

ÁTJÁRHATÓ HATÁROK
Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor
65. születésnapjára

Acta Theologica Debrecinensis

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
kiadványsorozata

2. kötet



ÁTJÁRHATÓ HATÁROK

Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor
65. születésnapjára

Szerkesztette:

Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Debrecen, 2011

Átjárható határok
Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára

Szerkesztette:
Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám

Acta Theologica Debrecinensis
2. kötet

ISSN: 2062-6045
ISBN: 978-963-8429667

A kötet megjelenését támogatta
a Debreceni Lelkészképzésért Alapítvány és
a Doktorok Kollégiuma elnöksége

Kiadja:
Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Debrecen, 2011.

Technikai szerkesztő:
Szilágyiné Asztalos Éva

Nyomdai kivitelezés:
Kapitális Nyomdaipari Kft., Debrecen

Felelős vezető:
Kapusi József



Dr. Gerald Estess





TARTALOMJEGYZÉK

<i>Fazakas Sándor:</i> Ajánlás	11
-----------------------------------	----

Egy szakmai életút állomásai

<i>Fekete Károly – Kustár Zoltán:</i> Gaál Botond, az átjárható határok embere	13
---	----

„Boldog az az ember...”

Ünnepi köszöntők

<i>Bazsa György:</i> Dipl. → PhD → Habil. → DSc/Prof.	19
--	----

<i>Beck Mihály:</i> Nagy gondolkodók nyomában	22
--	----

<i>Bitskey István:</i> A hit és a racionális gondolkodás harmóniája	23
--	----

<i>Győri József:</i> Baráti levél egykori tanáromnak, elődömnek	25
--	----

<i>Győry Kálmán:</i> A számelmélet órától a tudományszervezésig	29
--	----

<i>Kozma Tamás:</i> Petőfi a Kollégiumban Részlet egy megírandó önéletrajzból	31
---	----

<i>Módis László:</i> Gaál Botond professzor – a tudós példakép	33
---	----

<i>Szűcs József:</i> Gaál Botond professzor, az ember	37
--	----

<i>Vad Zsigmond:</i> A tudós presbiter köszöntésére	42
--	----

<i>Végh László:</i> Természettudomány és vallás	46
--	----

ÁTJÁRHATÓ határok

Tudományos esszék a teológia, a humán- és a természettudományok köréből

<i>Békési Sándor:</i> A szellemi-lelki arisztokrácia útja Tanulmányok a Kálvin hagyománya című katalógus bemutatása kapcsán	49
<i>Berényi Dénes:</i> Előítéleteinkről egy könyv ürügyén	62
<i>Daróczy Zoltán:</i> A matematikáról	65
<i>Karasszon Dénes:</i> Hét protestáns orvostörténet-író emlékezete	69
<i>Lovas Rezső:</i> Vallástalan vagy vallásos tudomány	73
<i>Péter Katalin:</i> Gondoskodó apák a 16–17. századi Magyarországon	76
<i>Sándor Balázs:</i> Hitvallásos elköteleződés Kálvinnál és ma	80
<i>Schöner Alfréd:</i> Egymást formáló kölcsönhatások a 18. századi református és zsidó kéziratos könyvek képi világának szimbólumaiban	89

Írott és hirdetett ige

Biblikus és gyakorlati teológiai tanulmányok

<i>Hodossy-Takács Előd:</i> Civilizációs feszültségek – bibliai teológiai dilemmák	97
<i>Németh Áron:</i> A 72. zsoltár fordítása és magyarázata Kálvinnál	111
<i>Kustár Zoltán:</i> Az igazság/igazságosság fogalma az Ószövetségben	131
<i>Bodó Sára:</i> Közösségvállalás a lelkigondozásban	145
<i>Fekete Károly:</i> Krisztus megaláztatása A Heidelbergi Káté 40–44. kérdés-feleleteinek magyarázata	155
<i>Kodácsy Tamás:</i> Tehetség és kompetencia a Bibliában	171

Üzen a múlt

Egyház-, zene- és politikatörténeti tanulmányok

<i>Baráth Béla Levente:</i> A kegyességi élet jellemzői a debreceni lelkészképzés történetében	185
<i>Bereczki Lajos:</i> A vallási jogegyenlőség és az egyházi szükségek teljesítésének ügye az 1848-as törvények tükrében	195
<i>Berkesi Sándor:</i> Erkel Ferenc élete és munkássága	207
<i>Gonda S. László:</i> Az Edinburghi Missziói Világkonferencia öröksége ma Magyarországon	219
<i>Győri L. János:</i> A Debreceni Református Kollégium évszázados partikuláris kapcsolatai – különös tekintettel a szikszói iskolára	229
<i>Hörcsik Richárd:</i> Az Európai Unió és Trianon Történelmi áttekintés	243
<i>Molnár János:</i> Egy református önálló hitoktató buzgalmának jutalma Szalay Gyula Orosházáról való eltávolításának története	259
<i>Pálfi József:</i> A váradi iskola ébresztése és újraszervezése a 18. század végén	269

Óriások vállain

Dogma- és teológiatörténeti tanulmányok

<i>Békeffy Lajos:</i> A csodálkozó Kálvin „esztétikája” Pneumatikus esztétikai rezonancia	283
<i>Borsi Attila:</i> Kálvin és a posztmodernitás	293
<i>Ferencz Árpád:</i> Izrael kistestvére? Egyház és Zsinagóga a dialektika teológia tükrében	305
<i>Kovács Ábrahám:</i> A debreceni új ortodoxia teológiai gondolkodása	321
<i>Németh Tamás:</i> Kálvin eszkatológiája	335

<i>Pásztori-Kupán István:</i> Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában	351
<i>Peres Imre:</i> Ignatius leveleinek egyházképe	371
<i>Sawyer, Frank:</i> Szókratész dialógusainak olvasása – teológus szemmel	387

Hit, nemzet, modernitás

Rendszeres teológiai írások

<i>Füsti-Molnár Szilveszter:</i> Donatista tényezők a Magyarországi Református Egyház ekkleziológiai útkeresésében 1989-90 után	409
<i>Juhász Tamás:</i> Lélekjelenlét a református egyházban A református teológia viszonylagosan önálló pneumatológiája	429
<i>Lengyelné Püsök Sarolta:</i> Az egyház mint nemzetmegtartó erő – a 20. századi magyar teológia tükrében	441
<i>Reuss András:</i> Régi viták felizzó parazsa Néhány szempont Jézus halálának értelmezéséhez	457
<i>Schwarz, Hans:</i> Az igazság/igazságosság teológiai nézőpontból	479
<i>Szathmáry Sándor:</i> Az öröm helye és jelentősége a keresztyén teológiában – különös tekintettel Krisztus feltámadására	493
<i>Szűcs Ferenc:</i> A 21. század komplementáris szemléletű teológiája felé	511
<i>Torrance, Iain:</i> A transzcendens rend szépségének megpillantása A keresztyénség párbeszéde más bölcseleti tradíciókkal	525
<i>Welker, Michael:</i> A feltámadás valósága Teológia és természettudományok össze tudnak-e fogni az eszkatológiai témák értelmes megvitatására?	535
<i>A kötet szerzői</i>	553



AJÁNLÁS

Könyvajánlásnak akkor van értelme, ha kedvet csinál az olvasónak ahhoz, hogy tovább olvassa a könyvet, ha inspirál arra, hogy továbbgondolja az egyes tanulmányok, cikkek tartalmát vagy állást foglaljon az olvasottakhoz, akár vitába szálljon a szerzőkkel! A Gaál Botond teológiai professzor 65. születésnapjára készülõ tanulmánykötet kapcsán szívesen vállalom intézményvezetõként ezt az ösztönzõ szerepet, annál is inkább, mert tudom: az ebben a kötetben szereplõ szerzõk mint pályatársai, egykori tanítványai és doktoranduszai, jelenlegi tanártársai, más tudományterületek képviselõi és barátai szintén érdekeltek a szakmai, illetve tudományos eszmecsereben, és nem történének ki sem a teológiai, sem pedig a tudományközi párbeszéd emelkedett és megtermékenyítõ lehetõsége elõl!

Ünnepi kötet ajánlásához az is illõ lenne, ha méltatná a jubilánst – de ismerve Gaál Botond szerénységét tudom, ezt nem szívesen venné! A keresztyén ember ugyanis kitér a dicséretnek elõl és minden elért eredményért, szakmai sikerért Istennek ad hálát – ez a kötet pedig nem is róla szól, hanem neki! Teológiai tanárként pedig, mint a dogmatika tantárgy oktatója és a református teológia rendszerének ismerõje, gyakran lehetett alkalma az elmúlt közel 25 évben a katedráról elmagyarázni, szemináriumokon elmélyíteni és akadémiai istentiszteleten hirdetni hitünk központi igazságát, azt, hogy kegyelembõl hit által igazul meg az ember, s ez az igazság határozza meg földi pályáját is – ahogyan az általa is szeretett, kutatott és nagyra becsült Kálvin a Római levél magyarázatában írja: „Boldogoknak nyilvánítja az Írás azokat, akik félik az Urat, akik az õ útján járnak, s akik éjjel-nappal az õ törvényérõl elmélkednek (Zsolt 1,2; 128,1). De mivel senki sem teljesíti ezt olyan tökéletesen, ahogyan kellene, úgy, hogy az Isten parancsának teljesen megfeleljen, ezért eredménytelenek az ilyen áldások mindaddig, míg a bûnök bocsánata által teljesen megtisztulva boldoggá nem tétetünk, mégpedig úgy, hogy alkalmasok legyünk arra a boldogságra, melyet az Úr törvénye iránt való buzgóságért és a jó cselekedetekért ígér az õ szolgáinak.” Ez a hitigazság kijelöli az ember helyét a világban, felvillantja lehetõségeit és korlátait, szabályozza

az Istenhez, a világhoz és embertársaihoz való kapcsolatait, felemel és kijózanít, megadja önértékelésünk kritériumait, ugyanakkor reménységgel tölt ez az iránt, ami még nem teljesült!

De mivel az ajánló is esendő ember, és hiszi azt, hogy a fentiektől való néminemű elhajlás megbocsáttatik neki, mégis engedtesék meg számára egy személyes méltatás: Gaál Botondot úgy ismerhettem meg, mint akit a Református Kollégium szeretete, a teológiai oktatás egyetemi rangjáért való aggodása, a teológiai tudományművelés illetve tudományszervezés iránti fáradozása, és a debreceni felsőoktatás ügyének szolgálata, s mindennek történelmi lehetősége boldoggá tette – de ezen túlmenően a boldogság és a kiegyensúlyozottság áradt róla a családi élet felől is! További laudáció helyett viszont álljon itt az ünnepezt személyes vallomása: „... ha egy közösségen belül figyelnek az egyén szabadságára is, és nem kötik gúzsba a szellemét állandó engedélykérés kötelezettségével, akkor ott fejlődés várható. Különösen is igaz ez arra az egyházi szervezetre, amely igyekszik Isten kijelentése szerint élni, s komolyan veszi Pál apostol figyelmeztetését: »Az Istennek beszédét nem lehet bilincsbe verni!« (2Tim 2,9). Ennek eredménye mindenképpen a zárt világ fölnyitása lesz” (A zárt világ felnyitása, 116.o.).

Isten éltesse hát a jubilánst, a szerzőket és az olvasót! Abban a reményben adjuk ki ezt a tanulmánykötetet, hogy tartalma ismeretet, tudományt, boldog józanságot és reménységet ad ahhoz, hogy továbbra is együtt vallhassuk: „*Beati omnes qui timent Dominum qui ambulant in viis eius*” (Zsolt 128,1).

Fazakas Sándor
rektor



EGY SZAKMAI ÉLETÚT ÁLLOMÁSAI

Fekete Károly – Kustár Zoltán:

GAÁL BOTOND, AZ ÁTJÁRHATÓ HATÁROK EMBERE

Gaál Botond professzor személyében ezzel az ünnepi kiadvánnyal olyan kutatót és tanár-egyéniséget köszönhetünk, aki születése révén büszkén vallja magát bereginek, neveltetése révén Szatmárhoz kötődőnek, ám akit a Debreceni Református Kollégium szellemi, lelki, tudományos és teológiai öröksége ízig-vérig megtöltött „debreceniséggel”. Ez az őt lenyűgöző közeg lett saját kibontakozásának tere is. Hitvallásszerű az, ahogyan ezt ő maga megfogalmazza:

„Számomra, mint aki kisdíák koromtól fogva a Debreceni Kollégium falai között nevelkedtem és ott dolgozom ma is, az évszázadok hitvallásos tételeinek történelmi verete meghatározza a jövőlátásomat. A 16. századi Méliusz Juhász Pétertől, a »magyar Kálvintól« egyszer s mindenkorra megtanultam és magamévá tettem az ő hármasságát: a hitvallásos elkötelezettséget, a tudományos nyitottságot és az egész népért, benne az egyházért végzendő felelős szolgálati indulatát. De a 17. századi puritánusok szemlélete is belém ivódott, és tulajdonképpen a mai hitéletünk is ugyanazon az ősi fán nőtt, amely a biblicitást, az élet-szentség követelményét és az egyház közéleti felelősségét termette gyümölcsként.”¹

1 GAÁL, B.: *A laboratóriumok és oratóriumok szemléletformáló ereje*, in: *Teológia a remény-ség örömeiben. Tanulmányok dr. Szathmáry Sándor tiszteletére*, Budapest, Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, 1999, 76.

Gaál Botond 65 évvel ezelőtt, 1946. március 27-én született Vámosatyán, majd Nagydoboson, Nagyecsedén és Mátészalkán nevelkedett (1952–1960). Lelkészgyermekként került a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumába, ahol 1964-ben érettségizett. Matematika–fizika szakos tanári diplomáját a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetemen szerezte (1965–1970), majd ezt követően, 1987-ig egykori Alma Materének a tanára lett. Munkája mellett végezte el a Debreceni Református Teológiai Akadémia nappali tagozatát (1971–1976). Ezt követően egy tanévet töltött ösztöndíjas diákként az Edinburghi Egyetem Teológiai Fakultásán, majd hazatérve református lelkészi oklevelet szerzett.

Már fiatal tanárként egykori gimnáziumának az igazgatóhelyettese (1974–1982) lett, majd az 1982–1987 közötti években az igazgatója volt. Törekvéseit az ősi iskola *Orando et laborando* jelmondata határozta meg, amelynek üzenetét így summázta az iskola fennállásának 450. évfordulója kapcsán:

„A »felfelé« nyitott életforma (*orando*) összekapcsolása (et) az egyéni, iskolai, egyházi, nemzeti jövőt munkáló igyekezettel (*laborando*) olyan bibliai református nevelést jelent, amelyben az Istent dicsőítő bizalom egymás életét megtartó megbízhatósággá lesz munkában, tanulásban egyaránt.”²

Számos közegyházi tisztsége mellett tíz éven át ő volt a Debreceni Református Kollégium főigazgató-helyettese (1977–1987), 1987–1991 között pedig a főigazgatója.

Doktori fokozatát 1985-ben szerezte a rendszeres teológiai tudományokból *summa cum laude* minősítéssel a Debreceni Református Teológiai Akadémián. Disszertációjának címe: *Tér, idő és az Ige – Az opus salutis vizsgálata, különös tekintettel Thomas F. Torrance teológiájára*.

1987-ben lett a Teológiai Akadémia Rendszeres Teológiai Tanszékének rendes tanára. Egyetemünkön kétszer töltötte be a dékáni tiszteletet (1988/89 és 1994/95), és három éven át dolgozott prodeákánként.

Az 1994/95. tanévben a Debreceni Universitas Egyesülés Igazgatótanácsának elnökévé választották, 1993 és 1999 között pedig ő töltötte be az MTA Debreceni Akadémiai Bizottságának főtítkári tiszteletét. 1998. január 1-től három évre elnyerte a Széchenyi Professzori Ösztöndíjat.

2 GAÁL, B.: *Betekintés iskolánk 449. és 450. tanévének munkájába*, in: uő (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának évkönyve az 1986/87–1987/88. iskolai évről*. Jubileumi kiadás 1538–1988, Debrecen, 1988, 9.

2000-ben szaktárgyából habilitált és megszerezte az egyetemi magántanári címet a budapesti Károli Gáspár Református Egyetemen. 2008-ban, vallástudományból elsőként, a Magyar Tudományos Akadémia doktora (DSc) címet is elnyerte.

Gaál Botond tudományszervező munkáját egyrészt egyetemünk Doktori Iskolájának vezetőjeként és a Doktori Tanács elnökeként, másrészt jelentős tudományos testületek tagjaként fejté ki. Tagja a Református Egyház Doktorok Kollégiumának (1985–), a Princetoni Center of Theological Inquiry-nak (USA, 1991–) és a Debreceni Szemle Kuratóriumának (1993–). Tanácsadó tagja a Magyar Felsőoktatás szerkesztőségének (1995–), külső tagja a Polányi Mihály Szabadelvű Filozófiai Társaságnak (1990–) és elnökségi tagja a Magyar Professzorok Világtanácsának (2000–). Tagja volt a European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT) társaságnak és Tudományos Tanácsának (1994–2002), tiszteletbeli tagja volt az American Scientific Affiliationnak (1992–1993), és külső tagja a Debreceni Egyetem Doktori Tanácsának (2004–2007). Bírāja volt a Heidelbergi Egyetem Templeton Doktori Programjának (2006–2009), és éveken át vezette elnökeként a Tehetséges Debreceni Fialokért Közalapítvány Kuratóriumát (1995–1999). Ő az elnöke a Debreceni Magyar–Zsidó Tudományos és Kulturális Társaságnak (1997–), és alelnöke az Országos Doktori Tanácsnak (2008–).

Gaál Botond kutatómunkájának egyik súlypontja a keresztyén teológia és a kortárs természettudományok kapcsolata. Ennek eredőjéről így vall:

„Nekem megadatott az a kiváltság, hogy ösztöndíjas hallgatóként Thomas F. Torrance professzornak, az Edinburghi Egyetem Teológiai Fakultása Templeton-díjas – akkor még aktív – tanárának tanítványi köréhez tartozhattam. Torrance gyakran megosztotta gondolatait Polányi Mihállyal, kérdéseit megbeszélte volt tanárával, Karl Barth-tal, és állandó kapcsolatban volt a legjobb fizikusokkal, matematikusokkal. A tudományművelésnek ez a módja számomra is minta lett. – Torrance-tól megtanulhattam azt is, hogyan kell értelmezni a keresztyén teológiában és az egzakt tudományokban a mindenség kontingens természetű szemléletét. Amikor ennek a szemléletnek az érvényességét mélyebben megvizsgáltam a matematika, a fizika, a filozófia és a teológia néhány területén, akkor láthattam, hogy az ész igazsága és a világ valósága közötti kapcsolat föltárásában a kontingenciának tény-

leg alapvető jelentősége van. Torrance professzor ebben jelentősen formálta gondolkodásomat.”³

Ilyen gondolati háttérrel hozta létre Gaál Botond 1993-ban a Hatvani István Teológiai Kutatóközpontot az egzakt tudományok és a teológia kapcsolatának vizsgálatára, valamint a kutatóközpont szervezésében még ugyanabban az évben megindította kiemelkedő természettudósok, filozófusok és teológusok biannuális, ökumenikus és interdiszciplináris találkozóját, a kétévenként rendezett *Tudomány és Teológia Konferenciát*. Az országosan is jó hírnévnek örvendő találkozók eredményeit konferenciakötetek sora őrzi.

Termékeny író, publicista: 12 magyar és angol nyelvű könyve, több mint 110 lektorált tanulmánya és közel 200 egyéb közleménye, cikke jelent már meg idáig.

Gaál professzor számos egyházi/teológiai konferencia előadója volt Hollandiában, Németországban, Franciaországban, Svájcban, Romániában, az USA-ban, Kanadában, Dél-Koreában, Tajvanon, a Dél-Afrikai Köztársaságban és Angliában. E nagy ívű „határátlépések” mellett mindig fontosnak tartotta azonban azt is, hogy a Felvidéken, Erdélyben, a Partiumban vagy Kárpátalján szolgálja igehirdetőként vagy előadóként a határon túli magyar reformátusságot, tanítsa presbitertársait saját gyülekezetében, vagy előadásaival segítse a Református Nőszövetség munkáját.

Gaál Botond veleszületett, belső pedagógus-attitűdjének sajátja a türelmes tanítás, átadás mellett a szorgalmas tanulás, a befogadás készsége is. Életrendet, munkamódszert, stílust alakító és kapcsolatokat meghatározó eleme ez Jubilánsunk mentalitásának. Mindkét tevékenység – a tanítás és a tanulás is – csak úgy működik, ha az ember át mer lépni bizonyos határokat; aki ezt megteszi, az tágas, új tereket talál, vagy nyit föl „új világokat”. Ám így lehet felfedezni az igazi határokat is: önmagunk, a tudomány és a világ határait, és így lehet igazán átélni azt, hogy mindannyian rá vagyunk utalva másokra is. Gaál Botond ezt tudva, szorgalmas igyekezettel épít hidat az előttünk járt, örökhagyó nemzedékek felé, miközben maga köré gyűjtő szándékával bizonyítja diák- és hallgatóbarát indulatát. Így ápolja kollegiális és baráti kapcsolatait intézményközi, nemzetközi és vallásközi tekintetben egyaránt.

Ezért is olyan gazdag a megszólalók köre ebben a kötetben. A tudományos esszék és a négy csoportba rendezett tanulmányok a Jubiláns egy-egy

3 GAÁL, B.: *Az ész igazsága és a világ valósága*, Debrecen, DRHE Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, 2003, 12–13.

munkaterületéhez, érdeklődési köréhez kötődnek, az ünnepi köszöntőkből pedig megelevenednek a különböző életszakaszaiban kialakult, tudományterületek határain átívelő szakmai és emberi kapcsolatai.

Az, hogy eleget tegyünk a tanulás és tanítás ritmusának, és mindkettőnek megadjuk a módját, Gaál Botond számára követelmény és mérce is. Ő, az örök tanár és örök tanítvány, egy emlékezetes egyetemi csendesnap előadásában így állította ön magát e mérce alá:

„Ha egyszerre mint tanítvány és tanár nézem magamat, három aggodalmam van. Vajon eléggé hálás vagyok-e tanítómestereimnek, akiktől oly sok szépet és jót tanulhattam: édesapámnak, apósomnak, Makkai László professzornak, a skót Torrance professzornak, másoknak és követem-e hitüket, példájukat? A másik gondom az, hogy vajon látszik-e rajtam: amit tanítók tanítványaimnak a tárgyaimban, azt én magam is hiszem? S a harmadik: amikor nálam kollokválnak a tanítványaim a számonkérés alkalmain, akkor tudják-e, hogy személyem immár a háttérbe szorul és nem nekem felelnek, hanem szabadon engedelmes hittel az Úr követéséről adnak számot? Ez lenne az igazi református tanár-tanítvány kapcsolat valósága! Reménykedem, hogy így van! Isten adjon hozzá erőt!”⁴

Ezt a hármas aggodalmat nem lehet egyetlen kötetrel eloszlatni. Mégis szeretnénk ezzel az ünnepi kiadvánnyal is jelezni kedves kollégáknak: érezzük eddigi munkájából a „nagyok” iránti tiszteletet és az Élő Isten iránti háládatosságot, látjuk a tudomány továbbadása iránti elkötelezettségének nemes gyümölcseit, és mindannyiunk számára nyilvánvaló hitének számadásra készítő és készülő igyekezete. Köszönjük, hogy példájával szorgalmas munkára serkent, mély elköteleződésre buzdít, és még tisztább, még bátrabb hitvallásra ösztönöz!

Kísérje életét és munkásságát továbbra is Isten gazdag áldása!

Debrecen, 2011. böjtiében

4 GAÁL, B.: *Tanár és tanítvány*, in: Fekete, K. – Hanula, G. (szerk.): *Gondolkodó és cselekvő hit. Tanulmányok a 100 éve született Török István professzor emlékére*, Debrecen, DRHE, 2004, 148.





„BOLDOG AZ AZ EMBER...” Ünnepi köszöntők

Bazsa György:

DIPL. → PHD → HABIL. → DSC/PROF.

Nem tősgyökeres magyar rövidítések sorakoznak a címben, de azért itthon is közismert, fokozatosan azzá váló és terjedő jelölések. A tudomány hazai művelőinek, a felsőoktatási és akadémiai szférában működő oktatók/kutatók eredményeit elismerő fokozatok, illetve címek ezek: *diploma, doktori fokozat, habilitált doktor, az MTA (a tudomány) doktora/egyetemi tanár*. Tudjuk persze, hogy bőven vannak még címek és rangok, beosztások és posztok is e körben: tanársegéd, adjunktus, docens, tanszékvezető, dékán, rektor, osztályvezető, főigazgató és mások.

Mégis miért ezek emelhetők ki és miért ebben a sorrendben? Egyrészt azért, mert ezek egy oktatói/kutatói életpálya során, meghatározott teljesítménnyel, személyes ambíciók és egyéni döntések révén megcélozható és megpályázható, egymást ilyen sorrendben feltételező teljesítmények, illetve elismerések. Másrészt ezeket nyilvános eljárás keretében lehet elérni olyan intézményekben, szervezetekben, ahol ennek mérlegeléséhez és megítéléséhez megvan a megfelelő szakmai kompetencia és jogosultság. Harmadrészt azért, mert ha valaki bármelyiket elérte, azt végérvényesen birtokolja, azt tőle elvenni már nem lehet. Életfogytiglan érvényesek, szemben az előbb példaként említett, rövidebb-hosszabb időre szóló beosztásokkal. A sor „végére” lehetne írni további fontos elismeréseket, itthon mindenekelőtt az akadémikussá választást, de ezt éppúgy nem lehet egyéni döntéssel nyilvánosan megpályázni, mint például a *honoris causa* doktori címet vagy a Nobel-díjat. Azokat adják, vagy nem adják, azokra legfeljebb gondolatban lehet pályázni vagy lehet azokról álmodozni. Ezért egy tudatosan épített, megtervezett oktatói pálya a címben felsoroltakon haladhat – jó esetben végig. És ezek természetesen segítenek, előkészítenek, megalapoznak magasabb beosztásokat és más elismeréseket is. Azért vázoltam rövi-

den ezeket az állomásokat, mert Gaál Botond professzor egyenesen, min-taszerűen, sikeresen végig ment ezen az úton.

Kedves Botond!

Maga ez a kötet önmagában laudáció. A laudáció. Köszöntés sokak részéről, akik ismernek, pontosabban elismernek, tisztelnek, szeretnek, és ezt most kifejezik azzal is, hogy írtak ebbe a méltató kötetbe. A kötet elején – bár nem láttam – bizonyára van egy részletes, gondos összeállítás életutadról, munkásságról, eredményeiről, sikereiről. És bizonyára hosszú a lista, mert csak amiről én tudok, az is kiemelkedően szép teljesítmény. Ehhez hoz-zátenni már nem sokat lehet. De egy személyes háttérű laudációt mégis meg kell fogalmaznom.

Sok évtizede ismerjük egymást, ennek gyökere egykori közös alma ma-terünk, a *Kossuth Lajos Tudományegyetem*, annak is Természettudományi Kara. Én maradtam és vagyok az Egyetem téren. Te a tanári hivatást, amire ott felkészültél, egy másik dimenzióban, egy újabb diplomával megalapozva és tudományos munkával kiegészítve a Kálvin téren teljesítetted ki. Ebben a kiteljesedésben – önmagukban is értékes lépcsőfokon át – tanár, teológiai ta-nár, majd egyetemi tanár, ezzel párhuzamos teológiai doktor, egyetemi dok-tori, habilitált doktor, majd a *Magyar Tudományos Akadémia doktora* lettél.

De sohasem csak a magad előrehaladásáért dolgoztál, hanem mindvégig a közösségéért is. Oszlopa voltál annak az építkezésnek, aminek során a te-ológiai akadémiából doktori iskolát is működtető Hittudományi Egyetem lett Debrecenben. A doktori képzés az a terep, ahol tevékenységünk igazán közvetlenné vált. Az *Országos Doktori és Habilitációs Tanácsban* többekkel együtt kezdtük az európai-amerikai típusú doktori képzés és fokozatadás hazai rendszerének kiépítését. Együtt terveztünk eljárásokat, együtt írtunk szabályzatokat, együtt készítettünk keretelosztási algoritmusokat. Te előtte és közben is a legjobb helyeken gyűjtöttél ehhez tapasztalatokat, s természetesen folytattál eredményes kutatásokat. Például Princetonban, azon a helyen, ahol csak a legkiválóbbakat fogadják, s ahol Te háromszor is ösztöndíjas vol-tál. Így lehettél és vagy Egyetemed akkreditált doktori iskolájának vezetője, erre alapozva az *Országos Doktori Tanács* alelnöke.

Említhetnék még más fórumokat, ahol együtt tevékenykedtünk, példá-ul a szerveződé *Debreceni Universitas* elnökségét, a *Debreceni Szemle* kura-tóriumát, s ahol szinte minden lényeges kérdésben egyetértettünk. Közös a tiszteletünk a *Református Kollégium* egykori professzora, Hatvani István, a hagyomány szerint „az ördögös Hatvani” személye, s azon belül is első-sorban munkásságának sokoldalúsága iránt. Te egy teológiai kutatóközpon-

tot szerveztél és nevezteél el róla, én csak egy reliefet készítettem halálának kétszázadik évfordulóján a Természettudományi Kar tanácstermének falára. Mindkettő ma is a helyén van, mindkettő az egykori polihisztorságot, a mai inter- vagy multidiszciplinaritást szimbolizálja. Azt, hogy átjárhatóvá válnak, sőt egyre inkább hidakká alakulnak a tudományágakat egykor elválasztó falak. Amire Te is tudatosan törekszel.

Így hát okom és alapom van meggyőződéses és nem csak udvarias laudációt írni. Nem kell nekem ebben részletezni és méltatni pályád állomásait, de egyről, a legfontosabbról, a *Magyar Tudományos Akadémia doktora* címedről külön is el kell mondani az olvasónak: mindmáig Gaál Botond az egyetlen, aki ezt vallástudományból szerezte meg – rangos interdiszciplináris védési bizottság előtt. Ebben nem egy vagy, hanem az egyetlen vagy a közel három-ezer akadémiai doktor közül. Ez önmagában is egy laudáció – az Akadémia részéről.

Kedves Botond!

Kívánom a jeles alkalomból, hogy szakmai pályád továbbra is ilyen sikeres, egyéni életed – családdal együtt – hosszú, boldog és teljes legyen.

Nagyrabecsülő barátsággal

Bazsa György

Beck Mihály:

NAGY GONDOLKODÓK NYOMÁBAN

Nagy öröm és megtiszteltetés számomra, hogy ebben a kötetben fejezhetem ki nagyrabecsülésemet Gaál Botond professzor iránt, 65. születésnapja alkalmából.

Gaál Botond professzort 1993 júliusában, az első debreceni Tudomány és Teológia Konferencián ismertem meg személyesen. Nagy benyomást tett rám akkor a *Maxwell hitvallása és a tudomány forradalma* című előadása, mely bizonyosságát adta sokoldalú, és egyben mély ismereteinek.

Ezt a véleményt később, rendkívül érdekes, alapos és megdöbbentően nagy forrásanyagra támaszkodó könyvei megerősítették. Különösen értékesnek vélem *Az ész igazsága és a világ valósága*, és az ennek folytatásaként tekinthető *A zárt világ felnyitása* című, tudománytörténetileg is jelentős könyveit. Ezekben a műveiben meggyőzően mutatja be a nagy gondolkodók és a munkáikkal kapcsolatos paradigmaváltások tudományos és teológiai következményeit. Számomra egyértelmű, hogy az objektív törvények tudományos felismerésének igénye csak a monoteizmus nyomán alakulhatott ki. Ezért olyan hatalmas a szerepe a zsidó-keresztyén tanításoknak a természettudományok fejlődésében. Műveinek megismerése csak elmélyítette bennem azt a meggyőződést, hogy az igazi vallásosság nem a tudománnyal, hanem az áltudománnyal van ellentétben.

Jelentősnek tartom a hazai tudománytörténet szempontjából a Debreceni Református Kollégium szerepének elemzését a természettudományok oktatásában és művelésében a 16–19. századok folyamán. Talán ennek is, és a Hatvani István Teológiai Kutatóközpont megalapításának is betudható, hogy Hatvani István munkásságának jelentősége az egész hazai tudományosság számára annyira elismertté vált.

Szívből kívánom, hogy még sokáig folytassa sokrétű és alapos tudományos tevékenységét, gazdagítva ezzel a hazai és a nemzetközi tudományt!

Bitskey István:

A HIT ÉS A RACIONÁLIS GONDOLKODÁS HARMÓNIAJA

„...a Jubileus Esztendő Örömmek Esztendeje szokott lenni” – írta Verestói György erdélyi református püspök, kolozsvári teológiai professzor a 18. század közepén. Úgy reméljük, hogy ez a kijelentés most aktuálissá válhat az immár 65 éves Gaál Botond professzor köszöntése kapcsán, akinek szívből kívánjuk, hogy az ő 2011. évi „jubileus esztendeje” is az öröm éve legyen.

S miért ne teljesezhetne be a két és fél évszázaddal korábbi teológus jóslata 21. századi kollegájának születésnapjára köszöntése alkalmával?

Mint tudjuk, a felvilágosodás korának kolozsvári hittudós püspöke széleskörű természettudományos képzettséggel rendelkezett, Hollandiában tanult, számára a vallás és a tudomány, a hit és a racionális gondolkodás harmóniában állt egymással, orációiban a természetről szóló ismeretek kiemelt helyet kaptak. S vajon nem ugyanez a mentalitás jellemzi-e Gaál Botond professzort? Mert hiszen az ő esetében is a matematika–fizika szakos végzettséghez társult a teológia tanulmányozása, amelynek akadémiai doktora lett, s a későbbi publikációiban ugyancsak gyakran kapott helyet az egzakt tudás és a vallásos hit viszonyának elemzése, együttes szemlélete, több vonatkozásban is bonyolult kapcsolatuk feltárásának igénye.

De Verestóiról még azt is megjegyzi az irodalomtörténet, hogy „küzdött a magyar nyelvűségért, a tudományos társaságokért”, s így az Apáczai Csere János által kezdeményezett református tudományszervezési kísérletek folytatója volt. E téren pedig ugyancsak akad párhuzam ünnepezt professzorunkkal, mivel köztudott, hogy Gaál Botond a Debreceni Akadémiai Bizottság főtitkáraként a tudományos közélet szervezését, konferenciák sorának megrendezését szolgálta és segítette elő eredményesen, sikeresen. Olyan teológus ő, aki szaktudományos felismeréseit mindig tágabb szellemi horizonton igyekezett kamatoztatni, legyen szó Munkácsy-festmények elemzéséről, a

bibliai példák közéleti hasznosításáról, Kálvin szellemi örökségének megőrzéséről vagy éppen a természettudományos ismeretek morális vetületeiről, aktuális etikai vonatkozásairól.

Mit mást is kívánhatnánk Gaál Botond professzornak „jubileus esztendeje” alkalmával, mint azt, hogy még sokáig híven kövesse tudományszervező hittudós elődeinek hagyományait, még sokáig kutassa hit és tudás viszonyát, még sokáig szolgálja Debrecen városának, a tiszántúli térségnek, s ezáltal az egész magyar tudományos életnek is javát, gazdagodását, felemelkedését.

Isten éltesse őt sokáig!

Győri József:

BARÁTI LEVÉL EGYKORI TANÁROMNAK,
ELŐDÖMNEK

Kedves Botond!

Kollégiumi kisdíakként nehezen tudtam volna elképzelni, hogy egyszer majd hivatalban lévő és egykori gimnáziumi igazgatóként levelegessünk egymással. Persze, arra sem gondoltunk hajdanán, hogy milyen gyorsan repülnek az évek, s lassan mindketten a Kollégium örökké megújuló történetének részévé válunk. Születésnap-i köszöntésem apropóján megpróbálok felidézni közös gimnáziumi élményeink közül néhányat, úgy ahogy én éltem meg azokat. Az emlékezés persze mindig szelektív, egyes élmények felerősödnek, mások elhalványodnak, de mégis jók arra, hogy lélekben fiatalodjunk, s emlékezünk azokra, akik korán elmentek, nem lehetnek már közöttünk.

Talán legelső közös élményem a felújított Fiúinternátus első napjaihoz kötődik. Elsős diákként a mostani gimnáziumi épület felső szintjén laktunk, mindenkitől távol, kissé elvadulva éltünk, de nagyon jól éreztük magunkat. Természetes volt, hogy a lakó- és tanulószobákban futballoztunk, fejlődő bajnokságot rendeztünk. Úgy emlékszem, 2. osztályos korunkban 1971 telén, a karácsonyi szünet környékén költöztünk vissza a teljesen felújított Fiúinternátusba. A világos folyosón, a 37-es szobában laktunk, és nagyon élveztük a kényelmet, tisztaságot, az új bútorokat. Különösen tetszett a tükörsima műanyagpadló, amelyen egy vasgolyóval nagyon jól lehetett futballozni. A golyó szépen visszapattant a szegőlécekről, az ajtó volt a kapu. Egyszer csak megjelent egy magas, kopaszodó fiatalember, és alaposan „helyre tett” minket. Már ismertünk távolról, mert öcséd, Gedi szobafőnökünk volt, de nem sejtettük, hogy szomszédok leszünk, és így alapozzuk meg jó hírünket.

A gimnáziumi évekből a fizikaszkör maradt meg leginkább emlékezetemben, s mind a mai napig hálás vagyok azért, hogy rávezettél a természet megismerésének lépéseire, a nagyobb összefüggések iránti fogékonyságra, s

különösen a klasszikus feladatmegoldás szépségeire. Nagyon élveztem azt, hogy a képletek, egyenletek, számok mögött mindig igyekeztél felmutatni a természet szépségét, szimmetriáját, belső logikáját. Pályaválasztásomban is nagy szerepet játszott ez a tapasztalat, s talán sikerült valamit ebből továbbadni diákjaimnak is. Ismét kollégiumi emlék, hogy negyedikes diákként, már egészen az érettségi előtt nem igazán volt kedvünk időben felkelni reggelként. Egy reggel jóval az ébresztő után ráztál ki az ágyból a *Matematikai és Fizikai Lapok* legfrissebb számával a kezedben, amelyben megjelent egy feladatmegoldásom, ha jól emlékszem, egy lineáris gyorsítót kellett tervezni.

Mire tanárként visszakerültem a gimnáziumba, már igazgatóhelyettes voltál, és azt hiszem, a teológiát is elvégezted. Pösze Lajos bácsi egyre gyengülő egészsége miatt gyakorlatilag már ekkor is Te irányítottad az iskolát, s néhány év múlva már hivatalosan is átvetted a vezetést. Most már sokkal jobban megértem, milyen kényszerek és elvárások között éltél és dolgoztál, mennyire keskeny pallón kellett egyensúlyoznod. A tantestületben egymás után jelentek meg az új, fiatal munkatársak, s bizony gyakran türelmetlenek, lázadók voltunk, új ötletekkel, javaslatokkal bombáztunk. Szinte hihetetlen, milyen nagy dolog volt, amikor miskolci barátaimmal felépítettünk egy iskolarádiót, amin keresztül Lajos bácsi utoljára szólhatott a diákokhoz. Vajon hol lehet az a felvétel? Micsoda merészség volt egy kis kézi, néhány lépésre programozható számológéppel számítástechnika szakkört hirdetni, és komoly problémákat megoldani!

Fiatal tanárként, kezdő osztályfőnökként sokat tanultam tőled pontosságból, következetességből, a szülőkkel és kollégákkal való kapcsolattartás trükkjeiből. Nagyon fájdalmasan érintett, amikor az első tanév végén kezdő osztályfőnökként a törzskönyvek és bizonyítványok legalább felét újraíratad velem. Egy életre megtanultam, hogy a legkisebb részlet is fontos, és hogy a tanár csak akkor követelhet diákjától szép és tartalmas munkát, ha maga is igyekszik feladatát hibátlanul és pontosan végezni. Néha lassúnak és körülményesnek éreztük, amint egy rendezvényt, eseményt részleteiben igyekeztél megtervezni, a programot rögzíteni, a felelősöket kijelölni. Hányszor visszaemlékeztem erre az alaposságra, amikor valamit rutinból, „ez már nekünk úgyis megy” alapon igyekeztem megszervezni, lebonyolítani, és bizony nem úgy sikerült, ahogy vártuk.

Különösen szívesen emlékezem a hildeni testvériskolával kialakított cserkapcsolat közös eseményeire, élményeire. Gondolom, Te sem felejtetted el azt a szatmári körutat, amely egy „szerény” nagyecsed-i gyülekezeti vacsorával végződött. A német küldöttség már útközben is megtapasztalhatta a magyaros vendégszeretetet, a kazettás vagy románkori templomok látoga-

tásához hozzátartozott a kínálás, beleértve a jó szatmári „szilvaleveket” is. A nagyecsed-i istentisztelet után rendezett „szeretetvendégség” azonban minden képzeletet felülmúlt. A véget érni nem akaró fogásokat egyre rémültebben figyelték a vendégek, s bármennyire is erőlködünk, úgy tűnt, érintetlenül viszik vissza a tálakat a gyülekezet asszonyai. Útravalóul mindenki egy egész tortát, egy-egy doboz süteményt, gyümölcsöt, mindenféle húst kapott. Másnap a menzán minden diák jóllakott az úti csomagból. A kirándulás csúcspontja mégis a vacsora után következett. A vendégek és a magyar kísérők jókedvűen kapaszkodtak fel a kényelmes osztrák rendszámú buszba. Mi ketten a te Lada kocsidba ültünk, hogy megforduljunk és vezessük a buszt hazafelé. Amint a kocsival megfordultál, rémülten láttad, hogy a busz elmegy mellettünk, éppen ellentétes irányba. Biztosan ők is megfordulnak, mondtad, de mind nyugtalanabb lettél. Nem csoda, hiszen itt nőttél fel, és tudtad, hogy a busz az ecse-di láp felé indult el. Hiába mentünk utánuk, hiába villogtál, a busz elindult egy keskeny betonúton, melynek két oldalán már csak mocsár és víz volt. Nagy nehezen utolértük és megállítottuk az autóbust, és elmagyaráztuk, mi történt. Kiderült, hogy a busz a keskeny úton nem tud megfordulni, ezért kénytelenek voltunk a már békésen szunyókáló vendégeket kiszállítani, és kilométereket gyalogoltatni visszafelé a szakadó esőben, dermesztő hidegben. Az út két oldalán elemlámpával, öngyújtóval világítva próbáltuk az utat jelezni az óvatosan tolató sofőrnek, aki utólag élete legszörnyűbb élményének nevezte ezt a kalandot. Végül sikeresen kikecmergettünk a lápból és hazaértünk Debrecenbe. Vendégeink nem panaszkodhattak, hogy eseménytelenül teltek a nálunk töltött napok.

Amikor felkérést kaptál a teológiai tanári feladatra, nem igazán értettem, miért vállalod el. Kívülről olyan kényelmesnek, nyugodtnak tűnt az igazgatói állás. Kötetlen munkaideje van, mások elvégzik helyette a nehéz munkát, az igazgató meg reprezentál, tanácskozik, fontos emberek között mozog – gondoltam én. Most már jobban megértem, hiszen (kimondani is sok) már 15 éve végzem ezt a munkát. Amikor egymásba torlódnak a feladatok, csapkodnak a villámok, néha én is álmodozom egy békés, csendes, feszültségtől mentes munkahelyről, ahol nem kell állandóan döntéseket hozni, sérelmeket orvosolni. Úgy gondolom, mégis jó, hogy így alakult a sorsunk. Többször beszélgettünk veled a predestinációról, annak értelmezéseiről. Bizonyára igazad van abban, hogy adottságaink, egész életpályánk is Isten tervének része, s a mi feladatunk, hogy legjobb tehetségünk szerint engedelmessédjünk ennek a szándéknak. Hiszem, hogy a gimnáziumban szerzett pedagógiai, szakmai és vezetői tapasztalatok sokat segítettek abban, hogy professzorként és tudományos kutatóként is maradandót és egyedít alkothassál. Egykori tanítvá-

nyaiddal és kollégáiddal együtt büszkék vagyunk életpályádra, tudományos tevékenységedre! Kívánjuk, hogy őrizd meg sajátos humorodat, a teremtett világ titkai iránti érdeklődésedet, maradj igazi pedagógus!

Születésnapod alkalmából szeretettel köszöntünk a Példabeszédek könyve 3. része 13–18. verseivel! A 13. verset idézem:

*„Boldog az az ember, aki megtalálta a bölcsességet,
és az az ember, aki értelmet kap.”*

Igaz barátsággal:

*Győri József igazgató
és a Gimnázium nevelőtestülete*

Győry Kálmán:

A SZÁMELMÉLET ÓRÁTÓL A TUDOMÁNSZERVEZÉSIG

Először 1965-ben a Kossuth Lajos Tudományegyetem egyik tantermében találkoztam Gaál Botonddal. Kezdő tanársegédként tagja voltam a matematika–fizika szakra jelentkezőket felvételiztető bizottságnak. Bár az egyházi iskolákból mindig jól felkészült diákok jelentkeztek hozzánk, ennek ellenére felvételük nem volt biztosra vehető. Akkoriban a felvételik során politikai–ideológiai szempontok is érvényesültek, például az egyházi iskolákból felvettek aránya nem haladhatott meg egy előre meghatározott korlátot. Vizsgáztató kollégáim figyelmét egy időre valami elterelte. Ez alatt egyedül én kérdeztem és értékeltem a feleleteket. Egymás után több diák érkezett egyházi iskolából, közöttük Botond a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumából. Botond és az említett fiatalok tudtak, én pedig feleleteiket ennek megfelelően értékeltem, nem tettem fel nekik az akkoriban szokásos nem szakmai jellegű kérdéseket. Vizsgáztató társaim csak később vették észre, hogy nem figyeltek az utasításként kapott „arányok”-ra. Párttagként nekik erre „ügyelniük” kellett volna, nekem viszont nem, mivel nem voltam párttag. Így segített a Gondviselés abban, hogy Botondot és társait ne érhesse igazságtalan megkülönböztetés, ne zárhassák el előlük a továbbtanulás útját.

Később tanítottam Botondot, számelmélet előadást tartottam az évfolyamuknak. Már ekkor tehetséges, művelt, kedves, segítőkész embernek ismertem meg, ő volt évfolyamuk egyik legjobbjá.

A középiskolai tanári diploma megszerzése után Gaál Botond a Debreceni Református Theologiai Akadémia nappali tagozatát is elvégezte. Az elmúlt évtizedekben számos alkalommal volt szerencsém találkozni vele különböző fórumokon, szakmai és egyéb rendezvényeken, összejöveteleken. Közben a kiváló fiatal tanár, majd később a vezető egyházi személyiség, tudós professzor és tudományszervező a Tiszántúli Református Egyházkerület és a debreceni felsőoktatás egyik köztiszteletben álló, meghatározó személyiségévé, valamint a hazai és nemzetközi szakmai-tudományos közélet ismert és

elismert tagjává vált. Kiemelkedő tudományos eredményeket ért el egyebek között a teológia és a kortárs természettudományok kapcsolatának vizsgálata során. Igen sokat tett a debreceni felsőoktatási intézmények közötti sikeres együttműködés érdekében.

Kedves Botond, 65. születésnapod alkalmából szeretettel és a régi barátsággal köszöntelek. Isten éltesse!

Kozma Tamás:

PETŐFI A KOLLÉGIUMBAN
RÉSZLET EGY MEGÍRANDÓ ÖNÉLETRAJZBÓL

Gaál Botond köszöntésére

Néhány héttel azután, hogy debreceni professzor lettem (1994 őszén), meghívást kaptam Gaál Botondtól. Névről jól ismertem. Feleségem családjának régi barátja volt; egyik unokatestvérével együtt jártak a „Refibé”, azóta is sokat emlegették. Személyesen azonban most találkoztam vele először. (Mint ahogy másokkal is; feleségem családtagjai, noha szarvasi evangélikusok voltak, többnyire Debrecenben iskoláztak.) Amikor én kerültem Debrecenbe, Gaál Botond a *Debreceni Universitas* titkára volt; azé az egyetemi szövetségé, amelybe valamennyi debreceni felsőoktatási intézmény beletartozott, akár állami volt, akár egyházi. Kollégák lettünk tehát.

Gaál Botond – magas, mosolygós, fiatalos mozgású – a kapuban fogadott. A Kollégiumban persze már régebben is jártam. S mindig törtem a fejem, hogyan lehetséges, hogy a magyar kultúra törzse – Kölcsey és Aranyon át Adyig és Móriczig – itt, a Kollégiumban gyökerezik. Gaál Botond ígérte, segít megérteni. Nem egyszerűen a kötelező túrát tette meg velem; annál sokkalta többet. Belülről láthattam meg ezt a különös történetet.

A Felső-Tisza-vidéki református klenódiумok között meghökkenve fedeztem föl a Koránt. „Megőrizték, sajnálták őket, szabadítóiknak vélték” – mosolygott Gaál Botond (eddig úgy tudtam, hogy hódítók és fosztogatók). A Nagykönyvtárban a Tiszán inneni és túli egyházkerületekről beszélgettünk. „A Tisza az északi országrészt választotta el a délitől, a királyi Magyarországot a hódoltságtól” – világosított föl (eddig úgy tudtam, hogy Nyugatot a Kelettől). A gályarabok szabadítását ábrázoló festményénél meglepődtem: „Hiszen ez egy dunántúli történet (vagy főként az)!” De Botond csak legyintett: „Dunántúl? Nem is tartozik igazán a történethez.”

Most megértettem a titkot. Nem egyszerűen Debrecenbe kerültem, hanem egy világba, amely más történelmet vall, más szemléletet őriz. Nekem,

a pestinek az ország Tiszántúlra és Dunántúlra oszlott. Debrecenből viszont más térség rajzolódott ki – a Dunától a Keleti-Kárpátokig nyúlva – más kultúrával és más történettudattal. Egészen a modern időkig: nekem a háború 44 nyarán kezdődött, nekik akkorra már be is fejeződött. Gaál Botondtól értettem meg, hogy ami Pestről nézve talán lemaradás, az Debrecenből nézve egy alternatív világ. Egy lehetséges másik ország, amely ha sosem volt is, Debrecenben itt él velünk.

Kifelé a Kollégiumból – lefelé a főlépcsőn – nem kerülhettem ki Petőfi patetikus szobrát. „Hiszen evangélikus volt!” – kötekedtem. Botond pillanatra megállt, elgondolkodott. „Nem számít – mondta aztán. – Petőfi volt, magyar, járt is Debrecenben. Idetartozik.”

Módis László:

GAÁL BOTOND PROFESSZOR – A TUDÓS PÉLDAKÉP*

Többször beszéltem már közösségekben pozitív emberi példaképekről, ám néha ért bírálat is emiatt, mondván, gyarló embereket nem állíthatunk példaképül magunk elé. Ilyen viták során a kétkedők gyakran a Szentírást említik, és a Tízparancsolatra hivatkoznak: „*Ne csinálj magadnak semmiféle istenszobrot...*” (2Móz 20,4), mintha ez azt akarná jelenteni: „Ne állíts magad elé földi példaképeket!” Szerintem azonban ez téves magyarázat: a második parancsolat mondanivalójáról a bigott félreértelmezőket világosan eligazítja a 3Móz 26,1 részletesebb rendelkezése: „...*faragott képet, ... szent oszlopot...*”.

Meggyőződésem, hogy igenis szükségünk van pozitív emberi példaképekre személyiségünk állandó fejlesztésében és a ránk bízottak nevelésében. A példaképek választása, elfogadása természetesen nem azonos a példaképül választott egy-egy emberi sajátosság, személyiség vagy életpálya utánzásával, „majmolásával”, hiszen ezzel nem gazdagodik a lélek, hanem silányul helyette. Ekkor minden tekintetben kritikátlanul elfogadott sémákat, megkérdőjelezhetetlen és személyiségünket nem gazdagító kliséket raktározunk el agyunkban, és ezeket hívjuk elő időről időre saját gondolataink helyett, tehát valóban „szellemi bálványokat” faragunk. A pozitív emberi példaképtől azonban tanulunk, ezzel gondolatainkat, karakterünket jobban formálhatjuk, és így – mentális értelemben – gazdagabb emberek leszünk.

Ismerve Gaál Botond professzor eddigi kiemelkedően gazdag életpályáját, elbűvölő személyiségét, azt hiszem, nem vagyok egyedül azzal a véleményemmel, hogy professzor úr számos tanítvány és barát példaképévé vált

* Köszönöm a kötet szerkesztőinek, hogy felkértek ennek a tisztelegő írásnak a megírására. Köszönöm két tehetséges fiatal munkatársamnak (F.Sz., G.B.) a szöveg javítására vonatkozó gondos, racionális javaslatait.

eddig élete során. Nekem, a humán anatómusnak, egy teljesen más tudományterület művelőjének és oktatójának biztosan Gaál Botond az egyik példaképem. Ennek indoklására szeretnék néhány érvet felhozni.

Gaál Botond *tudományos tevékenysége* a kutatómunkában aktív embernek is imponáló. A 12 könyv, 2 könyvfejezet és a 110 megjelent lektorált tanulmány, a 155 közéleti, pedagógiai, iskolatörténeti, tudománypolitikai témájú publikáció, számos külföldi tudományos előadás és az írott munkáira kapott több száz független hivatkozás is mutatja, hogy Gaál Botond professzor méltó volt a *Magyar Tudományos Akadémia doktora* tudományos cím elnyerésére (2008). Elismertségét jelzik rangos testületi tagságok, kitüntetések, hazai és nemzetközi ösztöndíjak, tanulmányutak. Az orvostudományok kutatójaként – bár számos írását, munkáját olvastam – csak mint gondolkodó olvasó vagyok hivatott Gaál Botond teológiai munkásságának megítélésére, szeretnék azonban kiemelni néhány, számomra fontos mozzanatot.

Végh László debreceni atomfizikussal megszervezték a *Tudomány és Teológia* konferenciasorozatot, illetve szerkesztik a konferenciák előadásait magában foglaló kiadványokat. Ez a téma évezredek óta foglalkoztatja a gondolkozó elméket: összefér-e a tudomány, különösen a természettudomány az Isten-hittel? Sok szélsőséges véleményről tudunk, olvashatunk. Ezek tagadják a természettudomány számos eredményének és az Isten-hitnek az egyszerre való elfogadását. Gaál Botond a matematika–fizika tanári diploma megszerzése után végezte el a Debreceni Teológiai Akadémia lelkeszi szakát, majd kezdte el kutatómunkáját. Ez a tudományterületeket összekapcsoló érdeklődés és felkészültség hatja át közleményeinek javarészét, és tette az említett konferenciasorozat rendezvényeit sokunk számára a szellemi-lelki gazdagodás élményévé. Sohasem azzal az érzéssel álltunk fel egy-egy ilyen konferencia végén, hogy most a hívő teológusok kiátkozták volna a hívő vagy nem hívő természettudósokat, vagy hogy az utóbbiak kárhoztatták volna a teológia tanításait és azok művelőit. A Hit, a Tudás (és a Szeretet) nem csupán édesapám, dr. Módis László református teológiai professzor sírkövén fér össze, hanem mindennapi gondolkodásunkban is. Erre talán a legszebb példákat dr. Kellermayer Miklós professzor úr, másik jeles barátom, a közel-múltban megjelent könyvében olvashatja az érdeklődő.¹

1 KELLERMAYER, M.: *Az Élet*, Budapest, Kairosz, 2010.

Gaál Botond rám egyik legnagyobb hatást gyakorló műve a *Kálvin ébredése* című könyv.² Egy életének java részét a kálvinista Rómában (ahogyan Debrecent Ady Endre elnevezte) leélő és természettudományokkal foglalkozó kálvinista ember számára ez igen izgalmas olvasmány. Élvezetes és tárgyyszerű okfejtésének olvasása során gyakran eszembe jutott egy másik példaképem, első igazi nagy egyetemi tanítómesterem, Krompecher István professzor úr, akinek hatására az anatómus-pályát választottam, és aki gyakran idézte a latin mondatot: „*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*” (Vergilius). Ez a számomra izgalmas munka mintha ennek a mondásnak a szellemében született volna. Ennek a könyvnek az alapos áttanulmányozása után én biztosan jobban értem Kálvin János mondatainak, tételeinek, cselekedeteinek okait, és mindez további búvárkodásra ösztönöz engem. Mindezt Gaál Botondnak köszönhetem.

Nehezen veszem rá magam arra, de most elengedhetetlennek tartom, hogy Gaál Botond *személyiségéről* is szót ejtsek. Egy személyiség megítélése ugyanis nagyon szubjektív: másképpen látja a gyermek a szülőt, másképpen a tanítvány a tanárt, másképpen a tudományos partner tudóstársát, és megint másképpen lát valaki egy sokszínű, karizmatikus barátot, még akkor is, ha ugyanazon személyről van szó. A legutóbbi párosítás hordozza a legtöbb, szubjektív, esetleg elfogult véleményből fakadó veszélyt. Gaál Botonddal sokszor beszélgettünk, és többször hallgattam nagyhatású előadásait. Utóbbiak közül én kiemelkedőnek tartom az V. Romhányi Orvostalálkozón (Szár, 2006) *Az ember „fölfelé nyitott” világa* című, sokunkat megrendítő, ókortól napjainkig ívelő természettudományos és hitéleti kérdéseket egymás mellett boncolgató előadást.³ Ebből szeretnék – egy szerintem valamennyiünk számára megszívlelendő – szakaszt idézni:

„Mert vajon mit jelent az, hogy az ember génszerkezete csak egy százalékban tér el a csimpánzokétól? Szerényebbnek kell lennünk, és tanulnunk kell a tudományoktól. Lehetséges ugyanis, hogy az istenképűség nem is annyira a teremtett világ mindenség fölé emelt értelmi vagy szellemi magasságot jelent, hanem azt, hogy az ember egészen másként fejlődött, sokféle dologban hozzá nem hasonlíthatóak más élőlények, azaz: Isten egészen mássá alkotta őt.

2 GAÁL, B.: *Kálvin ébredése*, második, bővített kiadás, Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2010.

3 Az előadás nyomtatásban is megjelent, lásd GAÁL, B.: *Az ember „fölfelé nyitott” világa*, in: *Theologiai Szemle* 49 (2006), 70–74.

Mégpedig élő lélekké! Olyanná, aki válaszolhat a Teremtője szavára, akinek ő maga nyitotta meg a »fölfelé« mutató dimenziót.»⁴

Figyelemreméltónak és egyben kiemelendőnek tartom, hogy nem kizárólag a vallástudományok területén, hanem a Debreceni Egyetem 15 karának sok oktatója és hallgatója ismeri ezt a kitűnően képzett, széles körben művelt, intelligens, igényes, haladó gondolkodású, önzetlen, igazi humanista gondolkodású professzor-társunkat.

Én évtizedek óta szobám falán őrzöm Albert Schweitzer egyik mondásának szövegét: „Valamennyiünknek el kell készülnünk arra, hogy az élet meg akar fosztani bennünket a jóságba és igazságba vetett hitünkötől, de erről a hitről és lelkesedésről mégsem szabad lemondanunk.” Hiszek abban, hogy a Gaál Botond professzorral és a hozzá hasonló emberekkel való találkozások erősítenek bennünket hitünkben, lelkesedésünkben. Ezért hát adjon az Úr neki minél hosszabb életet!

4 i. m., 73.

Szűcs József:

GAÁL BOTOND PROFESSZOR, AZ EMBER

A tisztelgő kötethez írt szerény hozzájárulásomban arra vállalkozom, hogy Gaál Botond professzor úr család- és élettörténetének néhány részletét megosszam a kedves olvasókkal.

Visszaemlékezésem kiindulópontja, illetve mottója a jól ismert latin közmondás: *Non scholae, sed vitae discimus*, vagyis „Nem az iskolának, hanem az életnek tanulunk.” Ez az elkanyarodás a tudománytól csak látszólagos. Mert fejtegetéseim, illetve megfigyeléseim az életről szólnak ugyan elsősorban, de vissza-visszatérnek a tudományhoz, főleg a teológiai tudományhoz, amelynek alappillére a Biblia: *sola scriptura* – ahogy reformátor elődeink tanították.

Gaál Botond professzor úrral régi-régi kapcsolatban vagyok amiatt, hogy néhány évig egy faluban éltünk Nagyecseden. Itt volt ugyanis édesapja, Gaál Miklós sokáig lelkipásztor, én pedig akkor voltam teológiai hallgató, aki hazahazajártam Debrecenből. Sokat beszélgettünk egymással, tehát a családról is sok mindent megtudtam. Ehhez járult még az, hogy teológiai tanulmányaim befejezése után Nagyecsedre kerültem segédlelkésznek. Nagyecsed-i főnököm, Mikecs Lajos bátyám közvetlen utódja volt Botond édesapjának, aki diákkori barátja és jó ismerőse is volt. A későbbiekben kiderül, hogy ismereteim egy része tőle származik.

Gaál Botond nagyapja beregi, kisparaszti családból származott. De már őt is jellemezte az akkori nehéz gazdasági helyzetből való kitörés vágya. Nem ragadt bele a nehéz beregi sárba, hanem az akkori idők egyik becsületes, de nehéz kitörési útját választotta, kiment dolgozni Amerikába. Bizonyára családját megsegítő kis vagyonkával térhetett volna haza néhány év múlva, ha valami váratlan esemény közbe nem jön, mégpedig a halálos betegség, amely magával ragadta, és ott lett eltemetve. „Ember tervez – Isten végez” – mondja a közmondás.

Érdekes itt megjegyezni, hogy fia, Miklós bár teológiát végzett és külföldön is tanult, az akkori idők politikai viszonyai miatt soha nem kereshette fel édesapja sírját. De milyen az isteni kegyelem, az unokának, Botondnak – aki Amerikában is tanult és kutatott – megadatott az, hogy családjáért e nehéz munkát és a távollétet is vállaló nagyapának a sírját hitvestársával együtt felkeresse, és ott tiszteletét tegye.

A nagyapa tehát Amerikában elhunyt és az édesanya magára maradt fiával együtt. Amit azelőtt a házaspárnak is nehéz volt együttesen végrehajtani, azt az özvegyen maradt édesanyának most egyedül kellett végeznie. De bebizonyosodott, hogy az ún. gyengébb nem valamikor erősebb tud lenni a munkában és a helyállásban, mint az erősnek tartott férfi. Az édesanya nemcsak nevelte a fiait, hanem a jó tanuló Miklóst nem kis áldozattal taníttatta is. Így a férjével együtt dédelgetett álmom, hogy legalább egy fiukat taníttassák, valóra válj. Mert nem csak Martin Luther Kingnek, hanem az egyszerű embereknek is lehetnek jó szándékú álmok, az egytalentumosoknak is lehet reménysége, és Istenben bízva az valósággá is válhat. Mondhatta volna az édesanya a férj tragikus halála után, hogy „Elég lesz nekem a gyermekek felnevelése is!” De ő nem adta fel. Ő határozottan álmodta meg régi álmait, ahogy Kurt Marti mondja: „Álmodni szép, és ha ezek nem teljesednek be, nem elég határozottan álmodtuk meg azokat.”

Miklós fia tehát teológus diák lett. Ott nemcsak a tanulásban állotta meg a helyét, hanem bátorságáról és határozottságáról is bizonyosságot tett.

Az akkori Tisza István Tudományegyetemen egyik évben a híres és szigorú Csikesz Sándor professzor dékáni székfoglalót tartott. Órála mondták, hogy energikus hangjával, orgánumával betöltötte a legnagyobb előadótermet is. Szigorúsága közzismert volt és a kritikát nehezen viselte el. Csikesz székfoglaló évnnyitó előadásában szépen felépített szónoki, lelkesítő beszédet tartott a hallgatóság előtt. Beszédében az egyházban elvégzendő feladatokat rendszerezte, és egy-egy tétel után ezeket a szavakat mondta: „De ez már a ti feladatotok lesz.” Ezt ismételte el háromszor. Az évnnyitó beszéd valóban lelkesítő volt. Nagy hatással volt a jelenlévőkre. Ekkor következett a hozzászólások lehetősége. Jelentkező erre nem nagyon akadt, mert a professzor se a hízelgést, se a kritikát nem nagyon szerette. Rövid csend után egy zömök, keménykötésű diák jelentkezett hozzászólásra. Minden szem rásegeződött, és kíváncsiak voltak, hogy mit fog mondani.

A felszólaló elismeréssel szólt a felvázolt szép tervekről, de kritikusan hozzátette, hogy ha mindig azt mondjuk az utókornak, hogy „ez már a ti feladatotok lesz”, ők pedig ezt mindig továbbadják, akkor végül is ki fogja a terveket megvalósítani?

Rövid, velős hozzászólás. Azután néma csend. Azt, hogy a professzor a hozzászóló kritikájára miként válaszolt, már nem tudnám megmondani. Egy viszont biztos, a megnyitó után mindenki erről beszélt: „Na, ennek a diák-társunknak a helyében sem szeretnék lenni!” Várták a fejleményeket. Majd telt-múlt az idő, és a szigorú professzor a merész szavú diákat kiküldte ösztöndíjra Hollandiába. Lám, ilyenek az igazi nagy egyéniségek.

Ahogy már említettem, Gaál Miklós, az édesapa néhány évig nagyecsed-i lelkipásztor volt, és egymást személyesen és jól ismertük: ő mint meglett lelkész, én mint fiatal teológus diák. Elmondhatom, hogy barátságába fogadott, egyenrangú partnernek tekintett a beszélgetésekben. Ez akkor nekem nagyon jól esett.

Néhány év múlva mátészalkai esperes-lelkész lett. Időközben én is elvégeztem a teológiát. Ő szerette volna, hogy én nagyecsed-i segédlelkész legyek, mert a gyülekezetben történt pártoskodások és felbolydulások miatt, mint nagy rokonsággal és nagy befolyással rendelkező egyén, jó hatással lehetnék higgadtságommal a gyülekezetre, hogy az egyházi vezetőség által jelölt lelkipásztort a gyülekezet elfogadja, vagy megválassza. A két első jelölt ugyanis, akiket az állam jelölt, valamilyen okból kiesett, és így lehetett volna megválasztani az egyházi vezetőség jelöltjét. Igen ám, de a gyülekezetben széthúzás volt, és ezt nem könnyen lehetett helyreigazítani.

Miklós bátyám azt mondta: „Te leszel ott a megfelelő segédlelkész, aki a választást előkészíti.” Engem azonban időközben más helyre neveztek ki, amit meg is mondtam az esperes úrnak. Ő azt mondja erre: „Majd én elrendezem, hogy mégis odahelyezzenek.” (Ezt én személy szerint azért szerettem volna, mivel a menyasszonyom Mátészalkán lakott.) Mondom én erre: „Miklós bátyám, Te így nem sokáig leszel esperes.” „Na és mi baj lesz belőle?” – volt a válasza. Másnap bement Debrecenbe, és a kihelyezés elrendeződött.

Fentebb mondtam már, hogy Miklós bátyám személyes barátságába fogadott, és örömeit, vagy gondjait is őszintén megosztotta velem. Egyszer beszélgetés közben, kissé még akkor is idegesen, ezt mondja nekem: „Kérlek szépen, kérlek szépen, gondold el, vasárnap, mielőtt a templomba az istentiszteleti szolgálatra bementünk volna – szerencsére már elkészültem (a prédikációt mindig legépelte) –, az egyik fiamat meg kellett pofoznom. Az történt ugyanis, hogy az egyik gondnok, aki élt-halt az egyházért (Nyíri Gusztáv) felháborodva jön be a lelkészi hivatalba és hangos szavakkal ezt mondja: Nagytiszteletű Úr! Mégiscsak felháborító, hogy a nagyobb gyerekek közvetlenül a templom körül dobálóznak és a nemrégén renovált templom üvegezett ablakai közül egyet a Nagytiszteletű Úr egyik fia beütött. – Én már felöltözve, templomba készülve ültem az irodában, amikor a gondnok jött.

Hívtam a fiúkat, és a vétkest megpofoztam. Sajnálom, hogy meg kellett tennem, de megtettem.” Láttam rajta, hogy még az idő multával is fáj neki az eset, de úgy érezte, hogy az egyházukat, templomukat szerető nagyecsed-i hívek előtt ezt a fegyelmezést meg kellett tennie.

Szigorú volt és igazságos, még ha valamikor magával kellett is szembekerülnie. Egy alkalommal Nyíri Gusztáv gondnok megemlítette, hogy a Nagytiszteletű Úr szeretne leszokni a dohányzásról, de nem megy neki. Többször abbahagyta már, de azután ismét újrakezdte. Egyszer úgy nézett ki, hogy a leszokás már végleges. Vasárnap délelőtt bent volt már az irodában cigarettával a szájában, és füstölgött. Ekkor lépett be a szigorú gondnok, és amikor meglátta, a cigarettát kikapta a szájából és eldobta. Nagytiszteletű úr ezt a határozott fellépést alázattal eltűrte és el is fogadta a kritikát. Sőt ez a keménység hatott, mert szeretetből történt. Ezután nem is gyújtott rá többet.

Gaal Botondot, mint gyermeket én azért láthattam egyszer egy érdekes helyzetben, mert a tőlem 11 évvel fiatalabb öcsémhez jöttek egyszer-egyszer barátkozni, illetve játszani fiútestvéreivel.

Egy alkalommal a szobában olvasgatok és hallom, hogy valami nagy csattanások hangzanak az udvaron. Kinézek és észreveszem, hogy a két fiútestvér valamiért összeszólalkozva, „kődobálási-háborúba” kezdett. Egy üres tengeri góré volt a frontvonal, egyik az egyik, a másik a másik oldalon és a falusi fiúgyermek kemény, harcias játékszokása szerint igyekeztek megküzdeni egymással. Időnként a góré lécei felfogták a köveket, ezt nagy csattanások kísérték. Botond, mint szelíd arcú testvér – soha nem felejttem el a szavait –, így korholta őket: „Hát nem szégyellitek magatokat? Nem hagyjátok már abba végre?” Ő előttem szégyellte, amit a testvérei műveltek, amellet, hogy a személyes sérülésektől is tartott. Ezekből a szelíden intő testvéri szavaiból gondolom, sőt tudom, hogy az akkor vasárnap délelőtti apai fenytés „áldozata” nem ő volt, sőt ehhez eszembe jutottak Arany János szép sorai: „*E fiúból pap lesz, akárki meglássa*”. Hogy pap lesz-e vagy professzor, azt még akkor nem tudtam, de meg fog próbálni elsősorban embernek lenni, erről akkor és ott is már meg voltam győződve.

Utóbb, a mi családi udvarunkon lejátszódó jelenetről elgondolkoztam. Botond a testvérekkel együtt volt testvéri és baráti szolidaritásból, de ahogy az Írás mondja: az ő cselekedeteikben nem volt részes. Sőt megpróbálta testvéreit fékezni és jó útra téríteni. Eszembe jutottak még a főpapi imádság mondatai: „*Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól.*” (Jn 17,15)

Azt azonban akkor még egyáltalán nem gondolhattam, hogy amikor a rendszeres teológia egyik neves képviselőjének, Jürgen Moltmannak a műveiből doktorálni fogok, akkor ő lesz a témavezetőm. Én az ő helyzetét annyiban megkönnyítettem, hogy Jürgen Moltmannal levelezés révén megbeszéltem a szükséges dolgokat. De az ő személyes tanácsára és útmutatására természetesen nagy szükségem volt, mint ahogy a biztatására is: Némileg csodálkozva, de többször hangsúlyozta: szép és bátorságos dolog, hogy egy „falusi pap” ilyen nagy vállalkozásba fog.

Később, a Doktorok Kollégiuma ülésére többször bízott meg referátumok készítésével, s ennek során fontos teológiai kérdéseket beszélünk meg egymással. Mint professzor a bizalmába fogadott egy „falusi lelkészt”, úgy, mint az egykori nagytekintélyű csendi pap, az édesapa, a fiatal teológust.

Néhány évvel ezelőtt a Doktorok Kollégiuma Debrecenben ülésezett, amikor Munkácsy Mihály trilógiája egymás mellett volt kiállítva a Déri Múzeumban. Mi, a rendszeres teológiai szekció tagjai Gaál Botond vezetésével mentünk el, hogy megragadjuk a lehetőséget és a hármas képkiállítást megnézzük. Ő néhány gondolatban ecsetelte a képek sajátosságait és összefüggéseit.

Mi, mint Debrecenben vagy a környéken élők ezek közül az *Ecce homot* korábban is megnézhattuk, amikor csak akartuk. Jürgen Moltmann is, ahogy kritikusi írák és műveiből is kiviláglik, nem annyira Jézus istenségét, isteni voltát hangsúlyozza, hanem elsősorban emberiségét emeli ki.

Szerény hozzájárulásommal én sem a tudós professzor teológiai munkálkodását akartam méltatni, hanem Gaál Botondról, az emberről igyekeztem néhány általam ismert életrajzi ténytet felvillantani. Egyben pedig kérem a kedves olvasókat, hogy fogadják el tőlem – Kurt Marti kifejezésével szólva – egyszerű és „mezítlás” gondolataimat.

Vad Zsigmond:

A TUDÓS PRESBITER KÖSZÖNTÉSÉRE

Gaál Botondot 65. születésnapján a Nagytemplomi Gyülekezet közössége nevében a zsoltáros szavaival köszöntöm:

*„...Áldjad, lelkem, az Urat, és egész bensőm az ő szent nevét!
Áldjad, lelkem, az Urat, és ne feledd el, mennyi jót tett veled!”
(Zsolt 103,1–2)*

Szabad és lehet nem csak egyénileg, hanem egy gyülekezet közösségében is emlékezni, mégpedig hálás szívvel visszatekinteni arra a hat és fél évtizedre, amelyet egy család, és egy nagyobb család, a református egyház közösségében élt le. A hálás emlékezés lehetősége különös ajándéka a Teremtőnek, amelyben a teremtmény részesülhet.

Gaál Botond kapcsolata a Nagytemplomi Gyülekezettel akkor kezdődött, amikor 1965-ben teljes jogú egyháztagja lett az Egyházközségnek. Ez a közösség 1970-ben fiatalon, 24 éves korában presbiternek választotta. Abban az időben a Nagytemplomhoz két önálló Egyházközség tartozott: a Nagytemplom-Északi és a Nagytemplom-Keleti Református Egyházközség, ő ez utóbbinak lett 41 évvel ezelőtt vezető tisztségviselője. A két nagytemplomi egyházközségnek 1981-ben történt egyesülése után létrejött Debrecen-Nagytemplomi Református Egyházközség egyesített presbitériumának is tagja lett, s mind a mai napig betölti ezt a tisztséget.

Az 1970-es években nem volt egyszerű feladat egy református gyülekezet presbitériuma tagjaként élni, mivel a kommunista rendszerben tudatosan próbálták leépíteni az egyházat: beszorítva a gyülekezetet a templom falai közé, hogy a társadalomban minél jobban le tudják szűkíteni az életterét. Különösen a Református Egyház demokratikus struktúráját próbálták minden eszközzel gyengíteni, sőt szétverni. Ennek a tendenciának az ésszerű következménye volt, hogy különféle módszereket alkalmaztak a presbite-

rek megfélemlítésére. Ilyen korszakban Gaál Botond fiatalon, örömmel és nagy felelősségtudattal vállalta a presbiteri szolgálatot. Saját elmondása szerint presbiteri szolgálata első éveiben a gyűléseken csendben figyelt, és minél többet próbált tanulni az idősebb és tapasztaltabb presbiterársaitól. Tudatosan tette ezt, mivel nem csupán nagy megtiszteltetésként fogadta a presbiteri tisztséget, hanem már akkor érezte a kihívást, ezen a számára azért nem teljesen ismeretlen területen. Hiszen édesapja, Gaál Miklós esperes-lelkipásztor társaságában gyakran látogatta az egyik legnagyobb egyházmegye, a Szatmári Egyházmegye gyülekezeteit: lelkipásztorait, gondnokait és presbiterait. Tehát már fiatalon láthatta és önkéntelenül is tudatosulhatott benne, hogy egy gyülekezet vezető testületének tagjaként, presbiterként milyen feladatokkal és elkötelezettségekkel kell szembesülnie. Természetesen tudta, hogy óriási különbségek lehetnek egy kis szatmári településen élő egyházközség presbiterének szolgálata és egy nagy városi gyülekezet presbiteri szolgálata között: a történelmi háttér, a szociális közeg, a személyes kapcsolatrendszer kiépítésének lehetősége stb. tekintetében.

Nem feladatom Gaál Botond tudományos munkásságának méltatása, azonban a gyülekezetépítés és a presbiteri szolgálat nézőpontjából engedjék meg, hogy két – terjedelmében csekély, de tartalmában és használatosságában jelentős – írásáról említést tegyek. Az egyik címe: *Presbiterek Kiskátéja* (1999, 2006); a másiké: *Református vagyok* (2003, 2006). Mindkét kiadványt Egyházközségünk jelentette meg, és mindkettő több kiadást is megért. Az első alcíme: *Magyar református gyülekezetek használatára*. Az 1999. évben Református Egyházunkban az általános tisztújításra készülve jelentettük meg először ezt a füzetet azzal a céllal, hogy egyrészt segítséget nyújtsunk a presbiteri tisztség bibliai és reformátori értelmezésének a tisztázásához, másrészt pedig rámutassunk a presbiteri tisztséggel járó feladatokra és felelősségre. Ezzel kapcsolatban Gaál Botond ezt írja:

„A presbiterek nemcsak valamilyen népképviselési választottak, hanem valóságosan is vezetők, akik elhívást kaptak a kormányzásra, az irányításra. Korántsem valamilyen magisztrális méltóságot képeznek, hanem mint előljárók az Úrban vannak megkülönböztetve. Így és csak így vannak felruházva vezetői felelősséggel és tekintéllyel [...] A presbiter nem képviselő, nem egy gyülekezeti csoport reprezentánsa, hanem az egész gyülekezet előljárója. Megválasztásával a gyülekezet felruházza azzal a bizalommal és felelősséggel, hogy az egész gyülekezet nevében döntsön, szavazzon vagy járjon el [...] A presbiter nyilvánvalóan

állandó kapcsolatot tart fent a gyülekezet tagjaival, de a döntéseit hitben, legjobb lelkiismerete szerint ő maga hozza a gyülekezet javára és Isten dicsőségére és sohasem az emberi érdekek szerint.”

Azért tartotta fontosnak egyházközségünk vezetősége a *Református vagyok* című könyvecskének a megjelentetését, mert felismerte, hogy szükség és igény van egy ilyen jellegű kiadványra, amely felvállalja, hogy röviden válaszoljon erre a kérdésre: Miért vagyok református? Ezekkel a szavakkal ad választ Gaál Botond erre a református identitás szempontjából rendkívül fontos kérdésre:

„Református vagyok, mert hiszek az egy Istenben, aki Atya, Fiú és Szentlélek, s mert meggyőződtem afelől, hogy ennek az Istennek a létét és kijelentését a biblikusan református szemlélet értelmezi a leghitelesebben. E meggyőződésem szerint elsősorban keresztyén vagyok, azaz Krisztus követője, s a keresztyénség nagy családján belül a református kegyességű és gondolkodásmódú emberek közé tartozom. Az egyetemes keresztyénség egyik református gyülekezetének vagyok a tagja, s e gyülekezet tagjaival együtt szeretettel osztom meg mindenkivel hitbeli meggyőződésemet.”

Ezzel a hitbeli meggyőződéssel Gaál Botond sok olyan emberrel került kapcsolatba, akik távol voltak az egyháztól, de különféle szolgálatait következtében közelebb kerültek a gyülekezethez, sőt közülük többen elkötelezett református gyülekezeti taggá váltak.

Az elmúlt évtizedekben hűséges, szorgalmas presbiterként, mint teológiai tanár és fizika–matematika szakos tanár többször tartott előadást a gyülekezetben: az Értelmiségi Körben, a presbiteri bibliaórákon főként a dogmatika tárgykörében, például Kálvin és a reformáció tanairól, a predestinációról, a presbiteri-zsinati egyházi struktúráról, a tér-idő rejtelméről az Ige fényében.

Gaál Botond teológiai tanár, presbiter az elméleti munka mellett teljesen természetesnek tartja, hogy részt vegyen a presbiter hétköznapi, gyakorlati feladatainak az elvégzésében is. A vasárnapi istentiszteletre érkezők gyakran láthatják őt a Nagytemplom előterében presbiter társaival együtt, miközben fogadja az istentiszteletre érkezőket kedvesen és mosolyogva, kezükbe adja az istentisztelet rendtartási lapját barátságos szavak kíséretében.

Gaál Botond családja is sok-sok szállal kötődik a nagytemplomi gyülekezethez. Felesége, dr. Czeglédy Mária a Református Nőszövetségben vezető tisztséget visel, a nagytemplomi gyülekezeti kórus alapító tagja. A Presbitérium Külügyi Bizottságának munkájában aktívan részt vesz, az Egyházközség sokrétű külkapcsolatainak koordinálásában és a testvér-gyülekezeti kapcsolatoknak az építésében lelkesen szolgál. Mindhárom gyermeke a gyülekezetben nőtt fel: gyermek-istentiszteletekre jártak, majd konfirmáltak, és beépültek a gyülekezet felnőtt közösségébe.

Mint egykori tanítványa és jelenlegi lelkipásztora azt kívánom egykori tanáromnak és gyülekezetünk jelenlegi presbiterének, hogy a presbiterségről írott alábbi szavai még sok-sok éven át határozzák meg tetteit, és Isten áldása teljességen ki szolgáló életében:

„A gyülekezet bizalma folytán a presbiterség a hívő élet látható jele, a hitben érett gondolkodás bizonyossága és a Krisztus ügye melletti legbelső személyes elkötelezettség tanúsága.”

Végh László:

TERMÉSZETTUDOMÁNY ÉS VALLÁS

Gaál Botond két évvel járt felettem a Kossuth Lajos Tudományegyetemen. Hallottam róla, mint felsőbb éves matematika–fizika szakosról, de személyesen akkor még nem ismertem. Fizika szakon az elméleti fizikai tanszéken Bába Ágoston tanár úrnál készítette a szakdolgozatát. Témavezetője nagy tudása mellett tiszta gondolkodásáról, pontosságáról, szigoráról volt híres. Bizonyosan hatott Botondra Bába Ágoston mindenre figyelése, alaposága, hiszen a hallgató önkéntelenül is átveheti vezető tanára viselkedésének, gondolkodásának jellegzetességeit.

Személyesen jóval később, a nyolcvanas évek végén ismerkedhettünk össze Botonddal: a természettudomány és a vallás viszonya iránti közös érdeklődésünk hozott össze bennünket. Számomra hamar gyümölcsözővé vált a kapcsolatunk. 1990 tájt a Kossuth Lajos Tudományegyetem nem vonta el a volt marxista tanszékek órakeretét, hanem azoknak terhére nemcsak a megújuló és átalakuló tanszékek oktatói, hanem hozzájuk csatlakozva az egyetem oktatói közül bárki, sőt külső előadók is hirdethettek meg általános műveltséget gyarapító, világszemléletet alakító előadásokat. Élni akartam a lehetőséggel, régóta foglalkoztatott az alakuló új természetkép, és erről szerettem volna előadást tartani. Hivatalosan a félét az egyetemhez közben társuló intézmény, az Atommagkutató Intézet munkatársaként szerettem volna meghirdetni, de ott nem jártam sikerrel. Amikor az előadássorozat tervezett tanmenetében a felsőbbség meglátta a vallásos gondolkodás tárgyalására utaló mondatot, közölte velem, ő ezt így nem küldi tovább, forduljak inkább a filozófia tanszék vezetőjéhez. Ekkor Botond sietett a segítségemre. Egyrészt 1992 őszén a Teológián megtarthattam a tervezett félét, másrészt Botond beajánlott a filozófia tanszék vezetőjének, Vajda Mihálynak, akit ő már ismert. Így az 1992/93-as tanév tavaszi félévében a Kossuth Lajos Tudományegyetem filozófia tanszékéről meghirdethettem az új természetképről szóló előadás-sorozatomat, majd ott újabb előadásokat is indíthattam.

1993 és 2007 között nyolc alkalommal szervezte meg Gaál Botond Debrecenben a természettudósok és teológusok találkozóját. Népszerűekké, országosan ismertté váltak az összejövetelek, még a határokon túlról is érkeztek természet- és társadalomtudósok, filozófusok, valamint teológusok és a világnézetek kölcsönhatása iránt érdeklődők a rendezvényre. Segítettem Botondnak a konferenciák előkészítésében, megbeszéltük, mi legyen a tárgykör, milyen előadásokra kiket hívhatnánk meg, de a hatalmas szervezőmunkát ő végezte. Botond nagyon sok mindenkit ismert, és a meghívását szívesen fogadták, a Református Kollégium dísztermét rendszeresen megtöltötték az érdeklődők. Emlékszem, mint állítottuk össze és gyarapítottuk évről évre a meghívottak több száz főre duzzadt névjegyzékét.

Egy-egy találkozó megszervezésének megkoronázása a több száz meghívólevél közös aláírása volt. Én is aláírtam, ez utalt arra, hogy a szervezésben a természettudományok művelője is részt vállalt. Ekkor, a borítékoláskor is láthattam, mennyire körültekintő és az életet jól ismerő személyiség Gaál Botond. Tudta, érezte, hogy az emberek számára mennyire fontos a levél keltette benyomás, mint hívják, hívogatják őt személyesen, miféle borítékot, meghívólevelet vehetnek kézbe. Gondosan választotta meg a levél papírját, ügyelt annak küllemére, hogy jó legyen azt kézbe venni és a meghívott érezhesse, személyében gondolkodni rá. Nem az eredeti volt aláírva és azután fénymásolva, hanem egyenként kellett aláírunk a több száz fénymásolt meghívólevelet. Nem volt mindegy az sem, miként hajtogattuk össze őket.

Nemcsak a szervezés során, hanem máskor is megfigyelhettem, mint ápolja Botond az emberi kapcsolatokat. Figyelmes és kedves, mert tudja jól, milyen sokféle módon kereszteződhetnek szándékok, törekvések a világban, és ezért legalább a közvetlen emberi érintkezésben, a külső dolgokban igyekezzünk minél jobbak lenni egymással. Továbbá üdvös, ha minél több jó emberrel ápolunk kapcsolatot, hiszen ezek nemcsak magunknak, hanem végső soron mindenkinek hasznára válnak.

Nem csak a tudomány és teológia konferenciákon elhangzott előadások voltak érdekesek, hanem sokféle ember találkozhatott ezeken az összejöveteleken és beszélhetett egymással. Sokat tanultam abból, amit az előadók elmondtak és ami – Botond szervező munkájának hála – általában írott anyagként is megjelent. Nem akárhik fogadták el a találkozókra szóló meghívást. Eljött előadni Debrecenbe Balogh János akadémikus, a neves ökológus, akinek ismeretterjesztő könyvei és a természetes környezetünk romlásáról készült tévésorozatai nemzedékeket neveltek a természet tiszteletére és környezetünk óvására. Itt Debrecenben, az 1997-es találkozón ismertem meg Balogh Jánost, és a vele kialakult kapcsolat évekre meghatározta tevékenységemet.

1996-ban mindketten pályáztunk a Templeton Alapítványnak a tudomány és teológia kapcsolatának felsőfokú oktatására kiírt pályázatára. Egymástól függetlenül adtuk be a pályázatokat, Botond a teológián, jómagam az egyetemen bevezetett féléves előadással pályázatunk, és mindketten nyertünk. Az akkor és később nyert összegek nagyban segítették a Botond által alapított Hatvani István Teológiai Kutatóközpont könyvtárának bővítését. Ennek könyveit haszonnal forgattam és forgatom ma is. Az a szellemi kincs, ami ebben a kis könyvtárban Botond serény munkálkodásának köszönhetően ebben az évtizedben is tovább gyarapodhat, a Debreceni Református Kollégiumban felhalmozott értékeket szaporítja.



ÁTJÁRHATÓ HATÁROK

Tudományos esszék a teológia,
a humán- és a természettudományok köréből

Békési Sándor:

A SZELLEMI-LELKI ARISZTOKRÁCIA ÚTJA TANULSÁGOK A KÁLVIN HAGYOMÁNYA CÍMŰ KATALÓGUS BEMUTATÁSA KAPCSÁN*

Korunk globális technokrata világában az ember alaposan ki van éhezve építő szellemi tartalmakra és létének magasabb minőségére. Ezért ünnepszámba megy a kollektív emlékezetnek az az összpontosítása, amely a *Kálvin hagyománya* című kiállításban öltött testet a Budapesti Történeti Múzeumban,¹ valamint szép kivitelű Katalógusában². A gyűjtemény áttekintése közben és a témában megírt tanulmányok olvasása után egyetlen fő gondolat keríti hatalmába az embert: a kultuszban és kultúrában alkotni kívánó, ugyanakkor Isten irányában felelősséget vállaló ember küzdelme a történelem viszonyosságai között. Bogárdi Szabó István ezt az elkötelezettséget „szellemi-lelki arisztokráciának” nevezi, amikor a kálvini egyházzól tesz említést a Katalógus bevezetőjében.³

Kálvin az egyház közösségének célját egy életen át tartó tanulással és tanítással jellemzi, s ezzel az Istennel való foglalatosságot a teljes életre, a társadalom minden területére kiterjeszti (*tota vita est negotium cum Deo*).

Ez azt jelenti, hogy a szent és profán elválasztása helyett a Krisztus egyházában élő személyek feladatává teszi a világ formálását. Ahelyett, hogy az

* *A Budapesti Történeti Múzeum udvarán 2010. február 1-én a „Kálvin hagyománya” c. katalógus bemutatásakor hangzott el az előadásnak ez a szövege, amellyel szívből köszöntöm dr. Gaál Botond professzor urat 65. születésnapja alkalmából.*

1 2009. október 30 – 2010. február 15.

2 FARBAKY, PÉTER – KISS, RÉKA (szerk.): *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus.* Calvin's Legacy. *The Cultural Heritage of Calvinism along the Danube. Exhibition Catalogue of Budapest History Museum*, Budapest, BTM és Dunamelléki Református Egyházkerület, 2009. (a folytatásban: Farbaký–Kiss: Katalógus).

3 BOGÁRDI SZABÓ: *Előszó*, in: Farbaký–Kiss: Katalógus, 18.

egyházat bezárná a világ elől, hogy falain belül rejtőzködve mégiscsak világi-
asan éljen, nyitottá teszi a világra, azzal a feltétellel, hogy világformáló élete
csak Istennek teljesen átadott élet lehet. Kálvinnak ez a rigorózus erkölcsi
fegyelme és holisztikus igényessége az egyház és társadalom találkozásában,
a kultúrában mutatkozik meg a leglátványosabban. A kiállítás idői hosszmet-
szete épp azt villantja fel vázlatosan, hogy a 16-tól a 20. századig terjedő tör-
ténelmi időszak Magyarországon miként volt képes ez a szellemi-lelki arisz-
tokrácia korszakos válaszainak megfogalmazására és érvényre juttatására.

Ahogy Európában, úgy Magyarországon is a reformáció előzményeinek
a humanizmus és a vallási megújulási mozgalmak tekinthetők. Az előbbi
az ókori eredményeket felhasználó ismeret és szépség (*studia humanitatis
et artes liberales*), az utóbbi a tiszta hit elmélyítésében kezdett új korszakot,
amelyet a szellem és szív újjászületésére utalva reneszánsznak nevez a kul-
túrtörténet. A humanizmus az antik források szöveghűségét és tiszteletét, az
egyházi hitélet javítói pedig a megtisztított istentisztelet és vallásgyakorlat
feladatát adta a reformációnak.

Az 1458–1490 között uralkodó Hunyadi Mátyás az új eszmekörben ala-
pozta meg politikai elképzeléseit és építette ki maga körül reneszánsz ihle-
tésű budai palotáját a Corvina Könyvtár páratlan gyűjteményével együtt.
Udvarában olyan humanisták álltak szolgálatában, mint Vitéz János kan-
cellár, Regiomontanus csillagász, Antonio Bonfini és Galeotto Marzio olasz
humanisták. Mátyás korai és váratlan halála után a Marsilio Ficino által lét-
rehozott firenzei *Academia Platonica* mintájára Budán is megalakul a huma-
nisták akadémiai köre, a *Sodalitas litteraria Danubia* együttműködve Bécs
városával, mely körnek irányítója, Konrad Celtis így ír egyik levelében a
magyarországi helyzetről: „Pannoniában mindenféle oly sok az irodalom-
kedvelő és tudós ember, s gyönyörűséget lelhetek társaságukban s velük való
beszélgetésben.”⁴

Rotterdami Erasmusszal a kapcsolat akkortól kezdett kiépülni, amikor
II. Lajos király felesége, Mária királyné udvari lelkésze, Johann Henckel le-
velezésbe kezdett a híres tudóssal. A továbbiakban Erasmus levelezőtársává
szegődött a király orvosa, Antoninus János, a Thurzó testvérek és sokan má-
sok, a király nevelője, Brandenburgi György őrgróf Luther tanainak támoga-
tója pedig az ország középső részén elhelyezkedő birtokán, ha közvetve is, de
elősegítette a reformáció legkorábbi elterjedését a térségben.

4 KLANICZAY, T.: *A Sodalitas litteraria Danubia*, in: uő: *A magyarországi akadémiai mozga-
lom előtörténete*, Budapest, Balassi Kiadó, 1993, 65.

Mint ismeretes, 1526 augusztusában azonban Mohácsnál a török invázió megsemmisíti a magyar hadsereget, II. Lajos király elesik a csataterén. Budáról menekülni kényszerül az özvegy királyné Bécs, majd Németalföld felé. Egy kulturális folyamat török derékba ezzel. A Magyarországnak történelmi traumát, egész Európának pedig döbbenetet okozó tragikus esemény jelentőségét mi sem bizonyítja jobban, minthogy a gondolkodók színe-java a menekült özvegy gondját veszi fel témájául. Martin Luther *Négy vigasztaló zsoltármagyarázatot* ír (1526), Rotterdami Erasmus *A keresztény özvegy* címmel könyvet készít (1529), Thomas Morus pedig a Tower börtönében alkotja utolsó munkáját, az *Erősítő párbeszéd balsors idején* címmel (1534), – mindmind Mária királynénak ajánlva. A budai udvar kiüresedése után az országban maradt literátorok valósították meg az evangélium terjesztését anyanyelven, ami tulajdonképpen erasmusi program volt.⁵ Így Komjáti Benedek *Pál apostol leveleit* (1533), Pesti Gábor, Erasmus leghívebb követője, *A négy evangéliumot* (1536), majd Sylvester János a teljes *Újszövetséget* fordította le magyarra (1541). Mindeközben a ferences rend szigorúbb, obszerváns ágának képviselőjében Temesvári Pelbárt, egy Budán, a Corvina Könyvtár közvetlen szomszédságában munkálkodó teológus, valamint Laskai Osvát prédikációikban a vallási megújulás híveiként tűnnek ki, mígnem Dévai Bíró Mátyás, Ozorai Imre, Sztárai Mihály és más ferencesek már kimondottan a reformáció szellemében szóltak.

A reneszánsz, illetve a humanizmus kultúrájával nem foglalkozott sem a kiállítás, sem a Katalógus, pedig a Duna menti reformáció megértéséhez nélkülözhetetlen, hiszen a reformáció ezen a tájon sem az égből pottyant alá. Nem véletlen, hogy majdan a török hódítás pusztításai közepette az elveszített, s az emlékezetben megszépített „igazságosra” és „dicsőre” vágyó igényesség hagyománya a szintén humanista iskolázottságú Kálvin szellemi örökségére lett fogékony majd az egész országban.

A 16. század első felében a török hódoltsággal az egységesnek induló humanista műveltség és polgárosodás megakad. Az értékeit és részben a függetlenségét elveszített ország a mély válságban és az ideiglenesség állapotában fedezte fel magának azt, amit Luther és Kálvin teológiája adott: az anyagi és testi megpróbáltatásokban az evangélium szellemi világának, az élő Igének otthonát, s Krisztusban esélyt a méltó emberségre. Másrészt az Ó- és Újszövetséget együtt látó biblikus műveltség megtanította a zsidóság

5 RITOÓKNÉ SZALAY, Á.: *Erasmus és a XVI. századi magyarországi értelmiség*, in: uő: „Nympha super ripam Danubii”. Tanulmányok a XV–XVI. századi magyarországi művelődés köréből, Budapest, Balassi Kiadó, 2002, 169–171.

példájából arra, hogy Isten a saját népét a vétkeiért bizony idegen megszállók pusztításaival büntetheti. A zsidó és magyar nép megpróbáltatásokkal teli történelmének párhuzamosságát szem előtt tartó nézeteket jeleníti meg Károli Gáspár *Két könyv* című munkája (1563), amely a középkori magyar krónikairódom Mózés, illetve Árpád vezette párhuzamos „honfoglalás” gondolatának hagyományát folytatja tovább. Ezzel a biblikusan értelmezett párhuzamossággal függ össze az is, hogy a *nemzet* fogalma a magyar kultúrában más értelmű, mint az angol, francia vagy német nyelvterületen, amennyiben itt nem a nemzés, hanem az *adoptáció* fogalmával függ össze. Szent István király kora óta (1000) a nemzet ugyanis az Isten fiainak közösségét, a keresztyén egyházba tartozókat jelentette – ahogy az a 16–17. századi protesztáns szerzők műveiből is kitűnik.

Mint minden nemzet életében, az anyanyelven írt művek és bibliafordítások kerülnek előtérbe azért, hogy a *divinum* és a *humanum*: a vallási és bölcséleti ismeretek ne csak egy szűk elit, hanem a széles társadalom kincse legyen. Ennek érdekében humanista hagyományokat idéző módon, mintegy a szétszórt, fényes budai Corvina Könyvtár országos renoválásának programjaként egyre nagyobb számú könyv kinyomtatására kerül sor.

Amíg a fejedelmi Erdélyben 1568-ban a tordai országgyűlés teljes vallásszabadságot biztosított négy felekezetnek: a római katolikusnak, a reformátusnak, az evangélikusnak és az unitáriusnak, addig a török háborúktól feldúlt helyeken vándorprédikátorok terjesztették a könyveket és velük együtt az evangéliumot. Erdélyben és Észak-Magyarországon, főleg a városi nyomdákban ókori klasszikusokat és hitbeli irodalmat adott ki a szász Johannes Honterus Brassóban, Heltai Gáspár *Catechismusát* (1559) és magyar *Krónikáját* (1575) jelenteti meg Kolozsváron, Mélius Juhász Péter prédikációit (1563) Debrecenben nyomtatják ki, *Herbáriumát* (1578) pedig Kolozsváron. A magyar irodalmi nyelvire igen nagy befolyást gyakorló és tulajdonképpen a 20. század közepéig meghatározó teljes bibliafordítás (1590) viszont egy elhagyatott helyen, a kicsi Vizsoly község ideiglenes nyomdájában, a gönci prédikátor, Károli Gáspár fordításában látott napvilágot.

A hihetetlen kultuszi és kulturális elkötelezettséget bizonyítja az a tény, hogy a török hódította középső országrészben is készültek maradandó tudományos művek, szerveződtek egyházak. A vándoroknak „megjárta Tolnát, Baranyát” mondása a tudományokban gazdag térségre utal, ahová peregrinus diákok szívesen zarándokoltak el tanulás céljából. A Dél-Baranyában, Hercegszőlős községben összeült zsinaton a Dunamenti egyházak fegyelmi szabályait kodifikálták *Hercegszőlősi Kánonok* néven (1576). Szegedi Kis István, Ráckeve református prédikátora és a terület első szuperintendense

fegyvercsattogás zaja közt, töröktől való elraboltatása közt több más teológiai munka mellett rendszeres kálvinista dogmatikát is írt, mely halála után Bázelen jelenhetett meg *Theologiae sincerae loci communes* címmel (1585). Évszázadokon át használták tankönyvként az ottani teológusok, sőt ebből a műből merítette predestinációra vonatkozó szempontjait 350 év múlva Karl Barth is. Szegedi Kis István utóda, Skaricza Máté nemcsak mesterének állított örök emléket latin nyelven megírt életrajzával és megrajzolt képmásával, hanem hitvitát folytatott le az antitrinitárius Válaszúti Györggyel Pécsen. Nagyon fiatalon halt meg úgy, hogy rablók ölték meg otthonában. A tolnai esperes, Baranyai Decsi János teológiai művek mellett a szépirodalom, a jog és a történelem terén is fontosat alkotott. Igaz, „a közügyektől távol, a Múzsák ligetébe húzódva”, ahogy maga vallja be egyik munkájában.⁶ Alig élt harminc évnél többet. Hiába, a krízis csírájában hordja a megújulás gazdagságát, és talaja lehet megannyi fáradozás gyümölcsének.

Éppen ezért a református főiskolák és kollégiumok jelentősége megnő, számuk megszorodik az egész országban, még olyan, a török hódoltsági területen fekvő mezővárosokban is, mint Kecskemét, Kőrös vagy Cegléd.

Miközben William Shakespeare a magyar humanistának, Zsámboky Jánosnak közismert *Emblematá*-jából (1564) merített témát művei számára, Magyarországon a tridenti zsinat érvényre juttatásaként megkezdődött a római katolikus restauráció. Amíg a 16. század végére csaknem az egész ország protestánsná lett, a kiváló képességű Pázmány Péter esztergomi érsek prédikációi és hittani munkái révén a főurak nagy részét visszatérítette a katolikus hitre. S miután „akié a föld, azé a vallás” (*cuius regio eius religio*) elve érvényesült az akkori rendi társadalomban, a rekatolizált főurak birtokán élő jobbágyokat hitük elhagyására kényszerítették és a protestáns prédikátorokat elűzték.

Az ellenreformáció politikai és fegyveres támasza, a Habsburg uralkodóház a Királyi Magyarországon kívül Erdély területére is ki akarta terjeszteni befolyását. Épp a Habsburgok elleni küzdelemben éltek Magyarországon először Kálvin azon politikai véleményének lehetőségével, miszerint Isten „szolgái közül támaszt nyilvános bosszúállókat”, „néptől szervezett felsőbbiségeket a királyok önkényének korlátozására”.⁷ Ennek szellemében Bocskai István, Bethlen Gábor és I. Rákóczy György fejedelmek a harminc éves háborúban a protestánsok jogai, valamint az országrész önállósága tekintetében komoly eredményeket értek el. Bethlen és I. Rákóczy udvarának kiépítésében nem-

6 BARANYAI DECSI JÁNOS *magyar históriája [1592–1598]*, Budapest, Európa Kiadó, 1982, 31.

7 KÁLVIN: *Institutio* IV, 20.30–31.

csak a tudományok és művészetek terén léptek föl Mátyás reneszánsz udvarának igényességével, hanem államférfiakként is mint *Matthias rex redivivus* léptek színre. I. Rákóczy György mindemellett patronálta a debreceni, a kolozsvári és a nagyváradai iskolákat, Sárospatakon pedig udvartartásának vezetésében olyan művelt segítőtársa volt, mint felesége, Lorántffy Zsuzsanna. Ez a rendkívüli asszony hívta udvarába a Cseh Testvérek elűzött világhírű tanárát, Johannes Comeniust a pataki kollégium magas színvonalra emelésének érdekében. Ez a rendkívüli asszony próbált egy Bodrog parti akadémiát létrehozni az akkori tanárok, humanisták és művészek közösségéből a reneszánsz építésű falak és citromültetvények között. Nem kizárt, hogy a francia Navarrai Margit királyné, vagy az angol I. Erzsébet királynő nagyszabású művészetpártolása lebeghetett a szeme előtt.

Ebben a korban Szenci Molnár Albert (1574–1634) világot járt tudósa volt a református egyháznak. Lefordította Kálvin *Institutio*ját, istentiszteleti használatra a genfi dallamokra magyarra írta át Dávid király százötven zsoltárát, *Summum bonum* címmel teológiai etikát alkotott, és összeállította az első átfogó latin–magyar szótárt. Irodalmi öröksége nem hagy kétséget afelől, hogy az egyház a legelmélyültebb hit és a legszínvonalasabban művelt tudomány harmonikus képviselője kell hogy legyen a társadalom minden területén.

A szintén európai műveltségű Johannes Comenius (1592–1670) modern pedagógiai módszerének hatása Patakon nyomtatott könyvei révén mindennütt ismertté váltak. Ezek a művek két fő elvet tartottak fontosnak az oktatásban: a humanizmust és a tiszta keresztyén hitéletet, velük együtt pedig az antik hagyományok felújítását és a természet megismerésének kiszélesítését.⁸ A szellemi-lelki arisztokráciának, a református polgárságnak ezen eszményében Kálvin humanista, ugyanakkor mélyen teológus szemlélete tapintható ki.

Az üldözés és megnyomorítás a 17. században is termelt hitvalló alkotókat. A török fogságban Wathay Ferenc *Énekeskönyvét* (1604), a hitükért gályarabságra jutott protestánsok között pedig Simonides János *Minden szentek galériáját* (1675) és Kocsi Csergő Bálint *Kösziklán épült ház ostromát* (1676) adta a világnak. Ezek a vallomás műfaját képviselő művek egyben az illusztrált kéziratos hagyományt is folytatták igen magas színvonalon.

A puritanizmus térhódításának és a presbitériumok felállításának kora ez az országban. Ez a puritánság egyrészt az „elkülönülés” szellemében a mély, vallásos irodalmi önvizsgálathoz, másrészt a templomok belsejének megtisz-

⁸ Kovács, E. (szerk.): *Comenius Magyarországon. Comenius Sárospatakon írt műveiből*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1970, 14–15.

tításához vezetett. Képi ábrázolások helyett a Bibliából válogatott feliratok, valamint a reneszánsz ábrázolások világából merített növényi ornamentikák díszítik a kor templombelsőit. Ekkor terjednek el a festett kazettamennyezetű és karzatú, úgynevezett „hímes” kálvinista templomok, legtöbbször kapós helyi asztalosok munkáiként.⁹

A protestánsok ellen folytatott erőszakos cselekményeknek még Thököly Imre fejedelem szervezett felkelése sem tudott gátat vetni. Bátor felesége, Zrínyi Ilona 1688-ban kénytelen volt feladni Munkács várát, s ezzel I. Lipót király Erdélyt is Bécs irányítása alá vonta. A református fejedelmi udvartartás aranykorának vége szakadt. A birtokba vett területeken a protestáns templomépítkezést a rekatolizáció meglehetősen elsorvasztotta. A török teljes kiűzése után (1689) a Habsburg-ház által kiadott vallásügyi rendelet értelmében vallásukat nyilvánosan csak úgynevezett „artikuláris” helyeken gyakorolhatták a hívek, a többi községben csak zártan, a család körében folytathattak istentiszteleteket. Ez az állapot gyakorlatilag a II. József által kiadott Tűrelmi Rendelet (*Edictum Tolerantiae*, 1781) kihirdetéséig tartott. A világ többi reformátusaitól eltérően az egyházi hagyomány Magyarországon ezen politikailag támogatott rekatolizáció keserű emléke miatt nem használ keresztet sem a templomok tornyán, sem a templomok belsejében.

A nagyszerű Katalógusból megtudhatjuk azt is, hogy a felvilágosodás egyre erősödő folyamatát protestáns gondolkodók segítették elő. Mária Terézia modernizációs programjában a protestáns értelmiség jut vezető szerephez. A királynő ilyen tartalmú levelet kap fiától: „Közöttük (tudniillik a reformátusok között) találja az ember a legképzettebb ifjakat, a legtöbb tehetséget. Majdnem az egész protestáns nemesség ebbe az osztályba tartozik, amelyik kiválik általában a katolikusok előtt mind tanulmányai és alkalmazása, mind utazásai és ezen szerzett sokféle ismeretei, tapasztalatai által.”¹⁰

A hajdani *Bibliotheca Corviniana* dicsősége elsősorban a református bibliofilek szeme előtt lebegett. Erdély nagyasszonya, Árva (Özvegy) Bethlen Kata (1700–1759) *Magyar Thécájában* az azelőtti kétszáz év hungarikumainak ritkaságait gyűjtötte. Ráday Gedeon gróf (1713–1793) péceli kastélyában apjától örökölt könyvtárát gyarapította gyakran tokaji borért cserébe, melynek üres hordóiban érkeztek meg a francia enciklopédisták egyébként tiltott művei. Gróf Teleki Sámuel (1739–1822), a híres marosvásárhelyi *Teleki Téka* gyűjtője nem véletlenül áldozott sokat azért, hogy Strassburgban visszavásárolja Mátyás király egyik Corvináját. A Dunamelléki Egyházkerület

9 ZENTAI: *A falu temploma*, in: Farbaký–Kiss: Katalógus, 211–214.

10 KULIN: *Polgárosodás és a református szellemi hagyomány*, in: Farbaký–Kiss: Katalógus, 62.

főkurátora, gróf Teleki József (1790–1855) gazdag könyvgyűjteménye annak a Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának a magját képezi, amelynek ő maga is egyik alapítója és első elnöke volt.

A debreceni, a sárospataki és a pápai kollégiumi könyvtárak rendkívül régi és értékes anyaga bizonyítja azt, hogy Luthertől kezdve a protestáns hívő mindig „könyvember” volt. Ezért a nagy protestáns teológusok legtöbbször nyomdászattal is foglalkoztak: így Sylvester János, Huszár Gál, Heltai Gáspár, Bornemisza Péter, Skaricza Máté, Honterus János. Ezek sorában kiemelkedő nyomdásszá lett a mesterségét Amszterdamban tanuló Misztótfalusi Kis Miklós (1650–1702), az „Erdélyi féniks”. Megalkotta a betűművészet átmeneti stílusát a reneszánsz Garamondból a 18. századi klasszicista betű felé, amelyet kortársai „hollandi antikvának” neveztek, s amelynek hatása Oxfordba és Lipcsébe is eljutott.¹¹ Ugyanakkor nemcsak újra kinyomtatta a Károli által lefordított Szentírást, a metszetéről elnevezett „Aranyas Bibliát” (1685), hanem ráadásul szövegében teológiai indokolt változtatásokat is eszközölt, mely „okoskodásáért” otthonában, Erdélyben kivívta a nagytekintélyű püspöknek és paptársainak haláláig tartó haragját és irigységét. *Mentsége* (1698) című apológiája annak az egyháztörténeti állomásnak hű dokumentuma, amikor az elkötelezett szellemi-lelki arisztokrácia nem öleli magába immár a világi és egyházi elemeket harmonikusan, s az egyházi, lelkészi, püspöki tekintély egyszerű féltékenységtől vezérelve már elhatárolódik az európai műveltségű, teológiai képzett, de *laikus* szaktekintély véleményétől.

A magyar irodalmi élet vezetését és megszervezését is református teológus kezdte el Bod Péter (1712–1769) magyarigeni prédikátor személyében. Több teológiai, hermeneutikai műve mellett elkészítette az első írói enciklopédiát *Magyar Athenas* címmel (1766), amelyben összegyűjtötte az általa ismert eladdig élt és alkotott írókat s műveiket. Az irodalmi élet irányítását utóda, Kazinczy Ferenc (1759–1831), a református egyház világi képviselője vette át. Egyébként is jozefinista elkötelezettségű, szabadkőműves író és költő volt. Bessenyei György (1747–1811) példáján tapintható ki leginkább az a változás, amely során a lelkészi társadalom által irányított egyházi hivatal fokozatosan eltávolítja magát a világi tevékenységek körét. Ez a folyamat a 19. században még csak csírájában mutatkozik meg, de a 20. század második felére már kiteljesedik. Bessenyei szakítani kényszerül az egyházi vezetéssel, s remeteségbe vonul vissza: kiadatlan kéziratot hagy maga után

11 HAIMAN, Gy.: *Tótfalusi Kis Miklós amszterdami betűmintaalapja és a hollandi antikva*, in uő: *A könyv műhelyében*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1979, 9–18.

az, akinek hajdanában Mária Terézia testőreként Bécsben nyomtatásban jelentek meg művei.

A 19. század első felében épült templomok alapján kezdik református karakternek mondani a puritán fehér falakat. Pedig ez igazán nem kálvinista hagyomány. Sőt az előző korok egyáltalán nem hagytak teret a fehér falfelületeknek, a szőnyeggel, feliratokkal, erős színekben pompázó növényi ornamentikákkal díszített templombelső a mennyei paradicsomot voltak hivatva érzékelteni. A fehérre meszelt falfelület az új építészeti stílusnak, a klasszicizmusnak sajátja, amelynek kialakításáért a Winckelmann művein felnövő tervező nemzedék ízlésvilága a felelős. Az 1781-ben életbe lépő Türelmi Rendelet nyomán szabadon építhettek templomot immár a reformátusok, s ennek a kornak klasszicista divatja szerint fehér fallal, de a lehetőségekhez mérten egyre reprezentatívabb igénnyel. A református egyháznak nem véletlenül tetszik a „palatinus” stílus. Ez ugyanis annak a polgári magatartásnak megnyilvánulása, amely a maga gyökereit az ókor klasszikusainak állameszményében és Kálvin polgári kormányzati elképzeléseiben véli felfedezni. A felvilágosodás eredményeit maga mögött tudó és vallásszabadságát élvező református karakter a reformkor szellemi-társadalmi törekvéseiben újra összekapcsolhatja a humanizmus értékeit öntudatosan vállalt kálvinista hitével.

Nagy dolog volt 1830-ban, hogy újra református templom épülhetett Pesten, a Széna téren (mai Kálvin tér) József nádor, a kurátorok és az egyházkerületek anyagi segítségével, hiszen I. Lipót török alól felszabadító hadainak megjelenése óta erre nem volt mód sem ebben a városban, sem Budán. Báró Vay József tervezete még 1796-ból, Fáy Andrásé pedig 1842-ből egy Pesten felállítandó protestáns egyetemről tesz említést, melynek gondolata az új dunamelléki püspököt, a klasszikus műveltségű, latin verseket író, de biblikus lelkületű, gyülekezetszervezés tehetségével is megáldott Török Pált sem hagyta nyugodni. Nem rajta múltott, hogy ebből csupán egy kar, a Pesti Theologiai Collegium valósulhatott meg, s nyithatta meg kapuit 1855-ben. Rá négy évre a Pesti Református Főgimnázium is megkezdte működését, igazolva azt a protestáns hagyományt, mely mindig érdekelt volt a templom mellé iskolát, a hit mellé tudományt is társítani.

A 19. század a liberalizmus kora teológiai értelemben is. A liberális teológiai gondolkodást csak annak kultúrában való beágyazottságával együtt lehet megérteni. Az előbb említett Pesti Theologiai Collegiumban teológusok mellett olyan tanárok is tanítottak, akik a különböző szellemtudományoknak neves képviselői voltak. Ugyanakkor egyes teológiai tanárok részt vettek a politika alakításában mint parlamenti képviselők, az egyház kurá-

torai pedig miniszterelnökként, akadémiai tagságú tudósokként, neves írókként vonultak be a kultúra történetébe. Jó példa erre Nagykőrös református gimnáziumának tanári kara 1859-ben, amikor is Arany János költővel egyetemben mindenki egytől egyig akadémiai tag volt. A liberalizmus kora a szellemi-lelki arisztokratizmus egyházi és társadalmi megnyilatkozásának harmonikus együttműködésre adott lehetőséget – még talán utoljára a szekularizáció egyre erősödő folyamatában. Az állam és egyház szétválasztásának Eötvös József báró nevével fémjelzett elve egyrészt biztosította, hogy az állam ne avatkozzon bele az egyház belügyébe, ugyanakkor kötelezte az államirányítás intézményeit, hogy legfőbb mérceként a keresztyén erkölcsi tanításhoz igazodjanak. Ez gyakorlatban azt jelentette, hogy az egyház tagjai *református keresztyénként* vehettek részt az állami, a társadalmi és kulturális élet alakításában. Ennek volt köszönhető, hogy az egyházon belül is soha annyi intézmény, alapítvány, folyóirat és egyesület nem jött még létre, mint a 19. század végén.

1881-ben első alkalommal ült össze a Magyarországi Református Egyház Alkotmányozó Zsinata Debrecenben az egyházkerületeket összefogó, közös szervezeti, választási, tanbeli kérdések ügyében. Jelentősége abban van, hogy ettől kezdve beszélhetünk a történelmi Magyarországon egységes református egyházról, amely kialakította a többségi rendszer, a testületi kormányzat szabályait, megalkotta az egyenlő létszámmal rendelkező egyházi és világi képviselőket, a paritás elvét minden testületi szinten, illetve az anyagi terhek kiegyenlítésére közös alapot hozott létre. Viszont mindezzel a szükséges egységesítéssel együtt járó erős központosítással elveszítette az egyház több száz éves helyi autonómiáját, és az egyházközségek, iskolák, egyének szabad cselekvése, élete helyett a hangsúly az egyházszervezet hivatalaira helyeződött át, amelynek káros hatásai igazán csak később kezdenek mutatkozni.¹²

Ahogy politikai értelemben a liberális dualista korszakot sok belső támadás kezdte felmorzsolni, különös hatékonysággal az egyre szervezettebb baloldali radikálisok, ugyanúgy a liberális teológia alapján álló egyházi életet is belső mozgalmak kezdték ki. Jó példa erre a liberálisok képviselte, a budapesti teológiai tanárok által létrehozott közéleti Protestáns Egyesület és a debreceni Révész Imre vezette új ortodoxia közötti harc megindulása, amelynek végén kettejük küzdelméből egy harmadik jött ki győztesen: a hagyományos egyháziasságot támadó „ébresztés-teológia” s az új belmisszió. A vallási mozgalomnak ez a módja nem véletlenül kapott lábra, hiszen épp-

12 Ehhez lásd a korabeli sajtóban FARKAS, J.: *Zsinati utóhang*, in: Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 24 (1881), 1611–1618.

úgy, ahogy a politikában is, a kultúrprotestantizmus nem tudott hatékony választ adni az egyre erősödő iparosodás és mezőgazdasági munkavesztés következtében a nagyvárosokba özönlő munkástömegek problémáira, a gyökereitől elszakadni kényszerült egyének lelki és anyagi igényeire, a szekularizáció végzetes következményeire. Az országból milliók vándoroltak ki az Egyesült Államokba, a református egyházból pedig tömegével tértek át baptista hitre. Válaszul Szabó Aladár és munkatársainak köre evangélicizációjukkal a megtérésre szólítottak föl mindenkit. Bevezették a vasárnapi iskolákat, megalapították a Keresztyén Ifjúsági Egyesületet, a Keresztyén Diákszövetséget, valamint a Bethánia-társaságot. Lapjuk, az 1896-ban induló *Új Óramutató* az egész hazai misszióknak adott programot.

Az első világháborút követően az ország 1919-ben rövid időre „beleköszölni” a kommunista diktatúra pusztításaiba is. A máig ható traumát csak fokozta, hogy a trianoni békediktátum 1920-ban elcsatolta Magyarország két-harmad részét, s tette az utódállamok területévé. Ezzel nemcsak az ezer éves történelmi ország darabolódott föl, s fosztották meg legfontosabb bányáitól, iparvédelmektől, nagyvárosaitól, hanem a Magyar Református Egyház is elveszítette erdélyi és a többi elcsatolt területen élő testvéreit. Az elszegényedett kicsi ország teljesen új helyzet elé került, akárcsak református egyháza.

Az 1921-től 1945-ig tartó, meglehetősen ellentmondásos időszakban Ravasz László (1882–1975) püspök vezette a Dunamelléki Egyházkerületet, munkássága valójában az egész református egyházra volt hatással. A „református neobarokk”-ban a rohamos laicizálódás megbontotta az egyházhoz fűződő kötelekeket, a hitélet formálissá vált,¹³ ugyanakkor az 1881-es Alkotmányozó Zsinat szellemében elkezdődött hivatali hatalomgyakorlás nyomán az egyházon belül a lelkészi társadalom – esperesség, püspökség – kezében összpontosultak a döntések. Míg száz évvel korábban igen nagy súlyt vettek részt az egyház irányításában a kurátorok és a vezető értelmiség, a huszadik században szerepük a szekularizáció hatására erősen redukálódik, s a lelkészi társadalom vezetői posztja, a püspökség nemcsak az egyház pásztori felügyeletét, hanem a súlyát veszítette, volt arisztokrata kurátorok kegyúri hatalmát is magának sajátította ki. Következésképpen az 1948-as kommunista fordulat évétől kezdve a nem lelkészi társadalomból választott gondnokok már csak alibi szerepet töltenek be a paritás látszólagos fenntartása kedvéért, egy-egy neves író vagy művész kirakatba állításával. A „neobarokk” református egyház azonban még lényegesen különbözött a szocialista rendszerben működőtől. Ebben a korszakban a lelkészi hivatal olyan nagy formátumú

13 Kiss: *A Dunamelléki Református Egyházkerület története*, in: Farbaký–Kiss: Katalógus, 57.

személyek töltötték be, mint az előbb említett Ravasz László püspök, akinek munkássága alatt egyházkerületében ötvennél több új templom, 75 iskola épült, vagy Szabó Imre esperes, aki Budapesten új egyházmegyét hozott létre, művészetiileg jelentős építésű templomok, kórházak és gimnáziumok patrónusa. A diakonisszák szolgálata és a Bethesda Kórház tevékenysége az egyház kultúrájának alapvető részét képezték.

A kor vezető református teológiai irányzata az úgynevezett „történelmi kálvinizmus” volt Sebestyén Jenő budapesti teológiai tanár és a meghatározó egyházvezetés képviselőjében. Emellett csupán Karl Barth teológiája érvényesült más teológiák tanárai körében, amely később a szocialista Magyarország egyetlen engedélyezett teológiai irányzata lehetett a benne rejlő egyházi bezárkózás, a társadalmi és kulturális kapcsolatokat nem igénylő attitűdje miatt. Egyébként *önálló* teológiai iskola nem alakult ki a század során.

Az 1949-től negyven évig tartott kommunista időszakban sajnálatos módon megtörténhetett az, hogy ugyan az egyház és az állam szétválasztása szavak szintjén létezett, de valójában az egyházat belülről át- meg átjárta nemcsak az ügynökhálózat tevékenysége, de a kézi vezérlésű pártirányítás is. A diktatúra felismerte a református egyház akkorra már eltorzult hivatali struktúráját, s csak a püspökséget, a lelkeszi vezetést kellett kézben tartania ahhoz, hogy az egyház teljesen el legyen szeparálva a társadalomtól és a kultúra alakításától. Hamvas Béla jól mondta: a bürokrácia a létrontás eszköze, s ez az állítása a 20. század második felében különösen igazolható a református egyházban. Ebből az egyházból a szellemi-lelki arisztokrácia kitelepítése, kipusztítása történt meg. Csak a hivatalosak maradtak, annak ellenére, hogy a helyi gyülekezetekben itt-ott hitvalló vértanúk, konok munkások, hűséges szolgálói az Istennek még fellelhetők. A háború után még az „ébredési mozgalom” friss étellel tört be az egyház régi képviselőinek helyére, viszont nem véletlen, hogy ezen „mindig *bal* lábbal történő ébredés”¹⁴ után több évtizedes alvás következett.

Az 1956-os forradalom vérbe fojtása okán természetesen ezen a téren sem történhetett változás. Az majd csak az 1989–90-es demokratikusnak induló politikai fordulatban valósulhatott meg, amelynek egyháztörténelmi értékelése sokkal nagyobb rálátást és helyet igényel. Azt azonban el lehet mondani, hogy a kiállításon és a Katalógusban szereplő egyre romló statisztikai adatok a református egyház mérhető tagságát illetően a poszt-kommunizmusban rögzült, torz hivatali struktúrából eredményeztethetők.

14 Kováts J. István közlése alapján.

Lám, ez a kiállítás, mely a kulturális emlékezet közös ünnepe, az egyházi hivatalnak a református értelmiségre és a világi intézményre történő nyitása nélkül soha nem valósulhatott volna meg, s tartalmával, mint tükörbenézéssel, soha nem szembesülhetett volna. Legyen biztatás ez arra nézve, hogy az egyház mai reformációja nagyrészen a *nem lelkeszi* társadalom kezében van, hiszen a feudális, piramis szerkezetű struktúrából a lelkeszi társadalom – egyébként kényelmes biztonságot is jelentő – kiszolgáltatottsága okán maga nehezen képes kitörni. A szükséges reformáció tehát e remek Katalógus szerzőinek kezében, a kiállítás rendezőinek, az intézmények vezetőinek, az egész magyar kultúra papjainak, kurátorainak, egyszerűen mondva: a szellemi-lelki arisztokrácia kezében van.

Berényi Dénes:

ELŐÍTÉLETEINKRŐL EGY KÖNYV ÜRÜGYÉN*

Minden időszaknak, kornak megvan a maga szellemi divatja, „trend”-je, ami beszédünkbe, írásainkba, hangulatainkba akaratlanul is „beszüremkedik”, és amellyel nem tanácsos szembefordulni, ha nem akarunk a társadalom, illetve a társadalom szellemi életének perifériájára kerülni. Nem is olyan régen például a korlátlan „haladás”-ban való hit volt a kötelező áramlat, és a „modern” szinte szent szónak számított. Mára ezek a fogalmak már kissé avítottá, nemegyszer megmosolyogni valóvá váltak.

Nem tagadhatjuk, hogy az egyébként lényegénél fogva objektivitásra törekvő tudomány sem mentes bizonyos „uralkodó nézetek” – mondjuk ki –, *előítéletek* „hatalmától”. Ma az emberre és az emberi társadalomra leselkedő veszélyek kerültek előtérbe, és az ezektől való félelem nem egyszer félrevezeti gondolkodásunkat, sőt a tudományt is. Gondoljunk csak például a piltdowni lelet meghamisítására a múltban és hasonló esetekre egészen napjainkig. Ma mindenütt a ránk leselkedő veszélyeket látjuk, nem utolsó sorban félünk a tudomány és technika által állítólag ránk szabadított káros erőktől, hatásoktól, akkor, amikor épp ez utóbbiaknak köszönhetjük, hogy az emberi életkor (a születéskor átlagosan várható élettartam) egy évszázad alatt mintegy duplájára nőtt.

Végre a sok környezeti katasztrófát, helyrehozhatatlan károkat, „világ-végét” hirdető, jósoló könyv után megjelent egy könyv magyarul a „másik” oldalról, „mely lélekvesztőként evez szembe a közvéleményárral”, azaz szembe száll „a nyugati világ önjelölt prófétáinak VILÁGPESZIMIZMUSával” és mindezt a pesszimizmusra különösen fogékony Magyarországon, ahol a

* Gaál Botond professzornak, 65. születésnapja tiszteletére, akivel éveken át örömmel dolgoztam együtt az MTA Debreceni Akadémiai Bizottságában.

hasonló tartalmú, optimista felhangú nyugat-európai könyveket még véletlenül se fordítják le és adják ki. A művet Maklári Tamás írta, s *Klímahisztéria és egyéb gyógyítható betegségek* cím alatt 2008-ban látott napvilágot.¹

Maklári a klímaváltozással és a CO₂ problémával kezdi és ezzel folytatja három fejezeten keresztül, majd a környezetvédelemmel kapcsolatos „visszásságok” következnek (ismét három fejezet), ezután következik sorban az egészségügy, a sugárvédelem, a genetika, végül ismét a környezetünkkel kapcsolatos tévhiteket tárgyalja több fejezeten át (a könyv összesen tizen-négy fejezetből áll).

A szerző bátran szembeszáll az előítéletekkel, a korszerű áramlatokkal, korunk divatjaival, és próbálja ezeket a kérdéseket „friss szemmel”, új oldalakról nézni, megítélni. A „trendek” és képviselőik ugyanis sok embert, akik másként látják a dolgokat, agresszíven kényszerítenek hallgatásra és nem egyszer a nyilvánvaló tények elhallgatására.

Itt van például a klímaváltozás kérdése: „a tudósoknak minden nap szembe kell nézniük a szomorú ténnyel, hogy: *minden, amit biztosan tudunk klímánk törvényeiről, az oly kevés, hogy azt egy parányi borsószem falára fel lehetne írni.*” Ugyanakkor tény, hogy: „A természet [...] a maga 770 milliárd tonnájával a teljes CO₂ kibocsátásnak a 97 százalékát teszi ki, mely mellé a 6 milliárdos emberiség 3 %-a teljességgel eltöprel.” További nyilvánvaló tényeket felsorakoztatva – például a vízgőz CO₂-nél jelentősebb hatását – végül is megállapítja: „A nonsense és groteszk abban a gondolatban, hogy az ember könnyedén megváltoztathatja a Föld klímáját, míg a természet iránt érzett alázatát és tiszteletét akarja ezzel kifejezni, mégis pont az ellenkezőjét mondja ki vele: az ember azt hiszi magáról, hogy olyan hatalmas és nagy a természethez képest, hogy könnyedén megváltoztathatja őt.”

A környezetvédelem fontosságát és eredményeit egyáltalán nem tagadja a szerző, de visszásnak és a tényekkel szembeni vakságnak tartja, hogy: „Miközben a modern ember amiatt kesereg, hogy »természetellenesen« él, klór van a »tiszta vízében«, mindenféle szűrők és vegyi anyagok veszik körül, párnás jólétében elfelejti – honnan is tudhatná, hiszen beleszületett a jóba –, hogy a fő elhalálozási okok a »természetes világban« olyan betegségek, melyeket hála az égnek – és a tudománynak – mi és gyermekeink már hírből se ismerünk [...] Azok a nagymamák, akik ma a rendelőben ülnek és panaszkodnak az orvoslásra, azok ma nem ülnének ott nélküle, ugyanis már rég nem élnének.”

1 MAKLÁRI, T.: *Klímahisztéria és egyéb gyógyítható betegségek. Hamis próféták és próféciák a médiákban*, Budapest, Studium Bt., 2008.

Hogy a radioaktív sugárzással kapcsolatban „milyen aránytalanul és felemásan vagyunk pániknevelve, akarom mondani tájékoztatva, az az ember által keltett radioaktív sugárzással való riogatóson látszik a legjobban”, hiszen a természettől, a környezettől származó sugárterhelés nagyságrendekkel nagyobb, mint ami az emberi tevékenységtől, a technikától adódik (és itt konkrét szám adatokkal is érvel).

Vagy itt van az irtózás és tiltás a génkezelt állatokkal, növényekkel kapcsolatban. „Az, hogy a gének kombinációja egy természetellenes dolog, melyet az ember talált ki perverz fantáziájával a természet ártatlan ölen, régi, de makacs tévedés.” Ugyanis „az ember már ca. 10 000 év óta állatot tenyészt és földjét megműveli, miközben folyamatosan »genetizál« – csak eddig nem volt szava rá. Illetve volt, úgy mondták eddig: nemesít.”

A könyv szót ejt az ún. zöld forradalomról és arról a tényről is, hogy ma a harmadik világ lakosainak egy főre eső élelmiszer mennyisége megegyezik azzal a mennyiséggel, ami a két háború között a fejlett nyugat-európai államok polgárainak jutott. Végül számokkal, adatokkal bizonyítja, hogy mekkora tévedés volt Carson jóslata a madarak kihalásáról a növényvédő szerek használata következtében, továbbá megvédi Amerikát attól a vádtól, hogy ő lenne a fő környezetpusztító, és legvégül óv az ökofanatizmustól. Ugyanakkor elismeri, hogy „a zöld mozgalmak sok kis aranyrögöt martak ki a folyó medréből lázadásukkal, kritikájukkal és újfajta szemléletmódjukkal. Minden emberi hívságuk és gyengeségük ellenére a világ fejlett államaiban mégiscsak oroszlánrészben az ő kutatásukra indul el egy lassú tudatosodási folyamat, hogy a természetnek is vannak szempontjai és érdekei, melyet nem lehet és nem szabad felelőtlenül figyelmen kívül hagyni.”

Nem kétséges, hogy Maklári könyve nem csak hasznos, de érdekes és élvezetes olvasmány. Bár a vicces rajzok és tréfás hangvétel nem mindig növelik az állítások hitelét, a nagy számú irodalmi hivatkozás viszont állításai megalapozottságát, megbízhatóságát támogatja. Túl a részletkérdéseken a szerzőnek feltétlenül igaza van abban, hogy: „A természet – ember nélkül – sem egy békés, statikus harmónia”.

Amennyire fontos, hogy a sok és szinte kötelező pesszimista, vészjósló hang között felhangozzon egy más, velük szemben kritikai hang is, ugyanannyira fontos, hogy a hurrá-optimizmustól is őrizkedjünk. Mai világunk, társadalmunk ugyanis súlyos problémákkal küzd, kezdve a nyersanyagok pazarlásától a szegénységig, az ivóvízhiánytól a még le nem küzdött betegségekig, nem is beszélve a mai társadalom erkölcsi válságáról és sok ember céltalan sodródásáról, transzcendens távlatainak hiányáról. Ezekről nem szabad megfeledkeznünk.

Daróczy Zoltán:

A MATEMATIKÁRÓL

Gaál Botond 65. születésnapjára

„Az égben Isten vezet egy Nagy Könyvet,
amelyben minden matematikai probléma
elegáns megoldása megtalálható.”

(Erdős Pál)

Heisenberg életrajzi könyvében, *A rész és az egészben* a következő történetet idézi fel: Tizenkilenc éves korában édesapja lehetőséget biztosított számára, hogy Lindemann matematika professzor fogadja és elbeszélgessen vele. Heisenberg engedélyt akart kérni, hogy eljárhasson Lindemann szemináriumaira, hogy bővíthesse matematikai ismereteit. Az öregúr fekete kutyája társaságában fogadta, aki barátságtalanul viselkedett vele. Lindemann megkérdezte, mit olvasott az utóbbi időkben. Heisenberg megemlítette, hogy Weyl *Tér, idő és anyag* című könyvét. Lindemann erre azt mondta: „Nos, ez esetben ön teljesen elveszett a matematika számára.”

Honnan vette Lindemann, hogy Heisenberget nem a matematika érdekli?

Lindemann 1882-ben bebizonyította, hogy a π szám, amelynek segítségével ki tudjuk számítani a kör területét vagy kerületét, transzcendens szám. Ez azt jelenti, hogy nincs olyan racionális együtthatójú polinom, amelynek gyöke lenne. Ezzel megoldotta a több mint kétezer éves, a görögök által felvetett problémát: a kör nem négyszögesíthető, azaz euklideszi szerkesztéssel nem tudunk adott körrel egyenlő területű (vagy kerületű) négyzetet szerkeszteni. Ugyanis azt már korábban tisztázták, hogy a transzcendens hosszúságú szakaszok nem szerkeszthetők.

Weyl könyve, egy matematikus szemmel és precizitással megírt relativitáselmélet, a fizikáról szólt. Nem a matematika okozott Weyl számára problémát, az a fizika szolgálóleányaként kiválóan működött. Az öregurat ez nem érdekelte. Pedig Lindemann tanítványai között kiváló fizikus is található: Sommerfeld például 1891-ben nála doktorált *Die willkürlichen Functionen*

in der mathematischen Physik című disszertációjával Königsbergben. Külön érdekesség, hogy Heisenberg 1923-ban Sommerfeldnél doktorált, és ebben az értelemben az 1920-as találkozón „nagyapjával” beszélgetett a leendő „unoka”. Ha visszagondolok arra, miként lettem matematikus, és arra, hogy alkotó tanítványaimra hogyan találtam rá, akkor megértem Lindemann elutasító magatartását. A matematikus elme nem filozofál, nem kötődik a való világhoz, hanem problémát lát, és kérdez. Például ha Heisenberg azt kérdezte volna Lindemanntól, hogy $\pi + e$ (itt „e” a természetes logaritmus alapszáma) milyen természetű (irracionális, transzcendens), akkor bizonyára elindulhatt volna közöttük a párbeszéd.

Végső soron Heisenberg jól járt, mivel fizikai problémáihoz mindig megtanult annyi matematikát (szeretném hangsúlyozni, hogy ismert matematikát), amennyi elegendő volt a fizikai jelenség leírására. Az már nem matematikai kérdés volt, hogy ez a leírás (elmélet) mennyire illeszkedett a valósághoz, pontosabban a kísérleti eredményekhez.

A matematikai eredmények igazsága nem függ kísérletektől. Ezért olyan nehéz a matematika tárgyának vagy a matematika természetének meghatározása. Gaál Botond írja: „A matematikusok között távról sincs egyetértés abban, hogy valójában mi is a matematika, illetve az ember mit tekinthet matematikának.” Kiegészítem ezt a kétségtelenül helyes megállapítást azzal, hogy ennek a kérdésnek a megválaszolása nem matematikai probléma.

A matematika tudományának bármilyen jellemzése előbb vagy utóbb hiányosnak, tarthatatlannak bizonyul, mivel nem látjuk előre, milyen új problémák lesznek meghatározóak a kutatásokban. Azt viszont nyugodtan mondhatjuk, hogy az ókori görögök eszményei máig élnek és hatnak: a matematika deduktív tudomány és eredményeit bizonyítani kell. Mit jelent a deduktív jelző, és mit értünk bizonyításon? Elfogadunk bizonyos axiómákat (feltételezéseket) fogalmainkra, és ebben a rendszerben csak ezekre támaszkodva a logika szabályait nem sértve, újabb összefüggéseket (tételeket) sejtünk, majd bizonyítunk (vagy cáfolunk). Már középiskolában is megismerkedünk az egyenes, a zárt és a nyílt intervallum fogalmával. Ennek ellenére nem jutunk el a Heine–Borel tételig, amely szerint: ha egy zárt intervallum le van fedve nyílt intervallumok valamely rendszerével, akkor ebből kiválasztható véges sok (intervallum), amelyek lefedik a zárt intervallumot. (A lefedés azt jelenti, hogy a zárt intervallum bármely pontja benne van valamely, a lefedő rendszerhez tartozó nyílt intervallumban.) Ennek a tételnek a bizonyítása csak azután volt lehetséges, hogy a 19. század végén megalkották a valós számok axióma rendszerét. Miért tanulságos a Heine–Borel tétel? Számomra azért, mert a nem végesről vagy más szavakkal végtelenről is szól. Ha ugyanis a nyílt

intervallumok valamely rendszere véges, akkor a tétel állítása triviális. Csak akkor állít erőset a tétel, ha a lefedő nyílt intervallumokból álló rendszer nem véges, azaz végtelen. Természetesen a matematikusok pontosan definiálják a véges fogalmát, amiből adódik a végtelen általános fogalma, amely nem más, mint a nem véges. A matematikának egy fontos ága a végtelen fogalmát is vizsgálva, különböző végtelen típusokat definiál és ezeket mint matematikai objektumokat kezeli, közöttük összefüggéseket bizonyít.

A Heine–Borel tétel vezetett a topológia egyik alapvető fogalmához: a kompaktsághoz. Másrészt az állítás egzisztencia tétel, mivel valaminek a létezését állítja anélkül, hogy bármi utalást kapnánk a létező véges lefedőrendszer megtalálásához.

Azt gondolná az ember, hogy bizonyos fogalmak, definíciók és axiómák ismeretében a matematikai tételek összessége adja a matematikai törvényeket. Ez a szemlélet hamis, mivel a matematikai tételek szépsége, sava-borsa a bizonyításokban rejlik. Ismeretes, hogy a 20. század elején egy Ramanujan (Rámánudzsan) nevű indiai fiatalember levelet írt a korszak egyik legnagyobb angol matematikusának, Hardynak, aki Cambridge-ben volt professzor. Ebben a levélben néhány matematikai felfedezéséről számol be, amelyek jelentős része megdöbbenetete Hardyt és barátját, szerzőtársát, Littlewoodot. A váratlan és az általuk is újnak vélt állítások bizonyítások nélkül szerepeltek, és lenyűgözték a két kiváló matematikust. Ugyanakkor világosan látták, hogy bizonyítások nélkül Ramanujan eredményei számukra még csak sejtések. Ezek lehetnek igazak és lehetnek hamisak. Mivel az eredmények nem voltak triviálisak, ezért megpróbálták azok bizonyításait megtalálni, vagy az állításokat cáfolni. Eközben egyre inkább meggyőződtek arról, hogy Ramanujan kivételes képességű zseni. Ezért elhatározták, hogy meghívják Ramanujant Cambridge-be. Ramanujan 1914-től 1919-ig Cambridge-ben intenzív matematikai kutatásokat végzett, elsősorban Hardy segítségével. Kiderült, hogy jegyzetfüzetei fantasztikus mennyiségű új állítást tartalmaznak, bizonyítás nélkül. Hardy szerint Ramanujan kezdetben nem érezte a bizonyítások fontosságát. Az Indiába visszatért Ramanujan 1920-ban, 33 évesen meghalt. Jegyzetfüzeteiben szereplő matematikai eredményeit bizonyításokkal együtt eddig öt kötetben adták ki. Ma sem tisztázott, hogy milyen módon jutott Ramanujan fantasztikus felfedezéseihez. Angol pártfogói feltételezték, hogy Ramanujan valami istennővel volt kapcsolatban, aki súgott neki. Sőt, izgultak amiatt, hogy ha Ramanujan az óceánon átjön Angliába, vajon az istennő fogja-e követni.

Egy példával próbálom érzékeltetni zsenialitását. Egy angliai beszélgetésen Ramanujan megemlítette az „erősen összetett számok” fogalmát, amelyek a

legkevésbé prímekek. Definíció szerint egy természetes szám erősen összetett, ha több osztója van, mint minden nála kisebb számnak. Például a 24-nek 8 osztója van (1, 2, 3, 4, 6, 8, 12, 24), ugyanakkor a nála kisebb számoknak nincs 6-nál több osztójuk, ezért a 24 erősen összetett szám. Ez a fogalom egy különös elme terméke. Ramanujan bevallotta, hogy összeírt minden erősen összetett számot 6 746 328 388 800-ig. Ez is fantasztikus, de az igazi eredménye az, hogy megadott egy formulát az erősen összetett számokra, míg ilyen formula a prímszámokra nincsen. 1916-ban *Highly Composite Numbers* című disszertációjával PhD fokozatot nyert Cambridge-ben. Hardy és Littlewood voltak doktori munkájának tanácsadói.

Ma már elfogadott, hogy a matematika nem természettudomány, ugyanakkor szolgálóként minden tudomány felhasználhatja, de ő maga királylány. A matematikusok többségét nem izgatja, hogy milyen a matematika kapcsolata a valósággal. Vannak, akik azt mondják, hogy a matematika társadalmi termék, „olyan, mint a pénz, a háború vagy a vallás”. Ezzel szemben áll Hardy véleménye: „Hiszem, hogy a matematikai valóság rajtunk kívül van, hogy a mi feladatunk felfedezni vagy megfigyelni azt, és hogy a tételek, amelyeket bebizonyítunk, vagy nagyképűen fogalmazva megalkotunk, egyszerűen megfigyelésünk jegyzőkönyvei.”

Ez a vélemény összhangban van a mottónkkal, sőt a korábban keletkezett Galilei-mondattal is: „A természet nagy könyvében csak az tud olvasni, aki ismeri a nyelvet, amelyen e könyv írva van, és az a nyelv: a matematika.”

Névmutató:

- Borel, E. (1871–1956): francia matematikus
- Erdős, P. (1913–1996): magyar matematikus
- Galilei, G. (1564–1642): olasz természettudós
- Hardy, G. H. (1877–1947): angol matematikus
- Heine, E. (1821–1881): német matematikus
- Heisenberg, W. (1901–1976): német fizikus
- Lindemann, F. von (1852–1938): német matematikus
- Littlewood, J. E. (1885–1977): angol matematikus
- Ramanujan, S. (1887–1920): indiai matematikus
- Sommerfeld, A. (1868–1951): német fizikus
- Weyl, H. (1885–1955): német matematikus

Karasszon Dénes:

HÉT PROTESTÁNS ORVOSTÖRTÉNET-ÍRÓ
EMLÉKEZETE

„*Testis temporum magister vitae*”
(M. T. Cicero)

„Az emberiség története azonos betegségei történetével” – mondta Folke Henschen, neves svéd orvosprofesszor (1934). Bölcs mondásában rejllő igazság – *mutatis mutandis* – a nemzetek történetére ugyanúgy érvényes. A köztörténészek azonban jobbra csak az állam, az uralkodók, illetve kormányok, a politika, a háborúk és a forradalmak történetének tanulmányozásával foglalkoznak. A reformáció történetírói is inkább csupán magának a hitújításnak, a hitújítás vallásfilozófiai, illetve filozófiatörténeti jelentőségének megvilágítását tekintik feladatuknak. Az orvostörténet-írókra marad annak a nagyszerű fejlődésnek a bemutatása, amit a nemzetünk létét is fenyegető, történelemformáló jelentőségű betegségek ellen küzdő újkori *orvostudomány* a *reformációnak* köszönhet.

Hazánkban az orvostörténet-írás mesterei többségükben protestánsok voltak. Közülük ezúttal összesen hét – önkényesen kiemelt – orvostörténészünk emlékének felidézése köszöntse jubiláló tudós kálvinista teológusunkat: *Gaál Botondot*.

Zsámboki János (1531–1584), legnagyobb humanista tudósunk Melanchthon neveltje és hűséges tanítványa volt. Császári ediktum hatására ugyan elhagyni kényszerült Wittenberget illetve annak egyetemét, mestere, „a reformáció teológiájának nagy szisztematikusa” mégis örökre követendő példaképe maradt. A reformáció híveként medicina tanulmányokra is csak Melanchthon tanácsára adta a fejét. Európa valamennyi híres egyetemét végigjárva, 22 éven át tartó tanulmányút után lett Bécsben I. Ferdinánd, majd II. Miksa császár háziorsosa, egyben könyvtárnoka és történetírója. Itt alkotta meg hazánk első orvostörténeti munkáját, a méltán híressé vált *Veterum aliquot ac recentium medicorum philosophumque Icones-t*.

Zsámboky sokoldalú munkásságának csupán szemléltetésére idézzük fel híres zsoltárírónk, Szenci Molnár Albert sorait: „mi magyar nemzetünkben soha senki sem találtatott, ki több drága szép könyvet bocsátott volna ki [...] *Sámboky Jánosnál* [...] könyvei Nagyszombatnak [...] nevét sok nemzetségeknél esméretessé, híressé tették.”

Weszprémi Istvánt (1723–1799), Debrecen város tiszti-főorvosát, a tudományos magyar életrajzírás mesterét még orvostörténészeink is egyszerűen orvos-biográfusként tartják számon. A híres gyűjtemény azonban – műfaját tekintve – valójában lexikon, mégpedig sokkal inkább irodalomtörténeti, mint orvos-életrajzi lexikon. A hazánkba látogató II. József császárt széleskörű nyelvismeretével elkápráztató tudós szerző ugyanis szereplőinek életrajzát szakirodalmi, szépirodalmi és költői műveik, sőt híres emberekkel folytatott levelezésük teljes repertóriumával, valamint saját hozzáfűzött jegyzeteivel kiegészítve – igaz, latin nyelven – hazánk páratlanul gazdag és értékes első irodalomtörténeti lexikonját hozta létre. Külföldi országok egyetemei által orvosdoktorrá promoveált protestáns fiaink Weszprémi által feltárt működésének jelentősége a protestantizmus hazai megerősödése tekintetében is figyelemre méltó.

Fekete Lajos (1834–1877) a többségében református lakosságú Kisújszálláson született; középiskola tanulmányait a Debreceni Református Főgimnáziumban, orvosi tanulmányait a Pesti Egyetem orvosi karán végezte. Előbb Kisújszállás, majd az egész Jászkun terület tiszti-főorvosaként kifejtett, sikerekben gazdag, de mindössze 43 évre szabott életének fő alkotása példamutató orvostörténeti munkássága. *A magyarországi ragályos és járványos kórok rövid története* című, 1874-ben megjelent műve, mely a hazánkban a 10. századtól a 19. század második feléig terjedő időszak járványos betegségeit ismerteti, címéből levezethető tartalmán messze túlmenően nemzetünk történelme szempontjából is kimagasló jelentőségű. Megfigyeléseit ugyanis a himlő, a pestis, a kolera, a vérhas, a malária, a tífusz, a skarlát, sőt a járványos állatbetegségek kártételeire is kiterjesztve, az orvostudomány és az egészségügy történelemformáló jelentőségét világította meg. Biográfiai munkájában 144 orvosnak állított emléket, kiemelve, hogy nem csak a világhírnévnek örvendő nagy orvosok emlékét kell tisztelni, hanem azokat is, akik a hazai egészségügy felvirágoztatásában napszámosként dolgoztak.

Högyes Endrét (1847–1906), a Debreceni Református Főgimnázium egykori diákját, hazánk kísérletes idegéletteni és idegkörtani kutatásainak büszkeségét, a veszettség elleni hazai és nemzetközi küzdelem világhírű alakjaként is tiszteljük. A budapesti Pasteur Intézet megalapítása és vezetése nyújtott számára lehetőséget Pasteur védőoltási módszerének tökéletesíté-

sére. Az élettartamára kiszabott szűk 59 esztendő mégis elegendő volt számára ahhoz, hogy a kísérletes orvostudomány mellett az orvostörténet-írásban is példamutatót alkosson. Orvostörténeti működése Emlékbeszédein és Emlékkönyvein kívül abban a díszkötésbe foglalt 1000 oldal terjedelmű, 122 képpel és 2 színes táblával illusztrált hatalmas Emlékalbumban csúcsonylik ki, amelyet államunk ezeréves fennállásának ünnepére állított össze. *A budapesti Kir. Magyar Tudományegyetem Orvosi Karának Múltjáról és Jelenéről* cím alatt megjelentetett műve korántsem szokványos jubileumi emlékkönyv, hanem példamutatóan részletes, alapos és pontos egyetemtörténeti forrásmű, mely maig maradandóan tanúsítja szerkesztője zsenialitását.

Gortvay Györgyöt (1892–1966) a „Magyar Helikon”, Sárospatak nevelte. Itt, a Múzsák ligetében, az iskolakórház, iskolaorvoslás, iskolai egészségtanoktatás és testnevelés hazai szülőhelyén támadt elhivatottsága az orvosi pálya iránt. Itt szívta magába azokat az eszméket, amelyek őt a közegészségügy kiemelkedő vezetőjévé emelték. Hivatali pályáján az akkori kormányzat legfőbb egészségügyi vezetőjének, a mai egészségügyi miniszternek megfelelő államtitkári méltóságra emelkedett, a Múzsák csókjával pedig az orvostörténet-írás terén alkotott maradandót. Senki nem ábrázolta a nemzetünket „régóta tépő balsorsot” oly élesen, mint ő a Magyar Tudományos Akadémia által kiadott *Az újabb kori magyar orvosi művelődés és egészségügy története* (1953) című könyvében. A gazdagon illusztrált mű a török hódoltságtól a kiegyezésig terjedő időszak tükrében tárja elénk egészségügyünk akkori siralmas helyzetét és annak katasztrofális nemzetpusztító következményeit. A második kötet nyomdakész gépelt kézírata azóta is kiadatásra vár.

Magyary Kossa Gyula (1865–1944), a gyógyszer- és méregtan egyetemi tanára, kimagasló szakmai felkészültségének és széleskörű műveltségének köszönhetően már orvostanhallgató korában valóságos „intézménynek” számított. Ekkor kezdte gyűjteni az orvostörténettel kapcsolatos adatokat. Levéltári kutatásait élete végéig folytatta, így jutott olyan impozáns ismeretanyag birtokába, amelynek négy vaskos kötetbe tömörítésével és saját írói talentumából adódó fűszerezésével a Magyar Tudományos Akadémia tagjává, egyben hazánk koronázatlan orvos- és egyetemes művelődéstörténészévé emelkedett. *Magyar Orvosi Emlékek* (1929–1940) című fő műve nem is szorítható csupán az orvostörténet szakmatörténeti Prokrusztész-ágyába: még a művelődéstörténet kereteit is szétfeszíti. Tartalmát, jelentőségét megfelelően kifejező címe *A magyar nemzet története orvostörténeti megvilágításban* lehetne. Adattárából – melynek szinte minden paragrafusa élénk bizonyossága Folke Henschen fent idézett mondása igazságának – e helyen kiemelését érdemel például a protestáns lelkészek egészségnevelő, lelkipogozó, gyógyszer-

készítő tevékenységének bemutatása, valamint annak a 18. században hozott rendeletnek felidézése, amely a közelgő pestis elől menekülni szándékozó lakosságot a „*damnata praedestinationum opinio*” alapján maradásra felszólitó protestáns papokat bitóval fenyegette.

Győry Tibort (1869–1938) a budapesti Lónyay utcai Református Gimnáziumban iskolázott adottságai tették orvostörténészé. Sokoldalú klasszikus és modern nyelvismeretének köszönhető, hogy 1898-ban ő, a fiatal orvosdoktor képviselhette Magyarországot a Német Orvostörténeti Társaság düsseldorfi kongresszusán. Itt kezdett hozzá a hazai orvosi szakirodalom több, mint 400 évre terjedő anyagát feldolgozó *Magyarország orvosi bibliográfiája 1472–1899* című, 1900-ban megjelent művének összeállításához, és ekkor döbbsent rá, hogy az anyákat a gyermekágyi láztól megmentő Semmelweis emléke már-már feledésbe merült. Azóta joggal mondhatjuk, hogy „Semmelweis Győrynek köszönheti világhírét”, mert nemzetközi szinten ő vált Semmelweis tanításainak leghatékonyabb terjesztőjévé, és ő emelte Semmelweis nevét piedesztálra. Hamarosan újabb feltűnést keltő megállapítással lépett a világ elé, bebizonyítva, hogy a hadba vonult seregeket pusztító, háborúk sorsát eldöntő, ezáltal hazánkra is történelemformáló jelentőségű „tábori-(hadi) láz” azonos a kiütéses tifusszal. Ezek után egyetemtörténészként tette nevét feledhetetlenné: A Pázmány Péter Tudományegyetem fennállásának 300. évfordulója alkalmából rendezett ünnepségre ő állította össze a jubileumi kiadvány, *Az Orvostudományi Kar Története 1770–1935* című, 900 oldal terjedelmű III. kötetét, mely azóta is pótolhatatlan és utolérhetetlen forrásmunkája orvos- és egyetemtörténészeinknek. Érdemdús orvostörténet-írónk, deési Daday András szerint a Magyar Tudományos Akadémia tagjává választásakor – éppúgy, mint Magyar-Kossa Gyuláról – Győry Tiborról is mondható: megválasztása nagy megtiszteltetés volt a Magyar Tudományos Akadémia számára.

Zárszó

Orvostörténészeink, amikor az orvostudomány, orvoscépzés és egészségügy múltját feltárva annak történelemformáló jelentőségét ismertetik, nemzetünk történetének egyik „fehér foltját” tüntetik el. Miként azonban nemzetünk, éppúgy a protestantizmus története sem nélkülözheti orvosai hasonló jelentőségű tevékenységének ismeretét.

Hét protestáns orvostörténet-írónk emlékének rövidre fogott felidézése szolgáljon most indítékul egy – a „Protestáns Pantheont” kiegészítő – „Magyar Protestáns Lexikon” összeállításához.

Lovas Rezső:

VALLÁSTALAN VAGY VALLÁSOS TUDOMÁNY

Amióta csak elváltak útjaik, a teológia és a természettudomány gyanakvó szemmel méregeti egymást. A természettudomány képviselői amiatt tartottak az egyházaktól, hogy az egyházak beavatkoznak a tudományba, az egyházaknak viszont később azzal kellett megküzdeniük, hogy a marxisták ki-játszották ellenük a természettudományt.

A differenciálegyenletekben testet öltő természettörvények Isten létének explicit feltételezése nélkül is egyértelműen elkörmányozzák az általuk leírt rendszert. Bár az újkorban ez a deizmusnak, ateizmusnak adott tápot, a mai tudomány számára e tény már teljességgel semleges. A tudomány ugyanis semmilyen módon nem utal Isten nemlétére sem. A differenciálegyenletekben tükröződő szigorú determinizmus egyébként az éremnek csupán egyik oldala. Az alapvető differenciálegyenletek ugyanis variációs elvekből is levezethetők, amelyek viszont célszerűségi, teleologikus értelmezést sugallnak. A variációs elvek legszebb példája a Fermat-elv. Eszerint a fényforrás és bármely megvilágított pont között a fény pályája olyan, hogy a fény a legrövidebb idő alatt juthasson el oda. Természetesen ebben nem kell feltétlenül Isten kezét látnunk, ahogyan a törvény determinisztikus megfogalmazásában sem kell az Isten léte elleni érvet keresnünk.

A mai magyar értelmiség a marxizmus tején nevelkedett. A marxista világmagyarázatban a kommunizmus összeomlása óta nem illik ugyan hinni, de a belőle származó gondolatok, beidegződések, mint afféle hétköznapi hamisságok, ma is népszerűek. – Hogy lehet, hogy XY, neves természettudós létére, vallásosnak mondja magát? – kérdezi tőlem a minap egy kolléga. Sok ember fejében a természeti törvények elfogadása egyet jelent a vallás elutasításával, mintha Isten nem a törvényhozó volna, hanem a naiv mítoszok szeszélyes istene.

Néhány éve egy tiszteletreméltó íróval, egy erkölcsi nagysággal keveredtem vitába, aki azonban – úgy látszik – a tudományt véli szeszélyesnek.

Atomenergia-ellenes cikkében arra célzott, hogy az atomenergiát az örög adta az emberiség kezébe, és ezért nem volna szabad érte nyúlnunk. Válaszomban elmagyaráztam, hogy az atommagjelenségek mind a természethez tartoznak, nélkülük mi, emberek nem is létezhetnénk, és erkölcsi tartalma csak konkrét emberi alkalmazásuknak van. A folytatódó vitában azt a szemrehányást kaptam, hogy ha tudományunkat Isten kikapcsolásával építjük föl, akkor ne csodálkozzunk, ha embertelen következményekre jutunk. Erre azt válaszoltam, hogy a modern kozmológia nem lenne tudomány, ha az isteni teremtésből mint axiómából indulna ki. Az a semleges empirikus alap viszont, amelyen áll, hitelt ad eredményeinek. Így semleges kiindulópontból ismerték fel azt a tényt, hogy a természeti törvények úgy vannak optimalizálva, hogy az ősrobbanást követő fejlődési folyamatban az élet kialakulhasson („antropikus elv”). A semleges, tárgyilagos tudomány így talán magáról a teremtésről mondhat valamit.

A hagyományos materializmus – a dialektikus is! – azt tartja, hogy a világ örök és végtelen, és nehezen küzd meg azzal a tudományos felismeréssel, hogy magának a világegyetemnek is története, tehát kezdete és esetleg vége is van. Nem véletlen, hogy éppen a kozmológiának az értelmezései nem semlegesek vallási szempontból. Nehezen cáfolható ismeretünk szerint mai világunk egy 14 milliárd évvel ezelőtti végbement ősrobbanás eredményeként jött létre. A mai világegyetem galaxisainak csaknem homogén eloszlása és az elektromágneses háttérsugárzás nagy pontosságú izotrópiája arra utal, hogy az ősrobbanás pillanatában a világegyetem anyaga egyetlen pontban összpontosult. Ez ma az általánosan elfogadott felfogás. Úgy vélhetjük tehát, hogy a világ maga az ősrobbanással keletkezett, és az ősrobbanást kézenfekvő teremtésként felfogni.

Van azonban egy alternatív értelmezés is. Eszerint az ősrobbanás előtt az anyag végtelen volt és homogén, és az ősrobbanás ezen ősi közeg minden pontjában egyszerre ment végbe. Ez az interpretáció a teremtés mozzanatát kiküszöbölni látszik. Ha véges (se nem nulla, se nem végtelen) térfogatú lett volna az ősanyag, vagy ha nem szigorúan egyszerre történt volna a robbanás, a ma megfigyelhető világ nem lehetne homogén és izotróp. Tehát ebben a keretben az egyidejűség feltételezése elengedhetetlen. Ám egyidejűleg csak akkor mehetett volna végbe az ősrobbanás minden pontban, ha a robbantó jel végtelenül gyorsan terjedt volna el, ami a véges határsebesség (a fény sebessége) létének ellentmond. Csakhogy a fény sebességének véges és szigorúan állandó volta a fizika épületének legszilárdabb sarokpontja, és az ősrobbanást közvetlenül követő fejlődésnek is nélkülözhetetlen eleme. Ha tehát a fény sebessége az ősrobbanás pillanatában jött létre, az nem kevesebbet jelent, mint hogy a fizika törvényei akkor keletkeztek.

Ez az elképzelés tehát a teremtést nem küszöböli ki, hanem csupán szellemi síkra szorítja vissza. Ám legyen! Ha a teremtést kidobjuk az ajtón, visszajön az ablakon. A két elképzelés között semmilyen mérés, megfigyelés útján nem lehet különbséget tenni, tehát vitatkozni róla tiszta metafizika. A végtelen kezdőállapot elképzelését csupán annak illusztrációjaként vázoltam, hogy komoly tudósok milyen bakugrásokra képesek annak érdekében, hogy a teológiai interpretáció lehetőségét elkerüljék, de hiába.

Térjünk vissza az antropikus elvhez! Ez azt fejezi ki, hogy a fizika törvényeiben szereplő természeti állandók úgy vannak finoman hangolva, hogy a földi élet létrejöttét lehetővé tegyék. Ha bármelyikük értéke kissé más lenne, a földi élet nem jöhetett volna létre, mert a világ fejlődése során valami nagyon másképp alakult volna. Például a csillagokban a szén atommagjai nem alakulhattak volna ki, tehát szerves vegyületek nem keletkezhettek volna. Ez az „elv” szigorúan tapasztalati alapokon nyugszik, és ebben a fogalmazásban nem vonható kétségbe. Ebből kiindulva nehéz kitérni a világ racionális megtervezettségének elképzelése elől, de nem lehetetlen! Hátha sok világ van, és a miénket csupán az tünteti ki, hogy a fizikai törvények lehetővé teszik a fejlett értelmű élőlények kialakulását? Fölöttébb tudományos, nemde? Csak Occam borotvája meg ne vágja a kiötlőjét! Így bonyolódnak az ateista tudósok a metafizikába, csak hogy a céltudatos teremtőnek még a gondolatát is elhessegessek.

A világnak a marxizmus szerinti „anyagi egysége”, amelynek végső alapja a fizikában az elemi építőkövek rendszere, ma inkább szellemi egységnek látszik. Talán Heisenberg fejezte ki először, hogy a szimmetriaelvek azok a végső entitások, amelyekből a fizika egészét ki lehet bontani: a részecskék rendszere, kölcsönhatásuk és mozgásuk törvényei is kikövetkeztethetők belőlük. A részecskefizika egyik nagy öregje, Antonio Zichichi úgy látja, hogy a természet fejlődését egy „alapvető logika” irányítja, amely elképzelhetetlen alkotó, szerző nélkül. E szerzőt a teológia tanulmányozza.

A teológia elválaszthatatlan az ősi bölcselkedéstől, és a több részre hasadt tudománynak is egyik legősibb ága, amelyet a kommunizmus idején a tudomány kitagadott. Gaál Botond, főleg éppen a fizika teológiai aspektusainak tanulmányozásával, sokat tett azért, hogy a tékozló apa visszafogadja a fiát.

Ezzel a kis írással neki tisztelgek.

Péter Katalin:

GONDOSKODÓ APÁK A 16–17. SZÁZADI MAGYARORSZÁGON

Gaál Botond igen sokoldalú ember. Születésnapján sokféle témával lehet köszönteni. Én azt a megoldást választottam, hogy legfeltűnőbb emberi tulajdonságára, rendkívül tevékeny és odaadó apai szeretetére utaló szöveget küldjek neki.

Az én tudományterületemen, a kora újkor kutatásában a gondoskodó apa témája nem gyakran fordul elő.¹ A helyzet ilyenét állásának vannak ideológiai és gyakorlati okai. Az ideológia szerint a 16–17. század, különösen a Magyarország körüli térségben, az apai túlhatalom kora volt; a gyerek az anya hatáskörébe tartozott. Praktikus okokból pedig ez a hiány a források hiányán múlik. Magyarországon aránylag kevés magántermészetű irat maradt fenn; különösen kevés szól a családi életről. Mindennek ellenére vannak világos jelei az apai gondoskodás működésének.

Sok aprólékos adat összegereblyézése helyett azonban itt inkább három olyan személyiségről írok, aki az élet minden területén igen tevékeny volt. Ráadásul részint nagy aktivitásuk miatt, részint azért, mert családjuk különös figyelemmel őrizte az írott dokumentumokat, sok forrás maradt utánuk. Mindhárman viselték az ország első méltóságát, a nádorságot, és – minden közéleti elfoglaltságuk ellenére – mindhárman igen nagy figyelmet fordítottak a gyerekeikre. Ketten közülük, akik unokáik születését megélték, mint apák és mint nagyapák egyaránt rendkívüli módon viselkedtek. Helyesebben: úgy tűnik, rendkívüliek voltak, de lehet, hogy a gyerekek ügyében gyakorolt magatartásuk szokatlanságát állítva tévedek. Egyelőre nincs általános, tényekből előállított képünk. A férfiak részvétele a gyerekek gondozásában lehetett akár

1 A téma elhanyagolt voltát jól érzékelteti az, hogy két kifejezetten idevágó folyóirat, a *Journal of Family History* és a *Journal for the History of Childhood and Youth* online böngészhető évfolyamaiban egy tanulmányt sem találtam a 18. század előtti apai gondoskodásról.

a kortársak általános elvárása is: tudok például olyan falusi jobbágy ember-ről, Sente Pálnak hívták (?–1627 után), aki Istók nevű unokájához a 17. század elején gyógyító asszonyt hívott.

Az alább bemutatandó apák, illetve nagyapák, Nádasdy Tamás (1498–1562), Thurzó György (1567–1616) és Esterházy Miklós (1583–1645) Sente Pál társadalmi státusától nagyon messze álltak.² Vagy mágnásnak születtek, vagy királyi adományból fiatalon mágnások lettek. Nem hiszem azonban, hogy társadalmi elhelyezkedésükre különös figyelmet kellene fordítani. Az az érzésem, hogy bármilyenek voltak is a társadalmi elvárások, a gyerekek körüli feladatokat a férfiak egyéni adottságaik szerint kezelték, ahogyan a nők is egyéni adottságaiknak megfelelően viselkedtek, viselkednek az anya szerepében.

Nádasdy Tamás egyetlen fiának jelenére és jövőjére egyaránt gondolt. Még babakocsiban sétáltatták Ferkót, amikor apja már arról írt haza, hogy legyen a kislíú sokat a napon. Úgy erősödik meg a szeme, és erős szemével majd messziről látja a kopják hegyét a csatatéren. Valamivel később Nádasdy nagy láda játékot küldött haza azért, hogy mindig legyen otthon valami, amiből érkezésekor, ha előzőleg nem volt ideje vásárolni, ajándékot adhat a kislíúnak. És megtanította az emberi kapcsolatok kölcsönösségére: Ferkó kért valamit éppen távollévő apjától, Nádasdy beszerezte, de megüzente a feleségével, máskor nem vesz semmit, ha a gyerek nem saját kezű levélben kéri vagy legalább a kézjegyét nem teszi rá a levélre. A kislíú akkor öt éves volt. Nyilván apja büszkesége. Valószínűleg akkortájt vitte Nádasdy Tamás Nádasdy Ferencet először egyedül, az anyja nélkül Bécsbe. Bevezette az udvarba, ahol ő fiatal kora óta könnyedén, nagy társasági sikerek közepette forgott. Két évvel később halt meg. Ferkót az anyja, Kanizsay Orsolya nevelte fel úgy, hogy erős szeme tényleg a hasznára vált: Nádasdy Ferencből Európa-szerte ismert hadvezér lett.

2 Hárman együtt tudtommal itt szerepelnek először. Mint nagyméltóságú urak és politikusok azonban a saját korukról szóló történetekben rendszerint benne vannak. Gyerekeikhez fűződő viszonyukról családi levelezésükből tájékozódtam. Az anyag, amelynek zöme a Magyar Országos Levéltár E szekciójában található, jórészt kiadatlan, esetleg itt-ott elszór-tan jelentek meg darabjai. A nagyobb egységekbe gyűjtött kiadásokat sorolom fel: KÁROLYI Á. – SZALAY J. (szerk.): *Nádasdy Tamás nádor családi levelezése*, Akadémia, Budapest, 1882; VIDA T. (szerk.): *Szerelmes Orsikám. A Nádasdyak és Szegedi Körös Gáspár levelezése* (utószó: Gryneus T., ford.: Vida T.), Szépirodalmi, Budapest, 1988; *Bethlenfalvi gróf Thurzó György levelei nejéhez I–II*, Zichy Edmund megbízásából, Athenaeum, Budapest, 1876; *Esterházy Miklós levelei Nyáry Krisztinához*, in: *Történelmi Tár* 1/1 (1900), 16–60; *Történelmi Tár* 2/3 (1901), 264–295.

Thurzó György két kisleányt korán elveszített. 1598-ban született Imre, akit sikerült neki és második feleségének, Czobor Erzsébetnek megtartania. Imricskó lett a beceneve, okos volt, és valamennyi róla fennmaradt utalás arról beszél, hogy nagyon jó megjelenésű. Minden logika szerint neki kellett volna a régóta fiúra vágyó apa kedvencének helyzetébe kerülnie. Nem így történt. Thurzó már Imre születése előtt is sokat foglalkozott a lányaival, de a Babuskának, Borbálkának, Borissenkának becézett Borbála volt a kedvence. Amikor Imricskó megszületett, magasztos hangú levélben dicsőítette érte Istent, de lányaival szemben nem változott meg a magatartása; a fiú iránt nem érdeklődött többet, mint irántuk. És Babuska maradt a kedvence.

Az ő gyerekkoráról sokat tudunk, mert Czobor Erzsébet szívesen utazgatott az anyjával. A gyerekeket gyakran apjukkal hagyta otthon. Még betegen is rá merte bízni őket. „Leányink is mindenik jobban és könnyebben vagyon” – számolt be egy ilyen helyzetben a gyerekek állapotáról Thurzó a feleségének. Majd a másfél éves Babuskáról szólva hozzátette: „Az kicsiny főképpen nagyon jól vagyon, eléggé játszottam ma vele.” Másnap felesége révén üzent az anyósának, jöjjön, mert Borbálka már meggyógyult, úgyhogy nyugodtan „multhat vele.” Felesége pedig ezt a hírt kapta Thurzó Györgytől: „Borissenkát kedvedért megcsókolgattam.”

Esterházy Miklósnál talán az a legsajátosabb, hogy már születésük előtt foglalkozott a gyerekeivel. Feleségéhez írt leveleiben „kis rokon”, „új vendég” volt a magzatok neve. Állandóan érdeklődött felőlük, hozzászólt a várható születésükről folyó vitákhoz. Mozgásra, levegőzésre buzdította feleségét, Nyáry Krisztinát az „új vendég” kedvéért.³ Egyik alkalommal, nehogy a várandós asszony legyöngüljön, egyházi felmentést kért neki a böjt étkezési tilalmai alól. Az ő kedvence egyik kisleány volt, Palkó, akiből felnőtten ugyancsak nádor lett. Mint gyerek rendkívül közel állt az apjához. Amikor Nyáry Krisztina meghalt, Esterházy pedig végtelen gyászában szobájába zárkózva hangosan jajgatott, az udvar rémült nőtagjai a kisleányt küldték be hozzá. Esterházy előbb nem törődött vele, aztán Palkó egyik gyerekes kérdésére elmosolyodott. Lassan magához tért.

Esterházy Miklós életében a gyerekei mindennél fontosabbak voltak. Betegségük esetén a legegésőbb tanácskozásokról is hazarohant Bécsből vagy Pozsonyból. A legfeltűnőbb mégis talán az, hogy nagyon szívesen töltötte velük az idejét. Együtt jártak nyaralni, és egyik vagy másik gyereket a nádor gyakran vitte magával utazásra, az otthon lévőkkel pedig a távolból is foglal-

3 Első feleségéhez, Dersfi Orsolyához írt levelei nem maradtak fenn.

kozott. Egyszer így írt haza a menyének, akire a gyerekeket bízta: „Az apróknak s magatoknak is jó egészségben való létét, és a kis Ferkócskának is meggyógyulását örömet értem. Ami pedig az én kis unokáskámot illeti, úgy értem, hogy valami apró vörös fakadékcokkák vannak az álla alatt, ki nem árthatna, úgy gondolom, neki. Mindazáltal közölni köll azt is a doktorral.”

Az apai szeretet jelei tehát kétségtelenül megvoltak a 16–17. században is. A nádorokról szóló elbeszélés végére mégis idekíváncozik az a tény, miszerint ők alapvetően különböző státusú segítők közreműködésével gondoskodtak a gyerekeikről. Ma is nyilván vannak szolgaszemélyzettel gazdag háztartások. Értelmiségi apáknak viszont saját érzelmi, értelmi és testi energiákat kell a gyerekek érdekében mozgósítaniuk. Úgy, ahogy ez Gaál Botond családi életében is látható.

Sándor Balázs:

HITVALLÁSOS ELKÖTELEZŐDÉS KÁLVINNÁL ÉS MA

1. A probléma ma

Napjainkban a hagyományos vallásosság átalakulóban van. Ez tág teret biztosít az egymással ellentétes értékeléseknek. Hallunk arról, hogy eltemeti az egyház saját tradicionális bázisát, amit természetesen igazol az egyházi temetések számának folyamatos csökkenése. Ez a statisztika azonban csak a jelenség egyik oldalát emeli ki. Mert ott a nekünk sokkal hízelgőbb és az általunk gyakrabban s hangzatosabban emlegetett „spirituális megatrend”, a növekvő érdeklődés a vallások iránt, amibe ugyan belekeverednek mind az új vallási mozgalmak képviselői, mind a „hiszek a magam módján” szlogent valló lelki ínyencek is. Hogy néz ki mégis természetesen a helyzet? 1991-től 2008-ra azoknak az aránya, akik a „mindig is hívő voltam” kategóriába sorolták magukat, 53%-ról 39%-ra csökkent, míg ugyanebben az időszakban a „megtért” kategóriában 7%-ról 12%-ra nőtt a magyar lakosság aránya. Mindeközben a „hitehagyott”-ak száma nem változott, a „sosem volt hívő”-k aránya 20%-ról 24%-ra nőtt, s a nem válaszolók száma is 8%-ról 13%-ra emelkedett.¹

Mit jelent ez? Azt, hogy nem lehet csak a tradícióból élni. Azt, hogy tudnunk kell integrálni a gyülekezeteinkbe érkező új tagokat. Hogy hogyan tudjuk ezt megtenni, arra jó példát ad a reformáció spirituális reneszánsza.

2. Genf Kálvin megérkezésekor – a probléma akkor

Kálvin 1536. július 13-án Genfben érkezve azt tapasztalta, hogy Farel igehirdetésének hatására már kidobálták a templomból a bálványszobrokat, képeket, elvetették az evangéliumot eltakaró emberi hagyományokat; már

¹ Lásd GÉRE CZ: *Átalakuló vallásosság*, forrás: www.tarki.hu/hu/news/2009/kitekint/20090410.html.

elűzték a püspököt, elfordultak a katolikus hierarchiától – tehát csatlakoztak a reformációhoz. Viszont a gyakorlatban nem tudták, mit kell tenniük. Azt hitték, az élet ugyanúgy mehet tovább, mint eddig, csak a templomban másik „pap” vezeti a megváltozott szertartásokat. Farel nagy kérdése az volt, hogy hogyan lehet élővé és hatóvá tenni az evangéliumot a genfi polgárok hétköznapi életében is. Ehhez kért segítséget a városba egyetlen éjszakára érkező Kálvintól, akinek májusban jelent meg Baselben csodálatos kézikönyve a Biblia olvasásához, megértéséhez és útmutatásának megéléséhez – hiszen az *Institutio* ezért született meg, nem pedig azért, hogy dogmatikai összefoglaló mű legyen.

A gyakorlati kérdés tehát hasonló volt Genfben 1536-ban, mint Magyarországon 2011-ben: Hogyan lehet a lelki dolgok iránt érdeklődőket elkötelezni Krisztus ügyének?

3. Kálvinék stratégiája

A genfi lelkészek összeültek és kidolgoztak egy programot, amit jóváhagyás végett a Városi Tanács elé terjesztettek 1537 januárjában. Ez a tervezet a következőket tartalmazta: minden vasárnap legyen úrvacsoraosztás, énekeljenek zsoltárokat az istentiszteleten, a város polgárai tegyenek egységesen hitvallást és kötelezzék el magukat a Krisztus ügye mellett, az egyház ügyeinek intézésére állítsanak fel presbitériumot, az egyházfegyelmet a presbitérium gyakorolja, ne a Városi Tanács, szülessen új házasságiog a családi élet megtisztításáért, a gyermekek oktatása és hitre nevelése érdekében iskolák létesítése. A kérések nagy részét a Tanács elutasította (évente négy úrvacsoraosztást engedélyeztek, presbitériumról szó sem lehetett...), de a Hitvallás letételét, és ezzel az elkötelezést a reformok mellett megengedték, sőt törvénybe iktatták!

Ehhez a hitvallástételhez készült az 1536. évi Genfi Hitvallás. Ebben az egyházzól a 18. tételben a következőket olvassuk:

„Arról ismerszik meg Jézus Krisztus egyháza, hogy tisztán és hűségesen hirdetik, hallgatják és megtartják az ő Szent Evangéliumát; hogy helyesen szolgáltatják ki a szentségeket, még akkor is, ha vannak tökéletlenségek és hibák, hiszen emberek közt mindig lesznek ilyenek. Azt a helyet viszont nem tekintjük Egyháznak, ahol nem hirdetik, nem hallgatják, és nem tartják meg az Igét.”

Nem elég tehát hűségesen hirdetni az evangéliumot, sőt még a hallgatás is kevés – meg is kell élni az evangéliumot!

Ennek a hitvallásnak a legnagyobb visszhangot kiváltó tétele, a 19. tétel az egyházfegyelemről szól:

„Mivel mindig vannak olyanok, akik Istent és az ő szent beszédét ócsárolják, és nem használ nekik sem megrovás, sem intés, sem fedés, és mindent megtesznek a nagyobb büntetésért, szent és üdvösdolognak tartjuk a hívek között az exkommunikációt, mint fegyelmezési szabályt, melyet bölcsen rendelt el a mi Urunk. Azért, hogy a gonoszok ne rontsák meg kárhuzatos beszédükkel a jókat, és ne káromolják a mi Urunkat, és hogy szegényünkben bánják meg bűneiket. Ezért úgy véljük, célszerű, hogy kellő figyelmeztetés után, ha nem tér jobb belátásra, minden közismert bálványimádót, káromkodót, gyilkost, útonállót, hamis tanút, lázítót, veszekedőt, becsmérőt, verekedőt, iszákost, pazarlót zárjanak ki a hívek közösségéből mindaddig, míg meg nem bánja bűnét.”

A középkor hagyományos népegyházi keretében csak az eretnekeket, boszorkányokat, varázslókat taszították ki az egyházból. A Szentírás alapján viszont a reformációnak ez a hitvallása előírja az erkölcstelen életet élők kizárását is. Ez Genfben óriási felháborodást keltett. Sokan nem tették le a hitvallást. A város kettészakadt: „esküt tettek”-re és „esküt nem tettek”-re. A helyzet a nyilvános magyarázatok, személyes beszélgetések és intések után sem változott. Ebben a helyzetben a genfi lelkészek úgy döntöttek, hogy nem adnak úrvacsorát 1538 húsvétján azoknak, akik nem tették le a hitvallást. A helyzetet bonyolította a Városi Tanács döntése a berni minta, azaz lutheránus módon való úrvacsoraosztásról. A folytatást ismerjük: Kálvinékat 1538. április 23-án száműzték a városból.

4. Elköteleződés Genfben

Amikor 1541. szeptember 13-án Kálvin visszatért Genfbe, feltételül szabta az új Egyházalkotmány jóváhagyását, amely az egyházi ügyekben függetlenséget biztosított a gyülekezetnek. A nagy áttörést működésében mégis az jelentette, amikor 1555-ben Ami Berthelier, a libertinusok vezetője és barátai elhagyták a várost, miután Kálvin megtagadta tőlük az úrvacsorát. Ettől

kezdve nem volt ellenfele a Városi Tanácsban, ahová azok kerültek be, akik elkötelezettek voltak a reformáció mellett.

Hogy mennyit jelent az elkötelezettség, azt jól mutatja az, hogy 1555 előtt egymást követték az egyházat lejárató viták és perek, ezek közül a két legnevezetesebb: Bolsec Jeromos pere 1551-ben, és Szervét Mihály pere 1553-ban. 1555 után, amikor elhallgattak ezek a hangok és megszűntek a zaklatások, látványosan haladt előrébb a reformáció ügye: 1556-ban Kálvin a szegénység leküzdésére kórházat, árvaházat, szegényházat alapít, és mértékletes kamatgazdálkodást javasol. 1559-ben megnyitják a közép- és főiskolát, ahol legmagasabb szinten a teológiai képzés folyt. Később megindult a jogi és az orvosi oktatás is – így egyetemmé bővült az akadémia, aminek első rektora Theodor de Béza, Kálvin utódja és első életrajzírója volt. Kálvin halálakor 1500 diákja volt a Teológiának.

5. Elköteleződés ma Magyarországon

A közös hitvallástétel a gyülekezetté formálódás alapélményét adja. A közös hitvalláshoz – azaz egy vallási közösséghez – való tartozás felvállalása mindig az odaszánás magasabb szintjét követeli meg, mint az abba való beleszületés és felnövekedés természetes állapota. Gondoljuk mi is újra a mi elköteleződésünket Krisztushoz, egyházunkhoz, gyülekezetünkhöz! Mert mindenki, aki hisz Istenben, előbb-utóbb szembesül azzal, hogy akár rákérdeznek a hitére, akár nem, neki, ha hűséges akar maradni meggyőződéséhez, meg kell azt vallania.

Egy-egy ilyen hitvallás számadás is a mi hitbéli állapotunkról. Szembesít minket Isten iránti elkötelezettségünk mértékével. Az egyén szintjén egy hitvallás többnyire feltételezi a szív és a száj összhangját. A közösség tekintetében már bonyolultabb a helyzet. A népegyházi keretben előjönnek az automatizmusok, a megszokás – igaz, nemcsak a gyülekezetnél, hanem az egyes keresztyén embernél is. Klasszikus példa erre a kisgyermek, aki anélkül, hogy értené, mondja a hitvallást. A „szolgáló egyház” idejében felerősödött a külső elvárásnak való megfelelés tendenciája – ez szintén befolyásolja a hitvallástételt. Erre szembetűnő párhuzamot nyújt a konfirmáló, majd a gyülekezetből eltűnő fiatalok hitvallástétele. Viszont nem csak megszokásból vagy megalkuvásból lehet a hitet megvallani – sőt, így nem is érdemes –, hanem meg lehet ezt tenni szívből is, egy hitvalló élet megnyilvánulásaként.

Ezen érdemes elgondolkoznunk most, mert az új liturgiában tervbe van véve, hogy minden istentiszteleten hangozzék el az apostoli hitvallás. Hogy

ez a gyülekezetünk tagjainak ne csak a templomban eltöltendő időkeretét növelje, fel kell készülnünk nekünk is, és fel kell készítenünk a ránk bízottakat is arra, hogy őszinte hitvallókká váljunk. Segítsen minket ebben az életet átformáló Isten!

6. Teológiai fogalmaink bibliai és ógyházi háttere

A tisztánlátás érdekében elengedhetetlen, hogy a természetesnek ható alapfogalmak bibliai és ógyházi hátterükben is bemutatásra kerüljenek, ha másért nem, akkor pusztán a Kálvinnal és a reformáció korával megtalálható közös nevező megtalálása érdekében. Így talán elkerülhetővé válik, hogy úgy használunk a Bibliában is előforduló kifejezéseket egy ötszáz évvel korábbi esemény és motiváció leírására, hogy nem is azt értjük alatta, amit eleink annakidején.

HIT

„A hit pedig a remélt dolgokban való bizalom, és a nem látható dolgok létéről való meggyőződés... Hit nélkül pedig senki sem lehet kedves Isten előtt, mert aki az Istent keresi, annak hinnie kell, hogy ő van; és megjutalmazza azokat, akik őt keresik.”
(Zsid 11,1.6.)

A hit *mindig ugyanaz* – mert Istentől jön és Istenhez vezet, aki változhatatlan.
A hit istenhez igazodik.

„Gergely abba azt mondta, hogy a következő három dolgot követeli meg az Isten minden megkeresztelt embertől: a lélektől igaz hitet, a nyelvtől igazságot, a testtől pedig józan mértéket.”²

„Euprepiosz abba mondta: Legyél bensődben meggyőződve arról, hogy az Isten hűséges és hatalmas, és higgyél benne, és részese leszel javainak. Ha pedig kishitű vagy, nem hiszel. És mivel mindannyian hisszük, hogy Ő hatalmas, éppúgy hisszük azt is, hogy neki minden lehetséges. De higgyél benne egészen személyes ügyeidben is, mert Ő veled is csodákat tesz.”³

2 Szent öregek könyve – *Apothegmata Patrum* (fordította: Baán István), Budapest, Bizantinológiai Intézet Alapítvány, 2001, 174.

3 i. m., 218.

„Egy testvér megkérdezte Poimén abbát: Mi a hit? És az öreg azt mondta: A hit azt jelenti: alázatosságban élni és irgalmasságot gyakorolni.”⁴

„Ismét Szünklétiké amma mondta: Ha egy kolostorban vagy, ne váltoasd a helyet, mert nagy kárt fogsz szenvedni! Hiszen ahogy a tojásait otthagyo madár élettelené és terméketlenné teszi azokat, úgy hül ki és pusztul el annak a szerzetesnek vagy szüznek a hite, aki egyik helyről a másikra megy.”⁵

„Az emberek legtöbb alkotását a hit hozta létre. (Jn 5,24; Jn 3,18)”⁶

„Ez a fogalom hit egy elnevezés, de kettőre osztható. A hit egyik formája a dogmatikus, amely a lélek beleegyezését jelenti valamibe, és könnyít a lelken... A hit másik formája, amelyet Krisztus ajándékoz a kegyelem révén. (1Kor 12,8) ... Ez tehát a Lélektől kegyelemként adott hit, amelyik nemcsak dogmatikus, de az emberét meghaladó erejű is. (Mt 17,20; Mk 11,23)”⁷

„Valljuk, hogy hit által jutunk Isten ránk kiáradó kegyelmének ily nagy kincseihez és gazdagságához, úgy, hogy feltétlen bizalommal és szívbeli bizonyossággal hisszük az Evangélium ígérését és elfogadjuk Jézus Krisztust, amint megjeleníti az Atya és leírja Isten ígéje.”⁸

HITVALLÁS

„Mert szívvel hiszünk, hogy megigazuljunk, és szájjal teszünk vallást, hogy üdvözüljünk.” (Róm 10,10)

„Aki tehát vallást tesz rólam az emberek előtt, arról majd én is vallást teszek mennyei Atyám előtt, aki pedig megtagad engem az

4 i. m., 643.

5 i. m., 897.

6 JERUZSÁLEMI KÜRILLOSZ: *Prokatekézis: V. Katekézis – A hitről*, 3. szakasz, in: Vanyó, L. (szerk.): *Jeruzsálemi Szent Kürillosz összes művei (Ókeresztény írók 19)*, Budapest, Szent István Társulat, 2006, 84.

7 i. m., 10–11. szakasz (88–89. oldal).

8 KÁLVIN: *Genfi Hitvallás*, 11. tétel: Hit.

emberek előtt, azt majd én is megtagadom mennyei Atyám előtt.”
(Mt 10,32–33)

*„Általa vigyük Isten elé a dicsőítés áldozatát mindenkor, azaz ne-
véről vallást tévő ajkaink gyümölcsét.”* (Zsid 13,15)

A hitvallás *mindig más* – mert a kortársakhoz, a környezetünkhöz igazodik, a hitvallási helyzettől függ a fő hangsúlya, de a tartalma mindig a hit, ezért az állandó, csak a külső formája más.

A hitvallás a helyzethez igazodik.

*„Fogadjátok be, gyermekeim, a Szümbolonnak nevezett hitsza-
bályt. És amikor befogadjátok, véssétek szívetekbe, s minden nap,
nyugovóra térvén és mielőtt bármibe is fogtok, mondjátok el, hogy
Hitvallásotokkal erősítsétek meg magatokat. A Hitvallást nem az
olvasás, hanem az újbóli megfontolás végett írták. Hogy a felejtés
véletlenül el ne törölje, amit a gondviselés adott, a ti könyvetek az
emlékezet legyen. Azt higgyétek, amit majd hallotok, és amit már
hisztek, a nyelv is vallja meg. Az Apostol ugyanis azt mondja:
»A szívvel hiszünk az igazságra, szájjal teszünk pedig vallást az
üdvösségre.« A Hitvallás az, aminek megfontolására és megval-
lására készültök. A kijelentések, amiket hallottatok, szétszórtan
megtalálhatók a Szentírásban, innen azonban összegyűjtötték
és egybeszerkesztették azokat, nehogy elfáradjon a lomha embe-
ri emlékezet, s így mindenki elmondhassa és jól megjegyezhesse,
amit hisz.”⁹*

ELKÖTELEZŐDÉS

*„Szenteljétek oda magatokat, és legyetek szentek, mert én, az ÚR,
vagyok a ti Istenetek. Tartsátok meg rendelkezéseimet, és teljesít-
sétek azokat! Én, az ÚR, szentellek meg titeket.”* (3Móz 20,7–8)

*„Tagjaitokat se adjátok oda a bűn szolgálatára, hogy a gonoszság
fegyvereivé legyetek. Hanem adjátok oda magatokat az Istennek,*

⁹ AUGUSTINUS: *Beszéd a Hitvallásról hitjelölteknek* (Fordította: Heidl György), in: Szent Ágoston. A hit és a hitvallás. Három előadás, Kolozsvár, Koinónia, 1999, 105.

mint akik a halálból életre keltetek. Tagjaitokat is adjátok át az igazság fegyvereiként az Istennek.” (Róm 6,13)

„Az Isten irgalmára kérlek tehát titeket, testvéreim, hogy okos istentiszteletként szánjátok oda testeteket élő és szent áldozatul, amely tetszik az Istennek; és ne igazodjatok e világhoz, hanem változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek: mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes.”

(Róm 12,1–2)

Az elköteleződés mindig olyan mint amilyenek mi vagyunk – mert mi magunkat visszük benne az Úr elé, örömben, bánatban, hittel, kétellyel, féltéken, bátran...

Az elköteleződésben a mi hitbeli állapotunk nyer kifejeződést.

„Önmagukat csalják meg, akik azt gondolják, hogy a Krisztusban rejlő cél eléréséhez elég az is, ha szívükkel hisznek megigazulásukra anélkül, hogy ajkukkal is megvallanák üdvösségükre. Sőt, azt lehet mondani, hogy többet jelent a szavakkal kifejezett tisztelet annak a részéről, akinek szíve távol van az Istentől, mint azé, aki szívében tiszteli ugyan Istent, ajka azonban nem vallja meg üdvösségére.”¹⁰

„Hogy milyen is a tanúságtétel, illetve hogy mily nagy bizalmat vált ki belőlünk Isten felé, most megtudhatjuk. A szentekben van bizonyos becsvágy, viszonzni akarják azokat a jótéteményeket, amelyekben Isten részesítette őket, ezért kutatják, mit tehetnének az Úrnak viszonzásul mindazért, amit Tőle kaptak. De semmi más olyat nem találnak, amit egy jószándékú ember legalább némileg egyenértékű viszonzásként adhatna Istennek a jótéteményekért, csakis a tanúságtételben vállalt halált. A 116. zsoltárban ez kérdés formájában a következőképpen van megfogalmazva: »Mit fizessek az Úrnak a sok jóért, amit velem tett?« (Zsolt 116,12) Azután következik a felelet a beszélő kérdésére, hogy mit is adjon viszonzásul az Úrnak a kapott jótéteményekért, vagyis: »A szabadulásért föl-

10 ÓRIGENÉSZ: A vértanúságról, 5. szakasz, in: Vanyó, L. (szerk.): Órigenész az imádságról és a vértanúságról (Ókeresztény írók 14), Budapest, Szent István Társulat, 1997, 169.

emelem a poharat [LXX: »Veszem az üdvösség kelyhét«, és az ŪR nevét hirdetem.« (Zsolt 116,13) Az üdvösség kelyhe a vértanúság szokásos kifejezése, amelyet az Evangéliumban is megtalálunk. Amikor ugyanis azok a tanítványok, akik nagyobb megtiszteltetésre törekedtek, azzal a kívánsággal álltak elő, hogy Jézus jobbján, illetve balján ülhessenek majd országában, az Ūr megkérdezte tőlük: »Ki tudjátok-e inni azt a kelyhet, amelyet majd én kiiszom?« (Mt 20,21) A kehely alatt akkor a vértanúságot értette, ahogy ebből is kiderül: »Atyám, ha lehetséges, vedd el tőlem ezt a poharat; mindazáltal ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem amint te.« (Mk 14,36; Mt 26,39) Sőt, azt is tudjuk, hogy aki kiissza azt a kelyhet, amelyet Jézus kiürített, az majd a királyok királya mellett fog ülni, vele együtt fog uralkodni és ítélni. Ezt jelenti tehát az üdvösség kelyhe kifejezés, aki ezt veszi, az az Ūr nevét hívja segítségül, aki pedig segítségül hívja az Ūr nevét, az üdvözülni fog. (Jóel 2,32; ApCsel 2,21; Róm 10,13)¹¹

11 ÓRIGENÉSZ: A vértanúságról, 28. szakasz, in: i. m., 190–191.

Schöner Alfréd:

EGYMÁST FORMÁLÓ KÖLCSÖNHATÁSOK
A 18. SZÁZADI REFORMÁTUS ÉS ZSIDÓ KÉZIRATOS
KÖNYVEK KÉPI VILÁGÁNAK SZIMBÓLUMAIBAN*

A csontváz képében megjelenő halál középkori hagyományokra vezethető vissza. Többek között ezt láthatjuk az *ars moriendi* ábrázolásokon.¹ Természetesen nemcsak közismert alkotásokon, hanem azoknak helyi, partikuláris megnyilvánulásaiban is előjön e motívum. A sok híres mű közül hadd emeljük ki az Avicenna *Kánonjának* negyedik könyvében levő kódex-illusztrációt, ahol már a 11. században így ábrázolták az elmúlást.² A csontváz mindig más és más motívumot hordoz. Megjelenhet mint nagy kaszás, lőhet nyilat íjjal, elvághatja karddal az élet fonalát, s karddal szórhatja a halál méregcseppjét is.

A csontváz ábrázolása egyértelműen nemzetközi, így azon sem csodálkozhatunk, hogy a motívum a történelmi Magyarország területén a különböző egyházak, illetve felekezetek művészetében, kódex művészetében szintén megjelenik. A hasonló kompozíciós megoldások, s a téma közös gyö-

* A témáról először a nyolcvanas években tanítottam, illetve publikáltam, lásd a parallelizmust vizsgáló dolgozatot: SCHÖNER, A.: *A csontváz a halál képzetében*, Confessio, 1982, 114–118. Az itt közölt írás ennek, illetve a szerző *Adalék a „csontváz-motívum” variánsokhoz* című dolgozatának némileg átdolgozott és kiegészített változata, megjelent in: Magyar Zsidó Szemle, 2005, 179–185

1 Az *ars moriendi* témájának rendkívül gazdag bibliográfiájából kiemelem elektronikus úton is elérhető tájékoztató anyagként: MIRROR, L. (ed.): *Upon my husband's death: widows in the literature and histories of medieval Europe*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992. (= 3D Studies in medieval and early modern civilization), lásd még: <http://www.the-orb.net/bibliographies/deathbib.html>.

2 Avicenna (Ibn Sina), az *al-Shaykh al-Rais*: „A Bölcsék vezére”, arabul *Abu Ali Husain ibn-e Abdollah Ebn-e Sina-e Balkhi*, röviden *Pur-Sina*, ill. *Ebn-e Sina* perzsa orvos, filozófus volt (i. u. 980–1037).

kere metszetes előképek ismeretét feltételezi, amely bejárhatta az országot Nagykanizsától Budán át Kecskemétiig, vagy talán az ország keleti széléig.

Kutatásaink tárgya most két – egy *református* és egy *zsidó* –, a 18. századból származó kéziratok könyv, amelyekben a halál csontváz képében jelenik meg.³

1. A kecskeméti anyakönyv

A Kecskeméti Református Egyházközséget, amely a török korban a hódolt-sági terület legnagyobb református gyülekezete volt, az 1560-as években alapítják.⁴ Első anyakönyve, amely a Kecskeméti Református Gyűjteményben található, 1712-ből származik; a kötet egyben *historia domus* is. Amíg az első anyakönyv jellemzője az események és a bejegyzések rendszertelen jellege, addig a vizsgálódásunk középpontjában álló második – 918 számozott oldalt magába foglaló – anyakönyv immár a rendszeresség jegyeit viseli. Nem véletlenül, hiszen a könyv írásának idején két kiváló személyiség – Vég Veresmarti Sámuel és Göböl Gáspár – munkássága mély nyomot hagyott a helyi közösség szellemi és vallási életében. Sírjuk ma is megtalálható.

Az anyakönyv bevezető oldalán az alábbi kortörténeti bejegyzést olvashatjuk:

„Az Úrnak nevében

Minthogy az 1777-ik Esztendő Ebben a Kecskeméti Reformata Ekklesiában nevezetes változást tett, úgy hogy (a 'mi a' Reformationnak é Városában való elterjesztésétől fogva nem tapasztaltatott) mind a két rendes Tiszteletes Prédikátorok az Oskola T. Rectorával edgyütt ezen Szent Ekklesiában való helyekben ujjak hivattattnak, é mellett az első Matricula is nagyobb részentbe tölt illendőnek, sőt szükségesnek ítélte a 'Szent

3 A második világháború előtt a vonatkozó, zsidó témájú, de magyar nyelvű szakirodalomból kiemeljük: MUNKÁCSI, E.: *Miniatúraművészet Itália könyvtáraiban* [h. és é. n.]. Az ismert angol nyelvű, főleg a *Jewish Art* évkönyveiben megjelent írásokon kívül hadd emeljünk ki a héber nyelvű dolgozatokból két alkotást: NÁRKISZ, B.: *Kitvej jád ivrijim mecujárim*, (Új kiadás) Jerusálajim, 1997; DAVIDOVITCH, D.: *Háketuvá Beiturim*, New York – Jerusaleim [é. n.].

4 A Kecskeméti Református Egyházközség történetéről lásd: KECSKEMÉTI SELYMES JÁNOS: *Sárospatoki Füzetek 1858–59*.

*Ekklesiának hűséges Curátora Nemes és Nemzetes Vzlő Idősbbs
Sárközy Pál Úr ezen Ujj Matriculát készítetttni a Melyben is az
ujjonnan hozatott Prédikátorok Vég Veresmarti Sámuel és Göböl
Gáspár kezdik feljegyezni Neveiket.*

N° 1° a Születetteknek
N° 2° az Ujj Házásoknak
N° 3° Megholtaknak
Ab Anni 1777 Mensis Áprily Die 23.a ⁵

Az anyakönyvet tehát 1777-ben kezdték írni. Az első részben, az újszülöttekre utalva, a következő latin kifejezést találjuk: „*Nomina Bapbapatorum*”, s ilyen cím alatt 1790-ig vezették a könyvet. Egy esztendővel később a latin szóhasználatot egészen 1802-ig már magyar nyelvű szöveg váltja fel: „*Kereszteltettek Neveik*”. Az ortográfia alapján megállapíthatjuk, hogy mindkét szöveget azonos kéz írta. A keresztelés szertartását ábrázoló kompozíciót 1781-ben készítette el a művész. A kép alatt, amely a bejegyzések előtt található, egy újszövetségi idézetet olvashatunk:

*„El menvén tanítsatok minden népeket meg keresztelvén őket
Atyának Fiúnak és Szent Léleknek nevében...” (Máté XXVIII. 19.)*

A könyv második szerkezeti egysége a „*Nomina Copulatorum*”. Ilyen latin kifejezéssel szintén 1790-ig vezették. 1791-től „*Házasultaknak Neveik*” címen szerepel. Az esketés szertartásának jelenetét a művész 1781-ben készítette, melyben a kecskeméti református nagytemplom belsőjét véljük felfedezni. A házasság tényét is biblikus idézet aposztrofálja:

*„Tiszteletes mindenek között 'a Házasság és fertelmesség nélkül való' Agyasház,
a paráznákat pedig és á Házasság rontókat az Isten megítéli” (Sid. XIII. 4.)*

5 POLGÁR MIHÁLY: *Kecskeméti Protestáns Közlöny* 1858; CZELDER MÁRTON: *Figyelő* 1887.
A fenti idézet átírása a korabeli ortográfiát követi.

A könyv harmadik része, amelyet 1777-től kezdtek el írni, a „*Nomina Mortuorum*” címet viseli. Itt is 1791 a fordulópont, amikor is magyar lesz az eligazító szöveg: „*Megholtaknak Neveik*”. A képek alatt megtalálhatjuk a helyi művész kézjegyét a következő szöveggel: „*Pinxit et feripsit Georg Petrus Herczeg no 1786*”.

Természetesen az anyakönyv írója a halállal kapcsolatosan is biblikus mondatot idéz:

„*Elvégezett dolog az emberek között, hogy egyszer meg haljanak, az után pedig ítélet legyen.*” (Sid. IX. 27.)

A bejegyzések szövegét megelőző kompozíciót, melynek középpontjában a csontváz áll, 22x37 cm nagyságú képen ábrázolja a művész. Az összehasonlítás alapján megállapítható, hogy úgy a keresztelés, az esketés, mint az elmúlás jelenetét *azonos* kéz készítette.

A halál képeinek megjelenítését illusztrálva az egész háttér mély tónusú fekete, de a természeti hűség bizonyítéka, hogy a baloldali fa törzse barna, s az azt körülövező bokrok levelei zöldek. A gyeppel játszik. Szürke felhők teszik komorrá, s egyben árnyaltabbá a mondanivalót. A szín dinamikája a központi gondolatot, az elmúlást hivatott kifejezni. A csontváz végtagjai fehér színnel megfestettek, a mellkasa szürke tónusú, koponyája erősen barázdált. Kezében kasza, mozgása lendületes tevékenységre utal.



a kecskeméti anyakönyv halál-ábrázolása

Minthogy az első két kép összefüggésbe hozható a kecskeméti református templom belsejével, nem túlzás az állítás, hogy a mester ábrázolási módszerének jellemzője a tárgyilagos megfigyelés és a természet utánzása. Hasonló jellegű motívumokat immár a természettől ellesettek – vélünk felfedezni a csontvázon, a halált szimbolizáló kompozíciós oldalon.⁶

2. A nagykanizsai anyakönyv⁷

Nagykanizsán 1782-ben íródott a helyi zsidó közösség temetkezési együletének, a *Chevra Kadisának* az alapító könyve. E tartalmilag és formailag igen gazdag dokumentumnak része a *Mászechet Géhinom*, azaz a *Pokol Traktátusa* című munka.⁸ E héber nyelvű mű a zsidóság túlvilági képzetét foglalja magába, ugyanakkor a művész, a kaboldi Jicchák Eisik ábrázolja azokat a szertartási szokásokat is, amelyek az exitus beállta előtt, illetve beállta után történnek.⁹

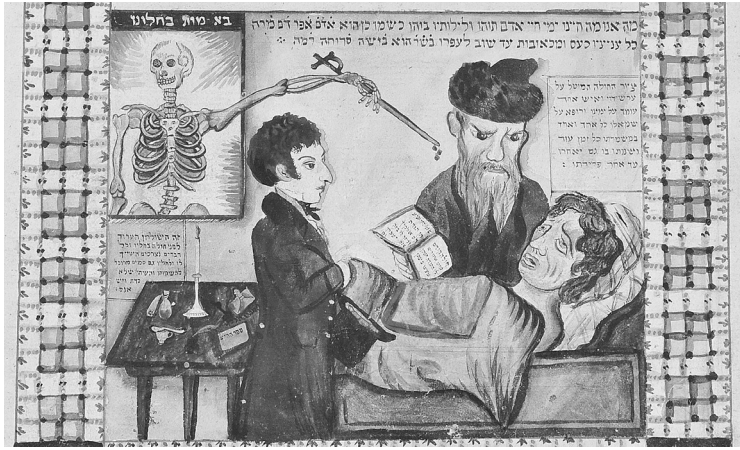
Az *agónia* jelenetében – egy 16x12 cm-es képen – ornamentális keretdíszítéssel övezve egy halálához közeledő súlyos beteg jelenik meg. Jobbján egy imakönyvet tartó férfi áll, s aggódó tekintettel, bánatosan a haldoklóért imádkozik. Baloldalon, korabeli öltözékben az orvos figyel segítségre készen:

6 A téma prefigurációjára és párhuzamaira vonatkozó legújabb magyar nyelvű irodalmából kiemelem KARASSZON ISTVÁN: *Az Ószövetség fényei* című, a Protestáns Művelődés Magyarországon sorozatban megjelent kötetében (Budapest, 2002) lévő tanulmányokat és rendkívül gazdag hivatkozási jegyzéket. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának folyóiratában, a *Theológiai Szemlében*, valamint a Magyarországi Református Egyház hivatalos lapjában, a *Református Egyházban*, és figyelőjében, a *Confessioban* nyomon követhető a vallási kultúrák kölcsönhatásának kérdése.

7 SCHÖNER, A.: *A Pokol Traktátusa képekben*, Budapest, Gabbiano Print KFT, 2008.

8 EDELSTEIN, J. D.: *Ocár Midrásim* című könyvében meghatározza a *Mászechet Géhinom* című midrás eredetét. Élia de Vidas (1588) kiadta *Résit Hochmá – Tudás alapja* című gyűjteményét. Ebben már szerepel a *Pokol Traktátusa*. Később kiadták Prágában, Vlnában, Varsóban.

9 Jicchák Eisik, a *Sevá K'hilotból*, azaz a Hétközségből, Burgenlandból származó scriptor volt. Ugyan életrajzi adatai nem ismeretesek, azonban e kéziratok könyv összeállításából, szerkesztéséből alkotói módszereiből következtethető ki a tehetsége.



Az agónia jelenete a nagykanizsai Chevra Kadisa könyvben

A bal felső sarokban a halál szimbóluma, a csontváz, amidőn az elmúlás cseppjét egy kard által a haldoklóra szórja. Felette fekete alapon fehér betűvel kirajzolt felírás:

„Bejött az ablakon a halál.”

A kép középpontjában fekszik a haldokló. Arca mély fájdalmat tükröz. Felette keretbe foglalt magyarázó héber szöveget olvashatunk:

„A beteg ábrázolása, amint az ágyon fekszik. Ember áll a jobbján, az orvos a baloldalon. Az egyik életében vigyáz rá, a másik a halála után a kegyeletet ápolja.”

A téma kialakításánál a csontváz és a három férfi szerepeltetésével a ritmus kialakítására igyekszik a művész. A ruhákon a fény és árnyék bemutatásával plaszticitásra törekszik. A haldoklás jelenetének ábrázolásában a teológiai tanokat, a *Kicur Sulchan Áru*ch előírásait is figyelembe vette az illusztrátor: *„Tilos a halotthoz hozzányúlni, mert aki hozzányúl, vére kiontója lehet. Mihez hasonlítható ez? A kialvó, pislogó gyertyához, melyhez mihelyst hozzáér az*

*ember, máris kialszik.*¹⁰ Ezt a felfogást tükrözteti a művész az asztalon levő gyertya szerepeltetései is. Kohlbach Bertalan, a folklór kiváló magyarországi kutatója azt írja, hogy „a keresztényi kegyelet mécesst gyújt a sírokon. Ennek előképe a bibliai mondat, mely szerint: »Istennek egy-egy forrása az ember lelke.« Az égő gyertya, vagy olajmécse, esetleg az egyfonatú gyertya az elhunyt lelkének szimbóluma. A mohamedán vallás is mécesst gyújtat, amikor szentélyei és dervisei türbéjein kísértetiesen pislog a katafalk fejénél a méces vörös színű lángja.»¹¹

3. *Ami közös bennük*

A zsidóság, amely ideológiailag nagy befolyást gyakorolt a világvallásokra, a későbbi évszázadok alatt megérintetett a keresztény művészet által. Már a korai évszázadok alkotásain, képző- és iparművészeti művein is ezt véljük felfedezni.

A két kéziratos könyv nemcsak a helyi közösségek vallási életének megbecsült emlékei, hanem a *magyarországi illusztrált kéziratosság* fontos láncszemei is. Úgy a református vallás, mint a zsidó hitfelekezet jellemzője – a szó legösszetettebb értelmében – a puritánság. Művészetük nagyobb részt az építészet és az ötvösség műfajára irányul, de tudhatjuk, hogy más kifejezési formákban is megnyilvánul.

Az elemzett kompozíciókat a korabeli naiv festészet alkotásaihoz sorolnánk, amelyekben kifejeződik a teremtő képzelet, az egyéni karakter. Érződik belőlük a művészi kifejezés iránti vágy, a hit iránti elkötelezettség, s a helyi tradíciók feltétlen tisztelete, a továbbadás felelőssége.

10 Kicur Sulchan Áruch, 194. fejezet, 1. par. A témára vonatkozó legújabb kori (zanzásított) összefoglalásai közül kiemelem a héberül írt munkát, amely a responzum-irodalom stílusát idézi: GROSZ, G.: *Háláchá szdurá. Hilchot Ávélut*, Jerusálajim, 1999.

11 KOHLBACH, B.: *Folklóre a zsinagógában*, in: Szemere Samu (szerk.): IMIT Évkönyv, Budapest, 1930. Kohlbach életművének összefoglalását és kiterjedt bibliográfiáját Scheiber Sándor készítette el, lásd SCHEIBER, S.: *Kohlbach Bertalan és a zsidó néprajz*, in: *Folklór és tárgytörténet*, I. kötet, 2., bővített kiadás, Budapest, 1977, 450–458, továbbá: OLÁH, J.: *Kohlbach Bertalan, a folklórlista*, in: *Magyar Zsidó Szemle*, Budapest, 2005, Új folyam, 2. szám, 190–212.





ÍROTT ÉS HIRDETETT IGE

Biblikus és gyakorlati teológiai tanulmányok

Hodossy-Takács Előd:

CIVILIZÁCIÓS FESZÜLTSEGEK – BIBLIAI TEOLÓGIAI DILEMMÁK

Az elmúlt évtizedben gyakran esett szó a világ nagy civilizációinak konfliktusairól. Ennek elsődleges oka, hogy az új évezred az iszlám és a Nyugat kirobbanó feszültségével köszöntött ránk, a radikális fundamentalizmus az európai és az észak-amerikai gondolkodók számára mindenestül felfoghatatlan eszmerendszerrel szembesített. Ezzel párhuzamosan egyre erősödött a Nyugat alkonyának immár nem is annyira prófétai víziója, válságok hullámhegyeiről-völgyeiről olvasunk naponta. Eközben 2010-ben mértékadó sajtóorgánumok szerint nem az Amerikai Egyesült Államok, hanem a Kínai Népköztársaság elnöke volt a világ legbefolyásosabb embere! 2009-ben még fordított sorrendben osztoztak az első két helyen – mindenesetre a lista igencsak tanulságos. A harmadik helyen, tehát Hu Csintao és Barack Obama után a szaúdi királyt (Abdullah bin Abdul Aziz) találjuk, az orosz miniszterelnök a negyedik (Oroszország elnöke a 12. helyen van); XVI. Benedek pápa az ötödik, Angela Merkel német kancelláré a hatodik hely. A brit miniszterelnök a hetedik, de Franciaország elnöke csak a 19. – az ENSZ főtákará pedig pont egy hellyel került a Facebook-alapító Mark Zuckerberg mögé.¹

Valami megváltozott a világban. Aligha tagadható, hogy ténylegesen új fejezet kezdődött a civilizációk kapcsolatában. Érdeemes a listára pillantani: a vélelmezett legbefolyásosabbak vezető négyesében négy megkülönböztethető civilizáció legkarakteresebb emberét találjuk. Talán nem is a sorrend a legfontosabb, hanem ez, a civilizációk vetélkedése és kiegyenlítetttsége. Egy évszázaddal ezelőtt elképzelhetetlennek tűnt volna egy ilyen kép a kínai, a nyugati, az iszlám és az ortodox civilizáció képviselőivel.² Ez a megváltozott világ a hidegháború utáni egy-két évtized alatt alakult ki, talán túlságosan

1 Lásd a *Forbes* magazin *The World's Most Powerful People / 2010.* listáját.

2 A civilizációk azonosításához lásd HUNTINGTON: *A civilizációk összecsapása*, 57–58.

is gyorsan ahhoz, hogy a fogódzót a Szentírásban kereső keresztyén ember felocsúdjon.

Jelen írásunk célja néhány közvetve vagy közvetlenül civilizációs jellegű bibliai teológiai probléma rövid áttekintése. Reménység szerint a példák meg fogják mutatni, hogy ha nem is a jelenlegi civilizációs feszültségekkel összemérhető szinten és formában, de hasonló kulturális konfliktusok az ókorban sem voltak ismeretlenek. Talán az ezekkel való szembenézés segít a jelen jobb megértésében. Hangsúlyozzuk: néhány kérdést vizsgálunk csupán, az ebből fakadó általánosításokat és kényszerű leegyszerűsítéseket úgy kompenzáljuk, hogy csak rendkívül óvatos következtetések levonására vállalkozunk. A kiindulás viszont világos. A keresztyén teológia minden élethelyzetben képes koherens válaszokat adni, az írott Ige megfelelő értelmezés után biztos eligazítást adhat az igehirdetésen keresztül. Hangsúlyt kell azonban tennünk az interpretációra: egy átgondolt történeti elemzés és bibliai teológiai értelmezés nélkül ugyanis nem juthatunk előrébb fundamentalista féligazságok szajkózásánál.

1. Néhány megjegyzés (az ókori) civilizációk természetéről. Izrael sajátos kultúrája mint problémaforrás

Mi a civilizáció? Relatíve hosszú ideig az európai ember számára a civilizáció egyet jelentett a nyugati civilizációval. Ez leginkább annak volt betudható, hogy a felvilágosodást követően a Nyugat dominanciája egyre inkább megkérdőjelezhetetlenné vált. Az óriásira duzzadó gyarmatbirodalmaknak köszönhetően az európai ember, különösen ha egy nagyhatalom polgára volt, abba a meggyőződésbe ringathatta magát, hogy kulturálisan felette áll azoknak, akik saját civilizációjának a peremén, vagy azon kívül élnek. Gondoljunk csak Nagy-Britanniára: a birodalom csúcspontján az uralkodó igazat beszélt, ha azzal dicsekedett, hogy az ő fennhatósága alatt soha nem nyugszik le a nap! Kalkulációk szerint 1914-ben a világ szárazföldi területének 84%-át európaiak ellenőrizték. Aztán a huszadik század végére ez az ábránd szertefoszlott,³ és ezzel párhuzamosan megbukott az a felfogás is, ami egy adott civilizációt, a nyugatit tekintette a civilizációnak. A nagy civilizációk mindig saját magukat tekintették és tekintik a világ közepének, egészen addig, amíg ezt megtehetik; a rómaiak lenézték a barbárokat, ahogy évszázadokon át a kínaiak az európaiakat. Ebben a felfogásban a „civilizált” annyit tesz, hogy

3 HUNTINGTON: *A civilizációk összecsapása*, 66–74.

valami nem „primitív”. Egyfajta idejétmúlt evolucionista szemlélet ez, amikor a civilizáció egy fejlődési fokot jelent, amit el lehet érni. Ezzel szemben azt a felfogást képviseljük, hogy a világ sokcivilizációjú.

Az ókori világban is különböző civilizációk éltek egymás mellett, bibliai teológiai szempontból a mezopotámiai és az egyiptomi érdekes. Meg kell állapítanunk, hogy az ókori Izrael egy csodálatos kultúrát hívott életre a mezopotámiai civilizáció peremén. Kultúrának a létrehozott szellemi javak összességét tekintjük, ami egy nagy civilizáció összefüggésében értelmezhető. Izrael államisága során soha nem volt képes arra, hogy a kortárs civilizációt a saját képére formálja, ugyanakkor kultúrája döntően befolyásolta a későbbi, nyugati civilizációt. Összefügg ez a birodalmi eszmével is. Izrael nem terjesztette ki jelentős területekre saját kultúráját, viszont ő maga rendszeresen nagyhatalmak áldozatává vált. Az Asszír Birodalom évszázados berendezkedése Palesztinában a Kr. e. 8–7. században kitörölhetetlen nyomot hagyott, de rendkívül fontos volt a babiloni fogság 6. századi tapasztalata is. Ezeknek a hatásoknak az eredménye több bibliai teológiai koncepcióban tetten érhető: aligha kérdéses, hogy a Mezopotámiában és a Bibliában egyaránt jelenlévő képzetek és témák (szövetség, király-ideológia, templom és annak szimbolikája stb.) keletről kerültek Palesztinába. Egyes megközelítések szerint a Biblia egyszerűen átvette ezeket; bár ennél tarthatóbb álláspontnak vélem azt, hogy az ókori Közel-Keleten széles körben keringő töredékek hatásával inkább számolhatunk, mint irodalmi függéssel. A civilizációkban mindig van közös örökség – ez jelenti az alapot. Izrael e szerint a megközelítés szerint egyszerűen a közös kincsből merít, és fogalmazza meg saját igazságát, nem valaki ellenében, hanem valami érdekében. Ezért vezetnek szükségszerűen csak korlátozott eredményre például a bibliai és ókori keleti özönvíztöredékek szembeállításai. Ha ragaszkodunk ahhoz, hogy a bibliai felfogás valami ellenében született, akkor azt is feltételeznünk kell, hogy a cáfolni kívánt gondolatot Palesztinában széles körben ismerték. Ebben az esetben viszont megint csak oda jutunk, hogy az adott koncepció a közös örökséghez tartozik.⁴

Az izraeli gondolkodás és környezetének szembenállása az ószövetségstudomány régi, de feltétlenül átgondolandó öröksége.⁵ Ennek a gondolatnak a sémája számos sztereotip megfogalmazásban érhető tetten. Ilyen sztereotípiá például a szomszédos népek kultuszára széles körben használt „pogány” megjelölés, aminek egyébként bibliai gyökerei vannak.

4 A problémakörhöz legújabban lásd NIEHAUS: *Ancient Near Eastern Themes*, 2008.

5 HODOSSY-TAKÁCS: *Izraeli vagy Kánaáni?*.

Ez azonban nem feledtetheti el velünk, hogy Izrael kultúrája kánaáni közegben gyökerezik, ott születik meg, ott nyeri el jellegzetes vonásait. Teológiája számos ponton egyezést mutat a szomszédos népek gondolkodásával, például a hadviselés terén – ahogy ezt a móábi Mésa feliratának figyelmes elemzésén keresztül láthatjuk.⁶ Jeruzsálem temploma a jellegzetes szíria-palesztinai templomépítészeti hagyományt követi, és társadalma ugyanazt a fejlődési pályát írja le, mint szomszédaié. Izraelt tehát sokkal több tényező kapcsolja ide, mint első ránézésre hinnénk. Ugyanakkor nem lehet elfedni a különbségeket sem – ezek kiélezett konfliktushelyzetekben érhetőek tetten. Ilyen például az omridák uralkodásának és Illés próféta történetének a leírása (1Kir 17–2Kir 2). Itt kibékíthetetlennek tűnnek az ellentétek, valaki vagy Jezábel útján jár, vagy hűséges az Úrhoz, kétfelé sántikálni nem lehet. Valójában ezekben a történetekben két kultúra, két világkép csap össze. Egyik oldalon áll Illés, az exkluzív Jahve-hit propagálója, és vele szemben a királyi udvar, a maga nyitottságával, békességre, kereskedelmi kapcsolatokra törekvő szomszéd-ságpolitikájával. Bezárkózás vagy nyitás? Erre a kérdésre ad eltérő választ Illés és Aháb udvara.⁷ A Szentírás Illés pártján áll, de ezzel nem leplezi el a konfliktus civilizációs jellegét.

Izrael és a nagyhatalmak viszonyára tekintve azt állapíthatjuk meg, hogy ennek a szembenállásnak a tartalma nem ideológiai, nem is kulturális, és végképp nem civilizációs. Izrael a nagyhatalmi politikával az asszír hatalomgyakorlás gépezetén keresztül ismerkedett meg, ami meglehetősen egyszerű választat kínált minden népnek: behódolsz, vagy meghódítalak. Ha pedig (leginkább ez érvényesült a nyolcadik század közepétől a hetedik század végéig) az asszír uralkodó befolyási övezetébe került egy palesztinai királyság, túlélési stratégiákat dolgozhatott ki. Általánosságban megjegyezhető, hogy azok a királyok, akik jó vazallusnak bizonyultak, a nyugodt gyarapodás embereivé válhattak. Asszíria integrált gazdálkodása mellett Júda és a meghódított (önálló királyságként megszűnt) Izrael termékeit bekapcsolták a kereskedelem vérkeringésébe; megbízható adófizetés mellett az asszír uralkodó nem bántotta az őslakos uralkodóházakat.⁸ A babiloni hódítás azután elsöpörte a fennálló rendet Palesztina-szerte; a perzsa kori újjászületés, majd a hellénizmus új kihívásokat teremtett. Megint csak leegyszerűsítve elmond-

6 HODOSSY-TAKÁCS: *Móáb*, 119–162.

7 Lásd KOMORÓCZY: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*.

8 Hosszan lehetne értekezni Júda és az asszír birodalom kapcsolatáról a Kr. e. 7. században, de ez meghaladja jelen írás kereteit. Az integrált gazdálkodáshoz lásd FAUST-WEISS: *Judah, Philistia and the Mediterranean World*.

hatjuk, hogy a fogság utáni korban jelentkezett erőteljesen és általánosan az elkülönülés igénye. Korábban egyszerűen a hódító hatalom elleni, illetve behódolás-párti feszültségekkel találkozunk (pl. Jer 25–29). Ezsdrás–Nehémiás könyve már programmá teszi az elkülönülést (Ezsdr 9), Dániel könyve pedig egyenesen a mártírságig tartó kitartást ajánlja (3. és 6. fejezet). A csúcspont ebben a folyamatban az intertestamentális irodalomban, történetileg a Makkabeusok felkelésében található: a hellenista ideológiával, különösen annak erőszakos törekvéseivel szembeni kiállás lesz az, ami már civilizációs konfliktusként is felfogható.

Különösen érdekes, ha ebből a szempontból vetünk egy pillantást a nyelv kérdésére is. Minden civilizációban van egy *lingua franca*. Ez a magterület nyelve, vagy egyetemes, diplomáciai nyelv, és szükségszerűen mindenhol felbukkan, ahol az adott civilizáció hat. Természetesen a nyelv időnként felcserélődhet egy másikkal – a nyugati civilizációban hosszú ideig a francia volt a diplomácia nyelve, jelenleg a leginkább egyetemes nyelv Nyugaton az angol. Amikor az újszövetségi iratok görög nyelvére tekintünk, tökéletesen tisztában vagyunk azzal, hogy a kor világnyelvén születtek ezek a könyvek (ezzel a kérdéssel lentebb részletesen foglalkozunk). A görög Ószövetség, a Septuaginta (LXX) esetében a fordítás nem csak azt jelentette, hogy görög nyelven elérhetővé tették a szent iratokat, hanem azt, hogy a szöveg hozzáférhetővé vált a görög szellemiségűek számára. Ennek a törekvésnek talán leg-szembeötlőbb kísérletezője Alexandriai Philón volt.⁹ Miért volt erre szükség? Azért, mert Izrael soha nem dicsekedhetett azzal, hogy nyelve egy civilizáció fő kommunikációs eszköze lenne. Ugyanakkor biztosak lehetünk abban, hogy a mindenkori civilizáció peremén fekvő Palesztinában lehetett találni olyanokat, akik beszélték az adott kor legfontosabb nyelvét. Az Ószövetség egyik erről árulkodó története Jeruzsálem asszír ostromának leírása. A támadók azon túl, hogy sikerrel szorongatták a város védőit, a pszichológiai hadviselés eszköztárát is bevetették, és az alkalmas pillanatban gúnyos szavakkal fordultak a vezető tisztviselőkhöz, színes képekkel ecsetelve Júda reménytelen helyzetét. Válaszként ez hangzik el: „Beszélj szolgáliddal arámul, mert megértjük. Ne beszélj velünk júdai nyelven a várfalon lévő hadinép füle hallatára!” (2Kir 18,26). A helyzet világos: a tisztikar beszél arámul (vagyis kommunikációképes), a katonák, egyszerű emberek többsége viszont nem.

9 Lásd például a *Mózes élete* című munkáját.

2. Nyelvhasználat, nyelvváltás, kulturális közeg

Úgy vélem, a Biblia kritikai vizsgálata során a nyelvváltások kérdését sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Értem ez alatt, hogy amikor a laikus olvasó egy nemzeti nyelvre fordított szöveget olvas, legtöbbször nem is gondol arra, hogy vajon mi állhat az eredetiben. Ez csak akkor jelent problémát, ha új fordítást vesz kezébe, és kritikus helyhez ér, például a Jób 19,25–26 szakaszához.¹⁰ Az ilyen helyekkel való találkozás valóban az eredeti szöveg felütése után kiált! De ki gondol arra, hogy amikor a bibliai szöveget nézzük, gyakran egy szóbeli hagyomány írásba öntését látjuk? Ez látszik például a próféták működésén, amennyiben feltételezzük, hogy a prófétai könyv legalább részben igehirdetésen alapuló tevékenység lecsapódása. Mai ismereteink alapján biztosnak látszik, hogy a prófétai szavak jelentős része megszületése pillanatában írott szó, az igehirdetés voltaképp irodalmi kompozíció; ennek ellenére egy-egy karakteres személyiség ott kell, hogy álljon a maga tekintélyével a ránk maradt szövegek mögött. Az evangéliumok esetében ugyanez a probléma jelentkezik, csak még kiélezettebben. A tekintély itt nem kérdés, Jézus maga áll a szöveg mögött, viszont ez azt is jelenti, hogy itt a mögöttes hagyomány feltételezhetően arámi nyelvű igehirdetés. (Más kérdés, hogy az idézetek, ószövetségi utalások vizsgálata azt bizonyítja, hogy az újszövetségi iratok mögött a LXX a közvetlen előzmény szöveg.) Tegyük fel egy nehezen eldönthető, de mégsem indifferens kérdést ennek összefüggésében: Vajon beszélt-e az arámon kívül Jézus görögül is? Az újszövetségi görög nyelvet hosszú évszázadokon keresztül a „szent” görög szövegnek tekintették. Ennek nyilvánvaló oka az egyértelmű különbözősége volt az ismert görög irodalom dialektusaihoz képest. Ez a felfogás a papiruszleletek felbukkanásával változott meg, és érkezett a felismerés: ez a nyelv a mindennapi életben használt görög nyelv. Óriási kommunikációs jelzés ez minden kor teológiai nyelvhasználatára számára: azt mutatja ugyanis, hogy az újszövetségi szerzők számára a legfontosabb a közérthetőség volt. De lehet sokkal prózaibb oka is a nyelvhasználatnak: a szerzők azt a nyelvet használják irataik összeállításakor, amit ismernek. A kérdést tehát szerencsés úgy feltenni, hogy egy átlagos műveltségű palesztinai zsidó értett-e valamit görögül, beszélt-e görögül? Ennek direkter megfogalmazása: Az anyanyelvén prédikáló Jézus esetében szá-

10 Károli: „mert én tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll. És miután ezt a bőrrömet megrággják, testem nélkül látom meg az Istent.” Az új protestáns fordítás szerint viszont „testemben látom meg az Istent”! NRSV megoldása: főszövegben „in my flesh”, jegyzetben: „without”. NIV főszöveg ugyanez, jegyzetben: „apart from”.

molhatunk-e görögtudással? A legújabb átfogó kézikönyv (*Oxford Handbook of Biblical Studies*) vonatkozó fejezete elképzelhetőnek tartja, hogy Jézus a héber és arámi mellett görögül is kommunikációképes volt: a szerző itt kilenc esetet hoz, amikor feltételezhetően az evangéliumban megörökített társalgás görögül zajlik – például Jézus samaritánusokkal folyó beszélgetéseiről vagy a Pilátus-dialógusról valószínűsíti ezt.¹¹ Hol tanulta meg a nyelvet? Talán munka közben. Ha feltételezzük, hogy Jézusnak volt világi foglalkozása, akkor elképzelhető, hogy a *tektón* foglalkozásnév esetében azt jelenti, amit hagyományosan értünk alatta: építőmunkást, aki követ farag, ácsol, de egyszerűbb bútorokat is elő tud állítani. Jól tudjuk, hogy az első század első felében jelentős építkezések zajlottak a Názárettől kőhajításnyira fekvő Sepphoris városában. Mindezt összeillesztve nagyon is elképzelhető, hogy Jézus, mint rendes zsidó fiatalember dolgozott, és ekkoriban Galileában itt akadt munka. Ez a vidék erősen kevert lakosságú volt, ahol az elemi görög kommunikációs készségek elsajátíthatók voltak.¹² A feltett kérdést tehát a legszerencsésebb komplex módon és rendkívül óvatosan megközelíteni, tudva azt, hogy csak közvetett bizonyítékokra számíthatunk. A válasz tehát valahogy így hangzik: Jézus akár tudhatott is valamennyire görögül, hisz feltételezhetően dolgozott Galileában, olyan kulturális közegben, ahol a görög nyelv távolról sem volt ismeretlen.

Az elmúlt két évtizedben ismét felbukkannak olyan nézetek, melyek az Újszövetséget egyfajta specifikus nyelvhasználati úton járó iratként kezelik, és van, aki sémi (arámi) háttérét hangsúlyozza. Amit tudunk: a LXX léte már önmagában jelzi, hogy a diaszpóra zsidóságának széles tömegei számára a görög volt a meghatározó nyelv. Azt is tudjuk, hogy az evangéliumok mint irodalmi művek elsődleges célközönsége nem Palesztina zsidósága, ráadásul nem feltétlenül Jézus igehirdetésének szem-, illetve fültanúi öntik a ma ismert írott formába az evangéliumokat. Ennek fényében a nyelváltás kérdése még kiélezettebb lesz, és ezért sokkal nagyobb figyelmet kell szentelnünk a befogadó közeg vizsgálatának, mint a szerzőnek. Tehát nem feltétlenül a *Ki?* hanem inkább a *Kinek?* kérdése meghatározó, és kielégítő választ ad a nyelváltás dilemmájára. A 70-es katasztrófa után a születő egyház nem egyszerűen és végérvényesen a hellenizált közegbe csúszott át, hanem az volt a fontos, hogy a csak görögül értőkhöz eljusson az üzenet.¹³ Az üzenet eme célba jutta-

11 PORTER: *Language and Translation*, 188–189.

12 GNILKA: *A Názáreti Jézus*, 84–89. A *tektón* kifejezés teljesen más irányú értelmezéséhez lásd VERMES: *A zsidó Jézus*, 29–30.

13 Részleteiben lásd PERES: *Az evangélium hirdetése a Római Birodalomban*.

tásának, amit nyugodtan nevezhetünk kommunikációs bravúrnak, több különleges példáját megtaláljuk az Apostolok Cselekedeteiben. Az először csak elméleti síkon jelentkező alapkérdést a 10–11. fejezet, Kornéliusz története oldja meg. Péter nagyon nehezen tudja leküzdeni magában régi meggyőződését, de megteszi, és elindul a pogány férfi házába. Ott meggyőződik arról, hogy valóban a Szentlélek működik a helyen, és ekkor feltör belőle a sóhajtás: „*Vajon megtagadhatja-e a vizet valaki ezektől, hogy megkeresztelkedjenek, akik ugyanúgy megkapták a Szentlelket, mint mi?*” (10,47). Beszámol mindenről az először értetlenkedő testvéreknek Jeruzsálemben, és ők is elfogadják: Isten megadta a pogányoknak is a megtérés lehetőségét (11,18). Az elméleti kérdésre (Kell-e szólni a pogányoknak Jézus Krisztusról?) a válasz tehát megszületett: Igen! Az ezután következő gyakorlati kérdést (Hogyan szóljunk hozzájuk?) Pál oldja meg mindenki másnál sikeresebben. Az Aeropágoszon mondott beszéd sokat elárul: megkeresik azokat a kapcsolódási pontokat, melyeken keresztül a pogány hallgatóság értelmezni tudja az üzenetet. Lehet, hogy ez az üzenet, mint ebben az esetben is, megmosolygásra indít és alapvetően elutasításra talál (17,32), de mégis látható, hogy a keresztyén misszió első munkásai keresték a kommunikációs csatornákat, és sikerük nagyrészt ezen a törekvésen múlik.

A nyelvhasználat kérdését talán azzal zárhatjuk le, hogy a fentiek alapján megoldható az egymás megértését és a keresztyén üzenet átadását gátló legfontosabb dilemma. Szabad, sőt kell nyelvet váltani, ha ez a megértés eszköze! Ez viszont igaz különböző területeken is: szabad, sőt kell újragondolni egyházszervezetet, istentiszteleti gyakorlatot, liturgiát, teológiai oktatást, ha ez az evangélium terjedésének ügyét szolgálja! A jeruzsálemi keresztyének ragaszkodhattak volna az arámi nyelvhez, a szentélyhez, a zsidó szokások megtartásához, a rabbinus gondolkozásmódhoz – ezzel minden bizonnyal a többi zsidó szekta sorsára jutott volna a gyülekezet. De a görög nyelv mellett, a pogányokhoz való közeledés mellett, egy új civilizációs közeg felé fordulás mellett döntöttek, megnyitották az utat a nagyvárosok missziója felé – vagyis adaptív módon közelítették meg küldetésüket. Jól tették.

A református teológiában a nyelvhasználati kérdés újult erővel a 16. századtól kezdődően jelentkezett, amikor komoly programmá vált a nemzeti nyelvű bibliafordítások ügye.¹⁴ Természetesen ezzel kapcsolatosan felmerült a

14 Kálvin munkásságának kiemelkedő részét jelenti a kommentárirodalom. Magyarul az ószövetségi kommentárok lefordításáról még terv sem születhetett, eddig az újszövetségi kommentárok magyarra ültetése sem történt meg hiánytalanul. Jelenleg a korábban hosszú időre megszakadt munka folyamatban van. A korábbi programról lásd NAGY: *Kálvin kommentárjai magyar nyelven*, 3.

dilemma: mit fordítsunk? (Arról most nem kívánok szólni, hogy a 16. századi bibliafordítások számtalan további problémával is szembesítettek, például a kialakulatlan irodalmi nyelv vagy a meglévő töredékes források felhasználása.¹⁵) A *Mit fordítsunk – miből dolgozzunk?* kérdés a 16. századi fordítások esetében más-más választ eredményezett az Ó- és az Újszövetség vonatkozásában. Az újszövetségi szöveg a humanista törekvéseknek köszönhetően állt rendelkezésre, az Ószövetség esetén pedig a zsidó hagyományos szöveg volt használható. A dilemma nem csak abban állt, hogy odaforduljanak-e az eredeti nyelvekhez, ennél lényegesen többről volt szó. Az Ószövetség esetében a kérdés: hogyan lehet csak a héber bibliai szöveget átvenni, a hagyományos zsidó magyarázatokat mellőzni? Tudjuk, hogy a zsidó tudományban erre mindmáig más a felelet, mint a keresztyén írásmagyarázatban! A görög szöveggel kapcsolatban viszont ennél is súlyosabb a probléma, amit igazán máig sem sikerült feloldani. Az újszövetségi szövegkritika megkerülhetetlen sarokköve, hogy itt nincs egy egyértelmű alapszöveg, egy kódex, amihez képest az olvasatbeli különbségeket számba kellene venni. Az Újszövetség masszoreták híján maradt ránk; és talán túlzásnak tűnik ez a megjelölés, de a görög Bibliát akár mint „kata Nestle” szöveget is emlegethetjük, utalva ezzel a meghatározó szerkesztők munkájára.¹⁶ A szöveg rekonstruált formát mutat, és nem véletlen, hogy a szerkesztőbizottság döntéseinek háttéréről is szükség van információkra.¹⁷ Tovább árnyalja a képet az első nyomtatott görög Újszövetség születése és utóélete. Köztudott, hogy ez a munka Erasmus nevéhez fűződik (1516). A jelek szerint Erasmus úgy rekonstruálta az „eredeti” szöveget, hogy mindössze néhány kézirat állt rendelkezésére, és kérdéses, hogy ezek között volt-e 300 évesnél régebbi (vagyis 13. századi). A Jelenések könyvéhez mindössze egy szöveggel rendelkezett – ezt vette át, viszont az utolsó néhány vers ebből a verzióból hiányzott. Itt egyszerűen járt el: visz-

15 Lásd Imre Mihály *A Vizsolyi Biblia egyik forrása: Petrus Martyr* című művét.

16 Jelenleg két közismert görög Újszövetség-kiadás forog közkézen, az egyik Nestle–Aland szöveg, a másik az egyesült bibliatársulati kiadás (United Bible Societies Greek New Testament). A Nestle–Aland 25. kiadás (1963) és bibliatársulati 1. kiadás (1966) eltérő szöveget közölt. 1979-ben megjelent a Nestle–Aland 26. kiadása, aminek a szövege azonos volt a Bibliatársulat 3., 1975-ös kiadásával; a kritikai apparátusok térnek el egymástól. Ma ez a standard szöveg – de nem tekinthetünk rá *textus receptus*-ként, lásd PORTER: *Language and Translation*, 197.

17 METZGER, B. M.: *Textual Commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies, 1971. A kötet címfelirata alapján a United Bible Societies által gondozott szöveg (3. kiadás) kiegészítő kötete, formátumban, kötésben tökéletesen megegyezik a bibliakiadással. A szerkesztők ezzel is aláhúzzák: segítség kell ahhoz, hogy értsük, miért az adott olvasat szerepel a szövegben. Ezt a problémát járta körül Győri István sárospataki teológiai tanár a DRHE-n 1997-ben megvédett doktori értekezésében is.

szafordította a Vulgatából a görögöt. Ennek a görög „eredetinek” a második, 1519-es kiadása alapján készült Luther német és Tyndale angol bibliafordítása (1522, 1525). Bármennyire is meglepő, de amikor a Béza nevéhez fűződő 5–6. századi kódex ismert lett, nem váltotta ki az addigra elterjedt, későbbi olvasatokon alapuló szöveget.¹⁸

3. Összegzés

Pillantást vetettünk a 21. század első évtizedének végére, és körüljártunk pár dilemmát. Az ószövetségi kort, az Újszövetség időszakát és a reformációt egyaránt kísérték kulturális-civilizációs feszültségek, döntési kényszerhelyzetek alakultak ki. El kell-e határolódnunk a közel-keleti normáktól? Veszélyeztetni-e a kánaáni gondolkodás Izrael identitását? Milyen viszonyt szabad elviselni a nagyhatalommal, a *mainstream* ideológiával kapcsolatban? Az újszövetségi korban az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv enged bepillantást a dilemma feloldásába: az apostolok elindulnak az evangéliummal. Kornéliusz megtérése után a döntés visszafordíthatatlan. Róma hódítása nem egyszerűen a megszálló hatalommal fenntartott viszony szempontjából jelentett döntési kényszert, alapkérdésekre kellett választ találni (misszió a pogányok felé, hellén gondolkodásba ágyazható üzenet stb.), de Pál apostol fellépésével ezek is eldőlték. A reformáció korában a Szentírás előtérbe kerülése, a *Sola Scriptura* tétele megkövetelte a nyelvi korlátok ismételt legyőzését. De itt is sokkal többről van szó, a magyarázat interpretáció is egyben! Döntés a héber kánon mellett, az Újszövetség görög szövegének rekonstruálására tett kísérletek, és ezzel párhuzamosan bizonyos tekintélyekkel való leszámolás kíséri ennek a külső szemlélő számára talán egyértelműnek tűnő feladatnak a végrehajtását. A lényeg ezen a

18 A 16. század közepén már megjelent az első kritikai apparátussal rendelkező kiadás (1550; Stephanus, vagyis Robert Etienne nevéhez fűződő *editio Regia*). Természetesen a munka változatlan intenzitással folyt tovább, Béza nevéhez tíz görög Újszövetség-kiadás fűződik, igaz az utolsó halála után jelent meg (1565–1604, posztthumusz 1611). A végeredmény a kissé eltúlzott optimizmus: 1633-ban már a *textus receptus*-ról beszélnek, vagyis olyan szövegről, ami változatlan (*immutatus*) és romlástól (*corruptus*) mentes. Kár, hogy ez a szöveg gyakorlatilag nem különbözött Erasmus szövegétől, és attól a mintegy 160 (!) kiadástól, ami egy bő évszázad alatt keletkezett. Ezek mindegyike az ún. bizánci típusú szövegcsoporthoz tartozik. Az igazi áttörést az alexandriai szöveghagyomány (Vaticanus, Sinaiticus; 4. sz.) és az ún. nyugati szöveghagyomány előtérbe kerülése (P38, P48; mindkettő 3. sz.) jelentette. De fontos a Cezáreai szöveg is (Chester Beatty papirusz, P45). Ezt használhatta Órigenész és Euszébiusz is. A 19. századig gyakorlatilag minden modern bibliafordítás a sokkal kevésbé pontos bizánci szöveghagyományon alapult. A kérdéshez lásd METZGER: *Textual Commentary*, XV–XXXI; BROWN–JOHNSON–O’CONNELL: *Texts and Versions*, 1105.

ponton is a hozzáférhetőség biztosításában van: pünkösöd megmutatta, hogy Isten úr a nyelvi korlátok, a bábeli helyzet felett, és az egyháznak kötelessége minden akadály legyőzésén munkálkodni, ami az evangélium útjában áll.

A felvetett problémák kulturális természetűek, és figyelmen kívül hagyásuk torzíthatja tisztánlátásunkat a civilizációk természetéről, negligálásuk olyan, mintha nem hinnénk el a szemünk előtt zajló konfliktusokat. A Szentírás szövegei nem kulturálisan homogén közegben születtek, nem is abban maradtak fenn és váltak elérhetővé. A probléma tehát nem napjainkban kezdődött, hanem különböző intenzitással, de jelen volt az elmúlt háromezer évben is. A keresztyénség azonban nincs hozzákapcsolva egyetlen civilizációhoz sem, hanem azok felett áll. Lehet, hogy gazdasági értelemben, vagy társadalmilag-demográfiaiban a nyugati civilizáció vesztesre áll, ezt nem egy teológusnak kell eldönteni. Az viszont egyértelmű, hogy a keresztyénekre nem a nyugati civilizáció megmentése bízott, hanem az evangéliumról szóló bizonyágtétel.¹⁹ A nyugat esetleges „bukása” nem több mint az egykori dominancia elvesztése, ez azt jelenti, hogy a teológiai kérdés csak ennyi: Miként szólalhat meg az evangélium jó híre a különböző civilizációk kontextusában? Eközben számolnunk kell azzal, hogy más-más civilizációk keresztyénei eltérő teológiai válaszokat fognak adni az őket feszítő kérdésekre. Az afrikai keresztyének körében tapintható igény a nyugati teológiai bölcsőtől való függetlenedés, még olyan területeken is, melyek látszólag csak egyféleképpen művelhetők, mint például az írásmagyarázat. Megszületett az első, szándékosan kizárólag afrikai szerzők által írt kommentár a Szentíráshoz,²⁰ és bizony sajátos, számunkra szokatlan teológiai megközelítésekkel dolgozik. Afrikában jelen van egy új hermeneutika, és hasonló tendenciák zajlanak Ázsiában is.²¹ Ez arra mutat, hogy a teológia is egyre inkább kapcsolódik az adott civilizációkhoz, és egyre kevésbé lesz meghatározó ill. normatív annak nyugati típusú művelése.

19 Andreas Hess, a DRHE díszdoktora egyik előadásában egy jelen íráshoz hasonló problémakört jár körül, nemzet és vallás kérdését vizsgálja. Kérdés-felelet formájában így fogalmaz: „Kérdés: mit tart a keresztyén az emberi faj fajra, osztályra, nemzetre való felosztásáról? Válasz: Egyáltalán semmit. ... Kérdés: Mivel tartozik a keresztyén a nemzetnek, a nyilvánosságának? Válasz: Az evangéliumról szóló bizonyágtétellel.”, lásd HESS: *Vallás és nemzet – egy töprengő kérdés*, 137.

20 ADEYEMO: *Africa Bible Commentary*.

21 2009. júniusában Kampenben (Hollandia) került sor egy konferenciára, melyen plenáris előadáson és szűkebb csoportbeszélgetésekben egyaránt előkerült a nyugati, az afrikai és az ázsiai bibliai teológia és írásmagyarázat különbözősége, illetve az erre való törekvés az utóbbi földrészek teológusai részéről. A fent említett „afrikai hermeneutikához” lásd WEST: *Human flourishing and social transformation*.

Irodalom:

- ADEYEMO, T. (ed.): *Africa Bible Commentary*, Grand Rapids, World Alive Publishers – Zondervan, 2006.
- ALEXANDRIAI PHILÓN: *Mózes élete*, Budapest, Atlantisz, 1994.
- BROWN, R. E. – JOHNSON, D. W. – O'CONNELL, K. G.: *Texts and Versions*, in: Brown, R. E. – Fitzmyer, J. A. – Murphy, R. E. (ed.): *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1990, 1083–1112.
- FAUST, A. – WEISS, E.: *Judah, Philistia and the Mediterranean World. Reconstructing the Economic System of the Seventh Century B.C.E.*, in: BASOR 338 (2005), 71–92.
- GNILKA, J.: *A Názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- GYÓRI, I.: *A szövegkutatás szerepe az Újszövetség megértésében* (doktori disszertáció, publikálatlan kézirat), Sárospatak, 1997.
- HESS, A.: *Vallás és nemzet – egy töprengő kérdés*, in: Studia Theologica Debrecinensis 2010/2, 133–140.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Móáb. Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Kréné 9), Budapest, Új Mandátum, 2008.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: *Izraeli vagy Kánaáni? Kulturális kötődések az ókori Palesztinában*, in: Studia Theologica Debrecinensis, 2009/1, 17–25.
- HUNTINGTON, S. P.: *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2001.
- IMRE, M.: *A Vizsolyi Biblia egyik forrása: Petrus Martyr*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, 2006.
- KOMORÓCZY, G.: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izrael politikája az i. e. 9. században*, in: uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995, 168–181.
- METZGER, B. M.: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, United Bible Societies, 1971. (2. kiadás: 2006.)
- NAGY, B.: *Kálvin kommentárjai magyar nyelven*, in: Református Egyház 1/18 (1949), 3–4.
- NIEHAUS, J. J.: *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology*, Grand Rapids (MI.), Kregel Publ., 2008.

- PERES, I.: *Az evangélium hirdetése a Római Birodalomban*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2009/1, 27–43.
- PORTER, S. E.: *Language and Translation of the New Testament*, in: Rogerson, J. W. – Lieu, J. M. (ed.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 184–210.
- VERMES, G.: *A zsidó Jézus*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995.
- WEST, G.: *Human flourishing and social transformation: Bringing embodied theology into the public realm*, in: *Reformed World* 59/3 (2009) 163–179.



Németh Áron:

A 72. ZSOLTÁR FORDÍTÁSA ÉS MAGYARÁZATA KÁLVINNÁL*

Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázata sokat vizsgált területe a Kálvin-kutatásnak, ahogyan ezt a számos tanulmány és monográfia is jelzi, mely ebben a témában született.¹ Mivel Kálvin hermeneutikájáról több kiváló magyar nyelvű tanulmány íródott már, ezúttal nem térünk ki az általános megállapításokra, hanem a 72. zsoltár konkrét példáján keresztül elemezzük Kálvin exegetikai munkáját.

1. A zsoltár nyelvi elemzése

1.1. A fordítás hermeneutikai és könyvészeti előfeltételei

A zsoltárfordítás vizsgálatához Kálvin írásmagyarázatának egy alapelvét ragadjuk most ki, a filológiai szempontot.² A reformátor szerint az Írás által hozzánk szóló Isten üzenetét úgy érthetjük meg, ha megtaláljuk azt, amit

* Gaál Botond professzor úr tiszteletére, aki az utóbbi időben nem csak saját tanulmányokkal járult hozzá a hazai és nemzetközi Kálvin-kutatáshoz, hanem diákjait is nagyban támogatja a Kálvinnal való tudományos foglalkozásban (lásd: GAÁL-KOVÁCS: *Kálvin kútjából merítve*, Debrecen, 2009). Köszönöm, hogy doktori tanulmányaimat mellékszakom oktatójaként jelenleg is segíti.

1 Részletes bibliográfiát lásd pl. HOLDER: *John Calvin*, 38–39; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 428–428.438–439; PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 66. Itt említünk meg néhányat azokból a tanulmányokból, melyekben Gaál Botond is vizsgálja Kálvin írásértelmezését: *Bevezető gondolatok tanítványaim munkájához*, in: uő – Kovács, Á. (szerk.): *Kálvin kútjából merítve*, Debrecen, Hatvani István Kutatóközpont, 2009, 11–14; *Kálvin mint az egyházi tanok reformátora*, in: uő: *Kálvin ébresztése*, Debrecen, Hatvani István Kutatóközpont, 2010, 15–26; A „*Sola Scriptura*” teológiai szabályozó elv, in: uő: *Kálvin ébresztése*, Debrecen, Hatvani István Kutatóközpont, 2010, 27–42.

2 Lásd ZACHMAN: *Calvin's Exegetical Method*, 9–13; PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 68.

Kálvin *sensus simplex et genuinus*nak, vagyis a szöveg 'egyszerű és veleszületett értelmé'-nek nevez.³ A számára nagyon fontos *mens scriptoris*, azaz 'szerzői szándék', amely az isteni üzenetet közvetíti, a *sensus genuinus* mögött rejtőzik.⁴

Fontos Kálvin számára az is, hogy az ószövetségi szöveget a *hebraica veritas* alapján kell vizsgálni.⁵ A Kálvin exegetikai módszerével foglalkozó tanulmányok rendszerint megemlítik, hogy a reformátor írásmagyarázatát mennyire meghatározza az eredeti nyelvek kiváló ismerete.⁶ Bár nem tartozott a kor vezető hebraistái közé,⁷ exegetikai munkája kivételes nyelvérzékre és alapos nyelvismeretre enged következtetni.

Kálvin nem hagyott feljegyzést arról, hogy hol tanult héberül. Elméletileg már 1531-ben megvolt a lehetősége, hogy Párizsban, Francois Vatable professzortól elsajátítsa ezt a nyelvet, de erre nézve nincs semmilyen történelmi bizonyítékunk.⁸ Barátjától, Nicolas Colladontól tudjuk azonban, hogy bázei tartózkodása alatt (1535–1536) hallgatta Sebastian Münster előadásait.⁹ Később, valószínűleg a strassbourgi évek alatt (1538–1541) mélyítette tovább héber tudását, ahol a héber nyelv elismert tudósai, Martin Bucer és Wolfgang Capito tevékenykedtek, de még utolsó éveiben is képezte magát a nyelvben.¹⁰ Kraus szerint Kálvin Conrad Pellican 1501-ben írt és 1504-ben kiadott *De modo legendi et intelligendi Hebraeum* című rövid héber nyelvtanából méríthette héber nyelvtudását.¹¹ Tény, hogy Pellican 1523-tól egészen 1556-ban bekövetkezett haláláig Svájcban tevékenykedett.¹² Kálvin azonban éppen úgy ismerhette Johannes Reuchlin (1455–1522) jóval részletesebb és elterjedtebb *De rudimentis hebraicis* (1506) című nyelvtanát, vagy Capito *Hebraicarum*

3 CR 59, 800, vagy máshol *sensus grammaticus, sensus prior, sensus verus* stb., lásd pl. CR 59, 117; CR 59, 680.

4 Lásd például Kálvin levele Simon Gryneushoz, CR 38, 405.

5 GÁNÓCZY: *Gondolatok*, 46; ZACHMAN: *Calvin's Exegetical Method*, 9; KUSTÁR: *Kálvin hermeneutikája*, 6; SZÜCS: *Exegézis és dogmatika*, 81.

6 Például KÁLLAY: *Kálvin mint zsoldármagyarázó*, 44.49–52; KRAUS: *Calvins exegetische Prinzipien*, 333.336; GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 72; FABINY: *Keresztény hermeneutika*, 242; HOLDER: *John Calvin*, 104; KARASSZON: *Kálvin és az Ószövetség*, 8–9.

7 OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 440; vö. SZÜCS: *Exegézis és dogmatika*, 81.

8 GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 72.

9 KESSLER-MESGUICH: *Early Christian Hebraist*, 268; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 440.

10 GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 72; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 439–440.

11 KRAUS: *Calvins exegetische Prinzipien*, 336.

12 EGO: *Konrad Pellikan*, 73.

Institutionum libri duo (1518, 1525, 1531) című művét, de akár egykori tanárának, Sebastian Münsternek *Liber viarum linguae sacrae* című (1520) nyelvtanát is, amely Mózes Kimhi művének latin fordítása, és amit a 16. század keresztyén hebraistái egyik alpművének tekinthetünk.¹³ Szintén Münster kiadásában jelent meg a Kálvin által is használt szótár, a *Dictionarium hebraicum* (1535), amely mellett még a Robert Estienne által 1548-ban újra kiadott Pagninus-féle szótár, a *Thesaurus linguae sanctae* (1529) állhatott rendelkezésére.¹⁴

A nyelvtudás mellett Kálvint a zsoltárok fordításában nagyban segítették a kor jeles kommentárjai, valamint az ókori és kortárs fordítások is.¹⁵ Kommentárjának, a *Commentarii in Librum Psalmorum* című művének előszavában Kálvin elismerően meg is nevezi Martin Bucer (1529, 1532, 1547) és Wolfgang Musculus zsoltármagyarázatait,¹⁶ de ezeken túl használhatta Nicolas de Lyre és Erasmus kommentárjait is. Középkori zsidó szerzők magyarázatait is segítségül hívta, mint például Dávid Kimhi, Ibn Ezra vagy Rashi idevágó műveit.¹⁷

A korai fordítások közül minden bizonnyal használta a Septuagintát, a Vulgátát, a Targúmot, s talán a Pesittát is.¹⁸ A Zsoltárok könyve esetében a Vulgátának két verziója is ismert volt. Hieronímusz először a Vetus Latina szövegét a Septuaginta alapján javította ki (*Psalterium Romanum*), melyet később Órigenész Hexaplája alapján újra átdolgozott (*Psalterium Gallicanum*, a folytatásban: V^g). Ez utóbbi fordítás vált a római egyház hivatalos zsoltárfordításává. Később, 390–405 között elkészíti a Zsoltárok könyvének újabb latin fordítását, immár az eredeti héber szöveg alapján (*Psalterium iuxta Hebraeos*, a folytatásban: V^h), mely azonban a *Psalterium Gallicanum* népszerűsége és elterjedtsége miatt nem vált használatossá.¹⁹ Kálvin mindkét változatot ismerhette, és használhatta is.

13 KESSLER-MESGUICH: *Early Christian Hebraist*, 259.268.

14 OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 440.

15 uo.

16 CR 59, 13, vö. DE GREEF: *Calvin as Commentator of the Psalms*, 85, valamint PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 56.69.

17 KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 40; KRAUS: *Calvins exegetische Prinzipien*, 336; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 440.

18 KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 40; GÁNÓCZY-SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 77; PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 68.71.

19 A kérdéshez lásd WÜRTHWEIN: *Text*, 105–111.

A kortárs fordítások közül nagy valószínűség szerint a *Biblia sacra* (1545), valamint a *Biblia sacra latina* (1556–1557) állt rendelkezésére.²⁰ Magát a héber szöveget a Sebastian Münster által kiadott *Biblia Hebraicaból* (Basel, 1534–1535) használhatta, amely kiadás egy új latin fordítást is tartalmazott, másik forrása Leo Juda héber Bibliája (Zürich, 1543) lehetett.²¹

Kálvinnál is megfigyelhető az, ami a reformátori írásmagyarázatot általában is jellemzi, hogy a bibliamagyarázat szorosan összefügg a bibliafordítással.²² A jó fordítás feltétele a jó magyarázatnak, sőt a fordítás már önmagában is magyarázat. Most a 72. zsoltár fordításán keresztül vizsgáljuk meg röviden, hogy a bibliai szöveg fordításában Kálvin miként alkalmazta héber grammatikai tudását, a héber nyelv belső szellemére való ráérzését, valamint azt, hogy munkája során hogyan értékeli és használja a korai fordításokat.

1.2. Szövegűség és szövegkritika

A 72. zsoltár fordításában először is látjuk, hogy Kálvin mennyire ragaszkodik az eredeti masszoréta szöveghez.²³ A *textus receptushoz* való hűsége és a szöveg filológiai törvényszerűségeihez való ragaszkodása együtt jár azzal, hogy az attól helyenként eltérő Septuaginta- és Vulgata-olvasatot nagy tekintélyük ellenére is meglehetősen kritikusan kezeli.²⁴

Pontosság mutatkozik a szóalakok visszaadásában is. A 72,1-ben a Septuaginta, a Vulgata és a Pesitta például a מְשֹׁרֵטִים többes számú forma helyett egyes számot olvas, ám Kálvin szigorúan tartja magát a masszoréta szöveghez. A reformátor nem ért egyet azokkal sem, akik a 72,3-ban „egyszerűen קָרָה-t olvasnak”, törölve a כּ prepozíciót. Ezt írja: „Mások egyszerűen igazságot olvasnak, mintha a כּ fölösleges lenne, ami azonban helytelen.”²⁵ Nem derül ki, hogy Kálvin kiket ért „mások” alatt, mivel az egyes szerzőkre

20 Ezek mellett Kálvin ismerhette Jacobus Stapulensis *Psalterium quintuplex* cím alatt kiadott ötnyelvű bibliáját is (1509–1513), az akkoriban szintén közkedvelt francia nyelvű teljes Biblia-fordításával (1530) együtt. A kérdéshez lásd OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 440; RAEDER: *Faber*, in: ⁴RGG 3, 1.

21 OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 440; Szűcs: *Exegézis és dogmatika*, 81.

22 PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 52.

23 vö. KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 40.

24 A Tridenti Zsinat (1545–1563) még az első ülésén döntést hozott arról, hogy a „*vetus et vulgata editio*” legyen az egyház hivatalos és megmásíthatatlan Biblia-szövege. Kálvin ezt a határozatot 1547-ben az *Acta Synodi Tridentinae cum Antidotoban* (CR 35, 411–418) megtámadja, lásd KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 40; GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 77–78.

25 „*Alii simpliciter legunt Iustitiam, sed כּ non videtur esse supervacuum.*” lásd CR 59, 665.

általában emlékezetből hivatkozik.²⁶ A Vulgatában mindenestre a kifejezés prepozíció nélkül szerepel, elsősorban tehát Hieronímusz téves olvasatára utalhat Kálvin.²⁷

Kálvin, akárcsak a V^h, a 72,5-ben eltér a Septuaginta és az az alapján készült V^s olvasattól. A Septuaginta szerint a יִרְאוּךָ 'féljenek téged' helyett καὶ συμπαράμειναι (= וַיִּצְרִיךָ) 'és legyen maradandó' szerepel a szövegben. A masszoréta szövegtől eltérő olvasat nyilvánvalóan betűcsere révén állt elő. Bár mindkét olvasat nyelvtanilag helyes, a masszoréta szövegben nyelvtani törést jelent, hogy a 2–4. és 6. versek E/3-ben beszélnek a királyról, míg a köztük lévő 5. versben egy E/2-ű suffixummal találkozunk, ami nehezen illeszkedik a kontextusba.²⁸ Kálvin a *permaneo* '(állandóan) megmarad' jelentésű ige helyett a *timeo* 'fél' igét választja, pontosan visszaadva a masszoréta szöveget, majd a magyarázatban jelzi, hogy az ige inkább Istenre vonatkozik (CR 59, 666).²⁹

A 72,12-ben a masszoréta szövegben szereplő מְשׁוּעָה (שׁוּעָה *pi'él* 'segítségért kiált') helyett a Septuaginta, a Pesitta és Hieronímusz is az azonos mássalhangzó-készletű, de eltérő vokalizációjú מְשׁוּעָה (שׁוּעָה + מְן 'előkelőtől, nemestől') kifejezést fordítják. A Septuaginta így az ἐκ χειρὸς δυναστού, a Pesitta a *mn d'sjn mnh* fordítást hozza, a Vulgata pedig az *a potente* formában adja vissza a szót. Kálvin az ókori fordítások ellenére sem látja okát, hogy eltérjen az általa használt *textus receptus* pontációjától, és azt pontosan visszaadva a *clamantem* 'kiáltó' participiumi alakot választja.

A korai fordításokban eltérő a צִיִּים 'pusztalakók' értelmezése (72,9). A Pesitta a *gzrt* szóval adja vissza, ami a héber צִיִּים 'szigetek' kifejezésnek felel meg, így szóismétlés keletkezik (vö. 72,10). A Septuaginta Αἰθίοπες-ként, azaz 'etiópok'-nak fordítja a kifejezést, ennek megfelelően Hieronímusznál is az *Aethiopes* főnevet találjuk. Kálvin a צִיִּים kifejezés alatt azokat érti, akik

26 PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 53.

27 A Vulgatával megegyező olvasatot kínál a Septuaginta Lucianus-féle recenziója és a Pesitta is. Több újkori kommentáríró, elfogadva a korai fordítások olvasatát, úgy ítéli meg, hogy a ך prepozíció íráshiba, ezért törlendő. Indoklásukban fő érvként az jelenik meg, hogy a főnév a *parallelismus membrorum*ban a (prepozíció nélküli) שְׁלִיחַ kifejezés párjaként jelenik meg. Így például KRAUS: *Psalmen 60–150*, 654.655; SAUR: *Königspsalmen*, 132. Másképp ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit*, 20; JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit*, 102.

28 KRAUS: *Psalmen 60–150*, 655–656; MOLNÁR: *Királyok és messiások*, 241.

29 Újabbban a kommentárírók többség a masszoréta szöveggel szemben egyértelműen a Septuaginta olvasat mellett foglalnak állást, lásd pl. KRAUS: *Psalmen 60–150*, 655–656; HOSSFELD–ZENGER: *Psalmen II*, 414; SAUR: *Königspsalmen*, 132.

délen laknak, messze Kánaán földjétől, és az *incolae deserti* 'a puszták lakói' fordítást választja.³⁰

Nyelvileg problematikus része a zsoltnak a 72,15. Kálvin ebben a versben szó szerint fordítja a masszoréta szöveg E/3 személyű igealakjait: „...és ad neki Seba [sic!]³¹ aranyából: és imádkozik érte mindig, minden nap áldja őt.”³² Itt az a kérdés merülhet fel, hogy ki a mondat alanya, és ki a tárgya. A szövegösszefüggés alapján cselekvő alanyként gondolhatunk a királyra vagy a szegényre is. A margószéli francia nyelvű megjegyzéséből, valamint a vershez tartozó kommentárból egyértelműen kiderül, hogy Kálvin valójában hogyan érti a szöveget: „*on luy donnera, etc., on priera, etc., on benira.*” Az igéknek tehát általános alanyuk van: „(az emberek) adjanak neki stb., (az emberek) imádkozzanak stb., (az emberek) áldják.” Ezzel a magyarázattal lényegében egyetértően a Vulgata mellé áll, a fordításban azonban mégis el-
lentmondva Hieronímuszhoz hűen követi a masszoréta szöveget.³³

A pontos fordítás érdekében Kálvin gyakran figyelembe veszi a héber kifejezések lehetséges etimológiáját is.³⁴ A 72,4-ben a V^s a Septuaginta ταπεινώω kifejezésének megfelelően a *humilio* 'megaláz' igét használja a fordításban. Kálvin (és a V^h is) a sokkal kifejezőbb *confringo* 'széttör, eltör, kettétör' igével adja vissza a héber szövegben szereplő רכא *pi'él* alakot. Hasonlóan a 72,6-ban a רב־ימים kifejezés visszaadására Kálvin az *imber* 'ömlő eső, záporosó' jelentésű főnevet választja. Kálvin nyilvánvalóan etimológiai összefüggést lát a רבב I. 'soknak, nagynak lenni' jelentésű héber gyökkel, így a főnév szerinte nagy mennyiségű esőre utalhat, és úgy gondolhatta, hogy a Septuagintában szereplő σταγῶν 'csepp' és a Vulgatában megjelenő *stillidium* 'csepegés' aligha adja vissza a héber kifejezés igazi értelmét.³⁵ A 72,17-ben a יין 'sarjadzik, rü-

30 Más bibliai helyeken (pl. Ézs 13,21; 23,3; 33,14; Jer 50,39; Zsolt 74,14) pusztában lakó állatokat, démonokat jelöl a kifejezés.

31 A héber szövegben itt a סבא földrajzi név szerepel, amelyet Kálvin a 10. versben még *Schebaként* fordított, megkülönböztetve a סבא 'Seba' névtől. A 15. versben tehát nem *Sebanak*, hanem *Schebanak* kellene szerepelni. A magyarázatból egyértelműen kiderül, hogy Kálvin ez utóbbira gondol: „*dabitur ei aurum arabicum [...] quia si Arabia pendat tributum*” [kiemelés: N.Á.], tehát nem fordítási hibáról, hanem csupán elírásról van szó. Kálvin összes műveinek 1667-es (CO 3) és 1887-es (CR 59) kiadásában egyaránt tévesen szerepel a kifejezés.

32 „*et dabit ei de auro Seba et orabit pro eo semper, quotidie benedicet eum,*” lásd CR 59, 669. [kiemelés: N.Á.]

33 Kállay ugyanezt a jelenséget figyeli meg pl. a Zsolt 31,13 esetében is, lásd KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltnagyfordító*, 42.

34 vö. i. m., 51.

35 A szó etimológiája mindenestre tisztázatlan, lásd HARTMANN: רבב, in: THAT 2, 722–723; FABRY: רבב, in: ThWAT 7, 298; KÖHLER–BAUMGARTNER: HALAT 4, 1096.1099–1100.

gyet hoz' kifejezés kapcsán Kálvin szintén etimológiai okokból tér el az ókori fordításoktól. A Vulgata igeválasztásában a név folyamatossága, tartóssága válik hangsúlyossá: *permanet/perseverabit nomen eius*, mely minden bizonynyal a Septuaginta olvasatából adódik, ahol a διαμεινέι 'megmarad' kifejezés olvasható.³⁶ A fordító tehát a 72,5 gondolatával harmonizálja a verset. Kálvin ezzel szemben fordításában a *propago* 'burjánzik, tenyészik' igével a (hír)név terjedésére utal. Magyarázatában ezt írja a héber szövegben szereplő וַיִּגְדֹּל: „Szó szerint (a nevének) utódai lesznek”.³⁷ Kálvin tehát a וַיִּגְדֹּל 'sarj, utód, ivadék, leszármazott' jelentésű főnévre (vö. 1Móz 21,23; Ézs 14,22; Jób 18,19) vezeti vissza a וַיִּגְדֹּל igét.

A Kálvin szöveghűségét igazoló fenti példák mellett bizonyos következetlenségek is megfigyelhetők a 72. zsoltár fordításában. Kállay a Zsolt 1–41 kálvini kommentárjának vizsgálatakor azt állapítja meg, hogy a reformátor figyelme minden egyes betűre kiterjed a fordítás során, így nagyon ügyel például a *waw* kötőszó gondos visszaadására.³⁸ A 72. zsoltárban is több eset igazolja ezt a precizitást, amikor a Vulgatával és Septuagintával ellentétben a fordításban csak ott szerepelteti az *et* kötőszót, ahol a masszoréta szövegben szerepel a *waw*. Ez figyelhető meg a 72,6-ban is, ahol a Septuaginta és a Pesitta olvasata szerint כְּרִבִּיבִים helyett וְכְרִבִּיבִים szerepel a szövegben, amit a V^s is hűen követ a fordításban. Bár a *waw* kötőszó megléte vagy hiánya nem befolyásolja lényegileg a szöveg értelmét, Kálvin az általa elérhető héber szövegkiadások alapján kötőszó nélkül fordítja a szöveget. Ugyanez a szöveghűség mutatkozik a 72,19 וַיִּגְדֹּל וַיִּגְדֹּל formulájának esetében is, ahol Kálvin, felülbírálván Hieronímusz mindkét zsoltárfordítását, melyekből a kötőszó elmarad, betű szerint fordítja a masszoréta szöveget.

A 72. zsoltárban találunk azonban ide vonatkozólag egy kivételt is. A 17. versben az *et beatum predicabunt illum* szerepel Kálvin fordításában, holott a héber szöveg itt nem tartalmaz kötőszót. Valószínűleg Kálvin itt a V^h fordítást követi, ahol a kötőszavak használatában ugyanezzel a jelenséggel találkozunk. Bár a *waw* kötőszót ezen a helyen sem változtatja meg a szöveg

36 A ³BHK kritikai apparátusa szerint a Septuaginta fordítása talán azzal magyarázható, hogy az igét וַיִּגְדֹּל-nak olvasta a fordító. A וַיִּגְדֹּל gyök értelme nem egészen világos, de az 1Móz 6,3 kontextusa arra enged következtetni, hogy a szó jelentése: 'megmarad'.

37 „Ad verbum est, filiabitur”, lásd CR 59, 671.

38 KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 41.

értelmét, mégis nehezen magyarázható, hogy itt Kálvin miért enged a latin fordításnak a masszoréta szöveggel szemben.³⁹

Szintén Kállay állapítja meg, hogy a Zsolt 1–41-ben Kálvin „szövegfordítása annyira gondos, hogy pontosan ügyel arra, ha pl. egyazon szó kétszer egymásután előfordul a szövegben, akkor ellentmondásba ne keveredjék annak fordításánál.”⁴⁰ A 72. zsoltár fordítása azonban több ízben is rációfol erre a megállapításra. Megfigyelhető egyrészt, hogy ugyanannak a héber szónak a fordításánál szinonimákat használ Kálvin, valamint arra is találunk példát, hogy különböző szinonim jelentésű héber szavaknak olykor ugyanazt a latin ekvivalenst választja.

A 'szegény' fogalmára a zsoltár például több szinonim kifejezést is felvontat: עָנִי 'nyomorult/elnyomott, szenvedő, birtoktalan' (Zsolt 72,2.4.12), אֶבְיָוֹן 'koldus(szegény), szűkölködő' (Zsolt 72,4.12.13.13), דָּל 'gyenge, kicsi, jelentéktelen, vagyontalan' (Zsolt 72,13).⁴¹ A V^s kissé egybemosva a szinonimákat hét esetben a *pauper* 'szegény' kifejezést hozza (72,2.4.4.12.12.13.13), egyszer pedig, az אֶבְיָוֹן fordításaként, az *inops* 'gyámoltalan, szűkölködő' melléknevet (72,13). A V^h már csak hat esetben használja a *pauper*, viszont kétszer az *inops* kifejezést (a 72,12-ben az עָנִי, a 72,13-ban pedig az אֶבְיָוֹן megfelelőjeként). Kálvin a héber változatosságnak megfelelően több latin kifejezést használ a fordításban, mint a Vulgata, de mégsem egészen következetes: Az עָנִי melléknév fordítása a 72,2.4 versekben *pauper*, a 72,12-ben pedig *inops*, míg az אֶבְיָוֹן kifejezése a 72,4-ben az *afflicto* 'szorogat, gyötör, kínoz' ige participiuma, a többi esetben viszont a *pauper* szó. A דָּל kifejezés egyszer jelenik meg a zsoltárban, Kálvinnál a szintén egyedi *egenus* 'nyomorgó, szűkölködő' fordításban.

Kálvin nem tesz különbséget a héber צְדָקָה (72,2) és צְדִיקָה (72,1.3) főnevek között sem, mindkét kifejezést a *iustitia* 'igazság' főnévvel fordítja. A צְדָקָה hímnemű és nőnemű főnévi formája közti jelentésbeli különbség ma is

39 Kálvint ezen a helyen talán a Targúm olvasata is befolyásolhatta. Az arám fordítás ugyanis a 72,17-ben két helyen is szerepeltet *waw* kötőszót ott, ahol az a masszoréta szövegből hiányzik: a אֶבְיָוֹן לְפָנֵי שֹׂמֵן kifejezés helyén a אֶבְיָוֹן וְלְפָנֵי שֹׂמֵן fordítását hozza, míg a יֵאֲשֶׁרֶהוּ helyén szintén a kötőszóval ellátott וְיֵאֲשֶׁרֶהוּ formát fordítja. Feltűnő továbbá, hogy az utóbbi kifejezést Kálvin nem egy szóval fordítja, mint a Vulgata (*beatificabunt*), hanem kettébontja (*beatum predicabunt*), ami szintén a Targúm וְיֵמַרְוּן megfogalmazásához hasonlít.

40 KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 41.

41 A szavak jelentéséhez és azok etimológiájához lásd GESENIUS: *Handwörterbuch*, és KÖHLER–BAUMGARTNER: HALAT vonatkozó szócikkeit.

vitatott kérdés.⁴² A két kifejezés harmonizálása a fordításban mindenestre kevésbé pontos szöveget eredményez.

Következetlenségnek tűnik az is, hogy Kálvin a ידן (72,2) és a vele rokon értelmű שפט ígét (72,4) ugyanazzal a latin *iudico* 'ítél' kifejezéssel fordítja. Ugyanez a harmonizálás figyelhető meg a Vulgatában és a Septuagintában (κρίνω), sőt a Targúmban is (ידן). Kálvin önmagához következetes marad annyiban, hogy máshol a Zsoltárok könyvében a ידן (Zsolt 7,9; 9,9; 96,10; 110,6; 135,14) és a שפט (Zsolt 9,9; 82,1; 96,13; 98,9) alakokat mindig a *iudicabit* szóval fordítja, még akkor is, ha a két ige ugyanabban a zsoltárban vagy akár ugyanabban a versben is szerepel (Zsolt 9,9; 96,10.13). A két ige valóban jelentésátfedésben áll egymással, de használatukban fellelhetőek bizonyos árnyalatnyi különbségek.⁴³

1.3. A *parallelismus membrorum* – mint a fordítást segítő szempont felismerése?

Tanulmányában Kállay felhívja a figyelmet arra, hogy a reformátor mint-ha ismerte volna a héber költészet egyik legfontosabb formai jellemzőjét, a *parallelismus membrorum* jelenségét.⁴⁴ Ha ez így van, akkor Kálvin jóval megelőzte a korát, hiszen a *parallelismus membrorum* szabályának tudományos leírására csak 1753-ban került sor Robert Lowth (1710–1787) anglikán püspök *Praelectiones Academicae de sacra Poesi Hebraeorum* című munkájában,⁴⁵ Kálvin viszont 1557-ben (!) adja ki zsoltárkommentárját latin nyelven. Megállapítását Kállay a Zsolt 19,1 és 40,5 fordítására és magyarázatára alapozza. A 19,1 magyarázatában például Kálvin ezt írja: „Az első versben [a zsoltáros] ugyanazt a tényt, annak szabálya szerint, kétszer ismétli [...] Az ismétlés, melyet a második mellékmondatban tesz, az elsőt magyarázza.”⁴⁶

A 72. zsoltár fordításában hasonló megállapítást tesz Kálvin. Először a 72,3 magyarázatában ír így: „Ezenkívül a béke és igazság főnevek szorosan összetartják a két tagmondatot, és kétszer ismételve, mintha azt mondaná: az igazságban kiterjed a béke a föld minden részére.”⁴⁷ A versben a *parallelis-*

42 A vitához lásd JEPSEN: *ŞDQ und ŞDQH*, 221–229; JOHNSON: פָּדָה, 916; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit*, 127; LORETZ: *Psalmsstudien*, 181–182. [Magyarul lásd a kérdéshez Kustár Zoltán tanulmányát ebben a kötetben – a szerkesztők.]

43 A kérdéshez lásd HAMP: יָדָן, in: ThWAT 2, 201, valamint LORETZ: *Psalmsstudien*, 182–183.

44 KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 39–40.

45 A *parallelismus membrorum* felfedezésének történetéhez és a jelenség rövid ismertetéséhez lásd például SOGGIN: *Bevezetés*, 84–85; SMEND: *From Astruc to Zimmerli*, 15–29. (Soggin művének magyar fordításában mindenesetre Robert Lowth helyett tévesen édesapja, William Lowth, a szintén ismert hebraista neve szerepel.)

46 CR 59, 194–195. [– a szerző fordításában.]

47 CR 59, 665. [– a szerző fordításában.]

mus membrorum szabályát alapul véve a פלום és a צדקה főnevek valóban párt alkotnak.

A 72,6-ban szintén azt tapasztaljuk, hogy a helyes fordításhoz a *parallelismus membrorum* megsejtése segíthette Kálvint. A V^s és a V^h itt egyaránt a *vellus* '(lenyírt) gyapjú' kifejezést szerepelteti a héber נָ שzó ekvivalenseként.⁴⁸ A főnév etimológiailag a נָ 'nyáját nyír; (a gyász jeleként) hajat vág' igével függ össze,⁴⁹ és az Ószövetségben két jelentésben fordulhat elő: 1) 'lenyírt gyapjú'; 2) 'lekaszált fű, kaszáló'.⁵⁰ Általában a kontextus segít annak eldöntésében, hogy mikor hogyan értendő a főnév. Így az 5Móz 18,4-ben a נָ 'juh', a Jób 31,20-ban pedig a נָ 'bárány' főnév mellett egyértelműen a 'gyapjú' fordítás jöhet szóba, az Ám 7,1 esetében viszont a שָרְי 'sarjú' főnév előfordulása valószínűsíti, hogy a szó itt 'kaszáló'-t jelent. A Zsolt 72,6-ban azonban nem ilyen egyértelmű a helyzet, főleg a Bír 6,37–40 lehetséges áthallásai miatt, ahol a Zsolt 72,6-hoz hasonlóan a נָ, 'levágott gyapjú(fürt)' kifejezés együtt szerepel az אֲרֵץ 'föld' főnévvel.⁵¹ Talán ez lehet az oka annak, hogy a Septuaginta a két szakasz fordítását harmonizálja, és a Zsolt 72,6-ban a πόκος 'gyapjú' főnevet használja.⁵² A helyes fordításhoz azonban akkor jutunk el, ha a *parallelismus membrorum* szabályának értelmében a két költői felsort egymás paralleljének tekintjük, azaz esetünkben a נָ és az אֲרֵץ főnevek gondolatrímként egymás szinonimáiként értendők. Ezt felismerve Kálvin a *herba(m) secta(m)*, azaz 'levágott fű/növény' fordítás mellett dönt, elvetve a Septuaginta és a Vulgata olvasatát. Magyarázatban később meg is indokolja fordítását.⁵³

A *parallelismus membrorum* megsejtése nagyban segíti Kálvint a fordításban és magyarázatban, arra azonban nem bátorítja fel, hogy erre hivatkozzon

48 Luther az 1545-ös német bibliafordításában ennek megfelelően a *das Fell* 'irha, bunda, szőrme' jelentésű főnevet használja. A legkorábbi (reformáció előtti) magyar fordításokban is a 'gyapjú' szó szerepel. Ehhez lásd részletesebben MOLNÁR–KUSTÁR: *A gyapjú szó*, 340–345.

49 Lásd GESENIUS: *Handwörterbuch*, 136; KÖHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1, 178–179.

50 GESENIUS: *Handwörterbuch*, 135–136; KÖHLER–BAUMGARTNER: HALAT 1, 178.

51 Luther a Zsolt 72 (71) meglehetősen tradicionális parafrázisában (1513–1515) konkrétan is megemlíti a párhuzamot: „...ut figura habet Judic 6 in vellere Gedeonis,” lásd LUTHER: *Wolfenbütteler Psalter* (1983), 236.

52 MOLNÁR–KUSTÁR: *A gyapjú szó*, 344.

53 lásd CR 59, 667. Kálvin a 72,17 esetében is a *parallelismus membrorum* alapján feltételezi, hogy a párhuzamos tagmondatokban megjelenő בָרֵךְ *hitpa'él* és az אָשֵׁר igék ugyanazt kell, hogy jelentsék: „Ha tehát ez a két kifejezés, »megáldják magukat öbenne« és »boldognak mondják«, ugyanabban az értelemben áll, akkor a »megáldani magukat a királyban« annyit tesz, mint imádkozni ugyanazért a jóléért: mert mindenkinek csodálatára van az ő [= király] boldogsága.», lásd CR 59, 672. [– a szerző fordításában.]

változtasson a masszoréta szövegen. A korai fordítások közül a Septuaginta, a Pesitta és a Vulgata is a 72,7-ben a צַדִּיק melléknévi formát a *iustitia* főnévi formával adja vissza.⁵⁴ A bizonytalanságot részben az okozhatja, hogy a *parallelismus membrorum* alapján a שְׁלֹמֹה 'béke' főnév párjaként szintén főnévi formát várunk a צַדִּיק 'igaz' melléknévi forma helyett.⁵⁵ Kálvin nem változtat a masszoréta szövegen, és fordításában a *iustus* 'igaz' ekvivalenst választja.

2. Tipológiai és exempláris aktualizálás a 72. zsoltárban

A fordítás szöveghűsége nagyban kihat a magyarázatra is. A 72. zsoltár központi szereplője a király. A zsoltár értelmezésének így egyik alapvető kérdése, hogy hogyan azonosítjuk ezt a királyt: reális, földi uralkodóként, vagy egy eszkatológikus személyként. A királyzsoltárok messiási-krisztológiai értelmezése ezért a mai kutatásban is komoly vita tárgyát képezi.

A 72. zsoltár magyarázatának történetében azt látjuk, hogy az őskeresztény korban nem kérdéses a zsoltár messiási értelme. A korai fordítások közül a Septuaginta nyitottságot mutat az eszkatológikus interpretációra, a szír fordítás és a Targúm pedig egyértelműen messiási jövendölésként értelmezi a 72. zsoltárt.⁵⁶ A Talmud és a Midrás, majd a későbbi rabbinikus exegézis is (lásd Rashi, Ibn Ezra, Kimḥi) ilyen értelmet tulajdonít a zsoltárnak,⁵⁷ a patrisztikus és középkori egyházi exegézis pedig – kevés kivétellel – krisztológiai értelemben magyarázza a zsoltárt.⁵⁸ A történeti-kritika megjelenésével bár nem tűnik el teljesen, de nagyon háttérbe szorul a messiási-krisztológiai értelmezés. A kutatásban mai napig megoszlanak a vélemények: egyesek navitásnak, sőt fundamentalizmusnak tartják a királyzsoltárok messiási vagy

54 A ³BHK kritikai apparátusa szerint ezeken a korai fordításokon kívül csak három olyan masszoréta kéziratot ismerünk, melyekben a צַדִּיק helyett צַדִּיק alak szerepel – ezeket azonban Kálvin természetesen még nem ismerhette.

55 Az exegéták között máig nincs konszenzus ebben a kérdésben. Megmarad a masszoréta szövegnél például JANOWSKI: *Frucht der Gerechtigkeit*, 103, míg a korai fordítások olvasatát részesíti előnyben többek között KRAUS: *Psalmen 60–150*, 656; ARNETH: *Sonne der Gerechtigkeit*, 21; SAUR: *Königspsalmen*, 132; MOLNÁR: *Királyok és messiások*, 242.

56 Lásd ZENGER: *Überlegungen*, 61.

57 i. m., 62; KRAUS: *Dávid Zsoltárai*, 392.

58 A zsoltárok messiási exegézisének 16. századi vitájához és Kálvin álláspontjához lásd részletesebben RUSSEL, S. H.: *Calvin and the Messianic Interpretation of the Psalms*, in: SJT 21 (1968), 37–47; újabban pedig PAK, G. S.: *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms*, Oxford, University Press, 2010.

krisztológiai értelmezését, mások az ószövetségi királyteológia fogság utáni eszkatológiai-messiási újraértelmezését látják a zsoltárban.⁵⁹

Abban, ahogy Kálvin a 72. zsoltárt értelmezi, írásértelmezésének két alaptétele válik különösen is hangsúlyossá. Először is, hogy az írott Igében, az egyes könyvek szerzőin keresztül maga Isten beszél (Institutio I, 7),⁶⁰ ezért a Szentírás nem csupán egy irodalmi mű, hanem kell és lehet is benne aktuális üzenetet találni.⁶¹ Másodsor pedig fontos, hogy Kálvin az Ó- és Újszövetséget egységben látja (Institutio II, 10), hiszen lényegüket tekintve mindkettő Krisztust prédikálja.⁶²

Ezekre alapozva Kálvin ezt a zsoltárt is a tipológiai és exempláris aktualizálás módszerével magyarázza. A módszer nem Kálvin találmánya, hanem abban részben páli és rabbinikus mintára, részben az általa jól ismert klasszikus római szerzőkre (elsősorban Senecára) támaszkodik.⁶³

2.1. Tipológiai aktualizálás

Kálvin elveti a középkorban leginkább elterjedt hermeneutikai sémát, az allegorikus írásmagyarázatot,⁶⁴ és az antióchiai iskola metódusát követve tipologizál. E hermeneutikai koncepció szerint a zsoltárban megjelenő király egy reális uralkodó. Dávid és utódainak királyságáról van szó, amely nem más, mint árnyéka (*umbra*) és előképe (*typos*) annak a megígért valóságnak, amely Krisztusban teljesül be.⁶⁵ Kálvin tipológiai aktualizálásából az következik, hogy zsoltármagyarázata egyértelműen krisztológiai.⁶⁶

Ezzel Kálvin lényegében követi korának zsoltármagyarázóit, mégis talá-lunk kálvini jellegzetességeket a krisztológiai interpretációban.⁶⁷ Kálvinnál a krisztológiai kapcsolódási pontok keresésénél előbbre való az a kérdés, hogy mit mond az ószövetségi szöveg a maga történelmi kontextusában.⁶⁸ A szö-

59 Lásd ZENGER: *Überlegungen*, 58–59.

60 vö. KUSTÁR: *Kálvin hermeneutikája*, 10; PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 62–63.

61 Lásd GAÁL: *Sola Scriptura*, 25–26.

62 A témához lásd például TÖRÖK: *Az Ószövetség értékelése*, 121–139; NIESEL: *Kálvin teológiája*, 83; HOLDER: *John Calvin*, 50–58; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 434–438.

63 GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 83–84. Hasonlóan FABINY: *Keresztény hermeneutika*, 242; SZÜCS: *Exegézis és dogmatika*, 91.

64 FABINY: *Keresztény hermeneutika*, 242; HOLDER: *John Calvin*, 130; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 441; PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 63; SZÜCS: *Exegézis és dogmatika*, 91.

65 vö. ZENGER: *Überlegungen*, 64.

66 vö. PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 63.

67 MULLER: *Hermeneutic*, 82, vö. KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 54.

68 Lásd TÓTH: *Bibliafordítás*, 134–135.

veg elsődleges értelme alapján ő mindenek előtt a *mens scriptoris*, azaz 'a szerzői szándék' után kutat.⁶⁹ A zsoltár elején álló tartalmi összefoglalásban, az *argumentum*ban ennek megfelelően egyáltalán nem is említi a krisztológiai vonatkozásokat,⁷⁰ majd rögtön az első vers magyarázatában így foglal állást a krisztológiai értelmezés kérdésében: „Akik egyszerűen Krisztus királyságáról szóló jövendölésként akarják érteni [a zsoltárt], azok túl erőszakosan kicsavarják a szavakat. Ezért mindig óvakodnunk kell, nehogy a zsidóknak okot adjunk a háborgásra, mintha az lenne a célunk, hogy Krisztusra vonatkoztassuk azt, ami közvetlenül nem rá illik.”⁷¹

A zsoltár krisztológiai applikációja kapcsán Kálvin tehát nagyon óvatosan fogalmaz.⁷² Akkor is, amikor a patrisztikus kor vagy a középkor jeles magyarázóit, vagy akár a reformátor kortársak krisztologizálni próbálnak, Kálvin akkor is megmarad a *sensus literalis*nál.⁷³ Ezzel Kálvin kétségtelenül szembemegy korának írásmagyarázóival; nem csoda, hogy egyesek ezért egyenesen judaizálással és Krisztus elhallgatásával vádolják.⁷⁴

Ám a 72. zsoltár magyarázata is jól mutatja, hogy Kálvin nem takar-gatja a krisztológiai vonatkozásokat. A reformátor pusztán óvakodik az elsietett dogmatizálástól, melynek háttérében éppen a *mens scriptorishoz* és *sensus genuinushoz* való ragaszkodás áll.⁷⁵ Kálvin igényt tart arra, hogy Dávid és utódainak királysága megmaradjon a maga történelmi kontextusában (*circumstantia*). A 72. zsoltár esetében a rövidzárlatos krisztologizálás-tól való tartózkodás egy helyen a római egyházzal való polémiához is vezet. Kálvinnak általában is jellemzi a kommentárjait a polémikus hang, ahol elsősorban az anabaptistákkal, vagy ahogyan esetünkben is, a pápaság alatt lévőkkel vitatkozik.⁷⁶ A katolikus hagyományban ugyanis a Mt 2 leírásában megjelenő napkeleti bölcseket (μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν) az Ézs 60,3–6 és a szin-

69 vö. GÁNÓCZY: *Gondolatok*, 46; BELCHER: *Messiah*, 14.

70 Lásd CR 59, 663.

71 CR 59, 664. [– a szerző fordításában.]

72 KRAUS: *Calvins exegetische Prinzipien*, 337.

73 KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 56; GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 78.

74 KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 54; GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 78. A kérdéshez részletesen lásd újabban PAK, G. S.: *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms*, Oxford, University Press, 2010.

75 MULLER: *Hermeneutic*, 77; GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 78. Hasonlóan BELCHER: *Messiah*, 14; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 448; KARASSZON: *Kálvin és az Ószövetség*, 11.

76 vö. KÁLLAY: *Kálvin mint zsoltármagyarázó*, 58; PERES: *Kálvin írásértelmezése*, 58–59.

tén próféciaként értelmezett Zsolt 72,10 királyaival azonosították.⁷⁷ Ezért a 72,10-hez írt magyarázatban Kálvin a *sensus genuinus* védelmében így vitatkozik: „Nincs értelme megjegyezni, hogy ezt a helyet milyen nevetségesen elcsavarják a pápaság alatt lévők, úgy énekelve ezeket a verseket, mintha valójában azokról a bölcsekről vagy mágusokról szólna, akik Krisztushoz mentek. Mintha tényleg lehetne hirtelen bölcsekből királyokat kreálni saját akaratukból, és ennek érdekében megváltoztatni a világ tájait, és Keletből Délt vagy Nyugatot csinálni.”⁷⁸ Ugyanezt a verset emlegeti Kálvin az Istitutionak az egyház kormányzásának megromlásáról szóló fejezetében is (Institutio IV, 5), amely szerint egyesek a papi rend pompáját és fényűzését a 72,10-re alapozzák (Institutio IV, 5.17). Kommentárjában is megemlíti ugyanezt a torzulást, de ott a 72,15 magyarázatában tér ki erre: „...kitűnik, milyen gonoszul és könnyelműen visszaélhetnek ezzel a hellyel a pápisták, hogy maguknak szedjék össze a világ múlandó kincseit.”⁷⁹

Kálvin tehát ragaszkodik ahhoz, hogy alapvetően egy reális földi királyság, azaz a dávidi dinasztia kontextusában értelmezze a szöveget. Egyértelműen utal erre, amikor ókori közel-keleti környezetbe állítja a zsoltárt, és a 72,9 kapcsán a Nagy Sándor nevéhez fűződő gyakorlatot említi a földig hajolásról,⁸⁰ vagy amikor Salamon koráról ír a 72,11 magyarázatában.⁸¹

A tipológia módszerével élve Kálvin azonban mégis túlmutat mindezen. Kálvin a zsoltárok szerzőjének vélt Dávidot – lásd így a 72,1.11.15-höz – úgy emlegeti, mint aki saját királyságáról beszél, de prófétai lelkülettel Krisztus királyságára tekint.⁸² Dávid úgy írja le saját birodalmát és uralmát, hogy közben tudja, az csupán árnyéka (*umbra*) egy eljövendő valóságnak, Krisztus lelki királyságának.⁸³ Amit Dávid magáról és uralmáról állít, valójában sokkal jobban illik Isten, illetve Krisztus uralmára.⁸⁴ A krisztológiai interpretációban így egyfajta ígéret–beteljesedés sémát fedezhetünk fel.⁸⁵ Kálvin nem

77 E hagyomány történetéhez lásd SCHULTEN: *Drei Könige*, in: TRE 9, 166.

78 CR 59, 668–669. [– a szerző fordításában.]

79 CR 59, 670. [– a szerző fordításában.]

80 CR 59, 668, vö. GÁNÓCZY–SCHIELD: *Kálvin hermeneutikája*, 78.

81 CR 59, 669.

82 CR 59, 664.665.669.670, vö. OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 450.

83 CR 59, 664, vö. OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 450.

84 PIKTIN: *David as Paradigm*, 859.

85 CR 59, 667. Lásd még MULLER: *Hermeneutic*, 76–77.

oldja fel az eredeti kontextust, de egyben a jövőbe kérdez, ahol Krisztusban találja meg a választ (*scopus Christus*).⁸⁶

A dávidi királyság azonban nem csupán jele az eljövendő Krisztus-királyságnak, hanem manifesztációja is. A *typos* éppen úgy, mint a sákramentum, nemcsak jelzi, hanem tükrözi is annak valóságát, amire vonatkozik (vö. *Institutio* IV, 14.5).⁸⁷ Királyi tisztében, mint Isten népének feje, Dávid *typos*a az eljövendő Krisztusnak, de egyben reprezentálja is őt (vö. *Institutio* IV, 20.8).⁸⁸

2.2. Exempláris aktualizálás

Dávid nemcsak előkép, hanem példakép is, nemcsak Krisztus-*typos*, hanem a hívő ember modellje is. Kálvin így saját hitét is Dávid modellszerű hitén keresztül vizsgálja a Zsoltárok könyvének magyarázatához írt előszavában.⁸⁹

Kálvin igemagyarázatának mindig az a célja, hogy hasznos tanítást adjon.⁹⁰ Nem gyönyörködtetni akar, hanem használni. A hasznosság retorikai elvét Kálvin teológiai tartalommal tölti meg.⁹¹ A 72. zsoltár magyarázatban így megjelenhet egyfajta politikai teológia.⁹² Kommentárja nagyon sok egyezést mutat az *Institutio* világi rendről szóló fejezetében leírtakkal (*Institutio* VI, 20), bár itt közvetlenül egyszer sem hivatkozik a 72. zsoltárra. A zsoltár magyarázata sokszor említi a világi hatalom Istennel való kapcsolatát, melyben Dávid, és dinasztijából még néhányan jó példát mutatnak.⁹³ Az Isten szerinti uralkodás stabilitást hoz az országban, amit a zsoltárban az igazság, a jog és a békesség fogalmak jelenítenek meg. Ezek hatással vannak az egész társadalomra.⁹⁴

A zsoltár egyik jellemző témája a szegények kérdése (72,2.4.12–14). Kálvin a zsoltár alapján kiemeli a király felelősségét. Az elnyomottaknak szükségük van a király védelmére, hiszen a királyok kardja arra való, hogy

86 KRAUS: *Calvins exegetische Prinzipien*, 340.

87 PIKTIN: *David as Paradigma*, 860.

88 i. m., 859, vö. OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 450.

89 CR 59, 13–36. A kérdéshez lásd PIKTIN: *David as Paradigma*, 848; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 450.

90 Lásd így pl. CR 51, 411.

91 GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 62–63; OPITZ: *Exegetical and Hermeneutical Work*, 441–434; KÓKAI: *Kálvin hermeneutikája*, 82.

92 Hasonlóval találkozunk 101. zsoltár magyarázatában, mely szintén a királyzsoltárok közé tartozik, lásd CR 60, 56–60.

93 CR 59, 669.672, vö. JEFFREYS: *John Calvin's political thought*, 114.

94 CR 59, 672.

a jogtalan és istentelen elnyomókat megfékezze.⁹⁵ Kálvin tehát nem vitatja el az uralkodóktól a fegyver és erőszak alkalmazásának jogát a rend fenntartása érdekében, sőt igazat ad annak a közmondásnak, mely szerint az emberek szabadságát korlátozó zsarnokság még mindig jobb, mint a mindent megengedő anarchia.⁹⁶ Dávid az Isten által választott és szeretett király mintája, aki nemcsak igazságos, hanem kegyelmes is.⁹⁷ A következőkben aztán sajátlatlaltal jegyzi meg Kálvin saját tapasztalatát: „...ami a királyoknál nagyon ritka, akiket elvakít saját fényűzésük, messze elhúzódva a nyomorúságban levőktől: mintha a róluk való gondoskodás méltatlan volna hozzájuk.”⁹⁸ A 72,11-et szintén korának uralkodóira applikálja Kálvin: „Az egyházban és Krisztus nyájában a királyoknak is van helye.”⁹⁹ Sőt, ahogyan több alkalommal is megjegyzi, a legnagyobb tisztség, ami egy uralkodónak osztályrészül juthat, az, hogy tagja az egyháznak.¹⁰⁰

Az exempláris aktualizálás hátterében is felfedezhető a krisztológia, akárcsak az *Institutio* polgári kormányzásról szóló fejezetében, hiszen a világi vezetők Isten akaratából uralkodnak, hatalmuk Krisztus királyi hatalmának van alárendelve (*Institutio* IV, 20.4–5).¹⁰¹

A 72. zsolttárban azonban nem csak a világi uralkodók találhatnak példaképre, hanem az alattvalók is. A 72,5-höz tartozó magyarázatban Kálvin utal a páli tanításra (1Tim 2,2), mely szerint imádkozni kell a királyokért. Ezt a tanítást állítja Kálvin a gyülekezet elé: szükséges könyörögni az Isten akaratából uralkodó királyokért, mert csak akkor tudunk nyugalomban élni, keresztyén hitünket igazán gyakorolni, istentiszteletet tartani, ha a külső rend biztosított. Az állam rendjének zavara ugyanis a vallásgyakorlat zavarát vonhatja maga után.¹⁰² A magyarázat előtti tartalmi összefoglalás is ezt az exempláris aktualizálást emeli ki tanításként: „Ugyanakkor a hívők igazi boldogsága abban áll, ha Isten által választott király uralkodik felettük.”¹⁰³

95 CR 59, 665–666, vö. *Institutio* IV, 20.9.11.

96 CR 59, 666, vö. *Institutio* IV, 20.5.9–12.

97 CR 59, 669.

98 CR 59, 669. [– a szerző fordításában.]

99 CR 59, 669. [– a szerző fordításában.]

100 CR 53, 137–138; CR 28, 511, vö. NIESEL: *Kálvin teológiája*, 187.

101 vö. NIESEL: *Kálvin teológiája*, 191, láb. 19.

102 CR 59, 666–667, vö. *Institutio* IV, 20.5.

103 CR 59, 663. [– a szerző fordításában.]

3. Konklúzió

Összességében azt állapíthatjuk meg, hogy Kálvin zsoltárfordítása rendkívül precíz. Pontosán adja vissza a szavak eredeti értelmét, ügyel a szövegben szereplő nyelvtani forma egzakt visszaadására. Néhány alkalommal érhető csak tetten, hogy az ekvivalensek használatában következetlen. A katolikus egyház által hivatalos Bibliává nyilvánított Vulgatától éppen ezért sok helyen, a lexémák szintjén mintegy 47%-ban eltér.¹⁰⁴ Figyelemre méltó nála továbbá a héber költészet törvényszerűségére való ráérezése, a *parallelismus membrorum* szabályának megsejtése és annak a fordításba, illetve magyarázatba való bevonása is.

A magyarázat során Kálvin nem dogmatikai megfontolásokat helyez előtérbe (ezért is mer kritikusan eltávolodni a nagy tekintélyű Septuagintától és Vulgatától), hanem filológiai szabályszerűségeket és adottságokat tart szem előtt.¹⁰⁵ A *sensus genuinus* megtartása mellett a tipológia módszerével ad krisztológiai értelmet a szövegnek, és az exempláris aktualizálás révén applikálja a textust saját korára. Ez utóbbi téren a 72. zsoltár magyarázata számos ponton mutat tartalmi egyezést az Institutio világi kormányzatról szóló fejezetével.

Irodalom:

Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia (ed. Baum, Guilielmus – Cunitz, Eduardus – Reuss, Eduardus). Brunsvigae, 1863–1900, apud C. A. Schwetschke et Filium. (= CR)

A. MOLNÁR, F. – KUSTÁR, Z.: *A gyapjú szó a 72. zsoltár korai fordításaiban*, in: Magyar Nyelv 2004/3, 340–345.

ARNETH, M.: „*Sonne der Gerechtigkeit*”. *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72* (BZAR 1), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.

BELCHER, R. P.: *The Messiah and the Psalms. Preaching Christ from all the Psalms*, 2. ed., Fearn–Ross-shire, Christian Focus Publication, 2008.

104 A V^h csak 37%-ban tér el a korábbi verziótól. Összehasonlítva a V^h fordítást Kálvin fordításával, a V^s szövegétől való eltérések csak 49%-ban mutatnak egyezést, tehát Kálvin alapvetően nem is a V^h-ra támaszkodik.

105 Vizsgálatunk ebben tehát megerősítette a korábbi kutatások eredményeit, lásd pl. GÁNÓCZY–SCHELD: *Kálvin hermeneutikája*, 78.

- EGO, B.: *Konrad Pellican und die Anfänge der wissenschaftlichen christlichen Hebraistik im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, in: Mokrosch, R. – Merkel, H. (Hg.): *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkungen* (Arbeiten zur Historischen und Systematischen Theologie 3), Münster, Lit Verlag, 2001, 73–84.
- FABINY, T.: *A keresztyény hermeneutika kérdései és története*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- GAÁL, B.: *A „Sola Scriptura” teológiai szabályozó elv*, in: uő: *Kálvin ébresztése*, Debrecen, Hatvani István Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2010, 27–42.
- GÁNÓCZY, S.: *Gondolatok Kálvin hermeneutikájához*, in: *Confessio* 1994/4, 45–51.
- GÁNÓCZY, S. – SCHELD, S.: *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997.
- GREEF, W. DE.: *Calvin as Commentator of the Psalms*, in: McKim, D. K. (ed.): *Calvin and the Bible*, Cambridge, University Press, 2006, 85–106.
- HOLDER, W. R.: *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin’s first commentaries*, Leiden, Brill, 2006.
- HOSSFELD, F.-L. – ZENGER, E.: *Die Psalmen II: Psalm 51–100* (NEB.AT 40), Würzburg, Echter Verlag, 2002.
- JANOWSKI, B.: *Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie*, in: Otto, E. – Zenger, E. (Hg.): *„Mein Sohn bist du”* (Ps 2,7). *Studien zu den Königpsalmen* (SBS 192), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002, 94–134.
- JEFFREYS, D. S.: *„It’s a Miracle of God That There Is Any Common Weal among Us”: Unfaithfulness and Disorder in John Calvin’s Political Thought*, in: *The Review of Politics* 62/1 (2000), 107–129.
- KÁLLAY, K.: *Kálvin mint zsoldármagyarászó*, in: *Kálvin és a kálvinizmus*, Debrecen, Debrecen város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomdavidallalata, 1936, 33–61.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere* (eredeti megjelenés: 1559), Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909–1910 (a hivatkozásokban: *Institutio*).
- KARASSZON, I.: *Kálvin és az Ószövetség*, in: Békési, S. – Hajdú, É. (szerk.): *Kálvin Konferencia. A Protestáns Téka Különkiadványa*, Budapest, KGRE HTK, 2010, 7–12.
- KESSLER-MESGUICH, S.: *Early Christian Hebraist*, in: Sæbø, M. (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation* (HOBOT). Vol. II:

- From the Renaissance to the Enlightenment, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 254–275.
- KÓKAI NAGY, V.: *Kálvin hermeneutikája ekkleziológiája tükrében*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2010/1, 81–90.
- KRAUS, H.-J.: *Calvins exegetische Prinzipien*, in: *ZKG* 79 (1968), 329–341.
- KRAUS, H.-J.: *Psalmen 60–150* (BKAT 15/2), 6. Auflage, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989.
- KRAUS, N.: *Dávid Zsoltárai. Szent iratok: Tehillim 1.* (Ősi Forrás 8), Budapest, Göncöl Kiadó, 1999.
- KUSTÁR, Z.: *Kálvin János hermeneutikája és annak hatása a modern természettudományok fejlődésére*, in: *Mediárium* 2009/3–4, 5–16. (= Református Szemle 2009/5, 547–555.)
- LORETZ, O.: *Psalmostudien: Kolometrie, Strophik und Theologie ausgewählter Psalmen* (BZAW 309), Berlin, Walter de Gruyter, 2002.
- MOLNÁR, J.: „Szebb vagy az emberek fiainál.” *Királyok és messiások Izrael történetében és költészetében*, Kolozsvár, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2009.
- MULLER, A. R.: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Profecies of the Kingdom*, in: Steinmetz, D. C. (ed.): *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham–London, Duke University Press, 1990, 68–82.
- NIESEL, W.: *Kálvin teológiája* (eredeti megjelenés: 1943), Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- OPITZ, P.: *The Exegetical and Hermeneutical Work of John Oecolampadius, Huldrych Zwingli and John Calvin*, in: Sæbø, M. (ed.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation (HOBOT), Vol II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 407–451.
- PERES, I.: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, in: Fazakas, S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradó értékéről és magyarországi hatásáról*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 49–78.
- PIKTIN, B.: *Imitation of David: David as Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms*, in: *The Sixteenth Century Journal* 24/4 (1993), 843–863.
- SAUR, M.: *Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie* (BZAW 340), Berlin, Walter de Gruyter, 2004.
- SMEND, R.: *From Astruc to Zimmerli*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.
- SOGGIN, J. A.: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1999.

- SZŰCS, F.: *Kálvin hermeneutikája*, in: uő (szerk.): Szószék és katedra. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére 70. születésnapja alkalmából, Budapest, Budapesti Református Theológiai Akadémia, 1987, 97–103.
- SZŰCS, F.: *Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál a predestinációtan és az ekkleziológia tükrében*, in: Fazakas, S. (szerk.): Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról, Budapest, 2009, Kálvin Kiadó, 79–103.
- TÓTH, K.: *Bibliafordítás–Bibliamagyarázás*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1994
- TÖRÖK, I.: *Az Ószövetség értékelése Kálvin Institutiojában*, in: Kálvin és a kálvinizmus, Debrecen, Debrecen város és a Tiszántúli Református Egyházkerület Könyvnyomdavidállalata, 1936, 121–139.
- WÜRTHWEIN, E.: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, 5. Auflage, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1988.
- ZACHMAN, R. C.: *Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method*, in: *The Journal of Religion* 82 (2002), 1–26.
- ZENGER, E.: „So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias.” *Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms*, in: Baldermann, I. – Dassmann, E. – Fuchs, O. et. al. (Hg.): *Der Messias (JBTh 8)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1993, 57–72.
- ZENGER, E.: *Psalmen Auslegungen*, Band 3.: *Dein Angesicht suche ich*, Freiburg – Basel – Wien, Verlag Herder, 2003.

Kustár Zoltán:

AZ IGAZSÁG/IGAZSÁGOSSÁG FOGALMA AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

1. Bevezetés

A mi, modern-kori felfogásunkat az igazságról alapvetően Arisztotelész fogalmi határozzák meg, amelyet az Ószövetség görög és latin fordítása, a római jog, illetve Aquinói Tamás teológiája közvetített felénk. Az igazság alatt a *justitia commutativa* és a *justitia distributiva* alapján egy kiegyenlítő és kiosztó igazságot értünk, amelynek az alaptétele így hangzik: „Mindenkinek azt, ami neki jár!” Anyagi téren ez a javak egyenletes elosztását, a bíraskodásban pedig a jók megjutalmazását és a bűnösök megbüntetését, illetve a törvény előtti egyenlőséget jelenti.¹ Az igazságnak ez a fogalma mindenek előtt az egyenlőség elvére épül (*suum cuique*), és nem igényel metafizikai megalapozottságot. Sőt, ennek segítségével a modern ember még arra is képesnek érzi magát, hogy Isten tetteit mérlegre tegye, és döntsön azok igazságos vagy igazságtalan voltáról (theodícea).

Az igazság, megigazítás, megigazulás a keresztyén teológia központi fogalmi közé tartozik, így teológiai tartalmuk gyakran állt a felekezeti, dogmatikai jellegű viták középpontjában. Tartalmuk pontos meghatározása ezért – már csak az egyházat körülvevő társadalom igazság-fogalmának az egyháztagokra gyakorolt hatása miatt is – a rendszeres teológia számára állandó feladat, amit a *sola scriptura* elve alapján csakis a biblikus tudományokkal karöltve, azok felismeréseit felhasználva végezhet el.

1 Lásd SCHMID, 443; SCHREY, 1505; SCHRAMM, 498. Igaz tehát az, aki e normák szerint cselekszik, illetve az, akit e normák szerint számon kérve nem találtak híján. Az igazság tehát alapvetően emberi teljesítmény, egy „erény”, amely Platon szerint az összes többi erény harmonikus, összehangolt megvalósításában áll, lásd SCHRAMM, 498.

Ebben a tanulmányban azt szeretném felmutatni, hogy mit is ért az Ószövetség igazság/igazságosság alatt.² Ehhez első lépésként tisztázzuk az igazság szó héber megfelelőit, majd tekintsük át a legfontosabb ószövetségi igehelyeket, valamint az ókori Közel-Keletnek azokat a fogalmait, amelyek az ószövetségi gondolkozásmódra hatással lehetnek. Ezt követően tekintsük át, hogyan határozták meg a kutatástörténet során e fogalom tartalmát, mindezek után pedig kíséreljünk meg felállítani mi is egy definíciót.

Írásommal Dr. Gaál Botond professzor úr, egykori tanárom, jelenleg pedig kedves kollégám előtt szeretnék tisztelegni 65. születésnapja alkalmából.

2. Az igazság fogalmának héber megfelelője: a *cdq* tő

Az igazság héber megfelelője a *cdq* tő, amely – a személyneveket nem számítva – összesen 524x fordul elő az Ószövetségben. Az esetek zöme a prófétai iratokban, a zsoltárokból és a bölcselkedő könyvekben található.³ Igei formája Qalban (22x) azt jelenti, hogy 'igaznak lenni', Piélben (5x) és Hifilben (12x) pedig azt, hogy 'igaznak nyilvánítani' és 'igazához segíteni'.⁴ Melléknévi formája a *caddiq* 'igaz', amely a 206 előfordulásából – egyetlen kivételtől eltekintve – mindig személyekre, Istenre vagy emberekre vonatkozik.⁵

Főnévi változata kettő is van: a hímnemű *cedeq*, és a nőnemű *cedáqáh*: az előbbi 119x, míg az utóbbi 157x fordul elő. A két forma nem teljesen szinonimája egymásnak: a *cedeq* egy bizonyos rendet, egyfajta állapotot jelent, tehát egy elvont fogalom, míg a *cedáqáh* általában azt a helyes cselekvést jelöli, ami ennek a rendnek a megteremtésére, illetve helyreállítására irányul.⁶ E jelentéskülönbséggel magyarázható, hogy a metaforák és költői hasonlatok szintjén a *cedeq*hez inkább a felülről érkező eső, míg a *cedáqáh*-hoz inkább a talajból elősarjadó termés képe kapcsolódik, illetve az is, hogy többes számú formája csak a nőnemű változatnak létezik.⁷ Fontos azonban hangsúlyozni,

2 Az igazság újszövetségi fogalmához lásd KÓKAI, 52–55, rövid áttekintését.

3 A prófétai iratokban 164x, a zsoltárokból 139x, a bölcselkedő könyvekben pedig 140x.

4 Ezen túl egyszer még Nifalban és Hitpaélben is előfordul.

5 Az egyetlen kivétel az 5Móz 4,8, amely Isten törvényeit és rendelkezéseit nevezi 'igaz'-nak.

6 Így először JEPSEN, 40. Vele szemben Koch sokáig úgy gondolta, hogy ha volt is valaha a két szó között különbség, az ószövetségi iratokban ez már nem mutatható ki egységesen és következetesen, lásd KOCH (1976), 508. és 518. Ma a kutatók többsége Jepsen nézetét osztja, lásd a ThWAT hasábjain SCHARBERT, 404, de vonatkozó szócikkében például RINGGREN–JOHNSON, 916; OTTO, 702, és HOSSFELD, 500, is, és végül maga Koch is csatlakozott hozzájuk, lásd KOCH (1998), 61.

7 Lásd RINGGREN–JOHNSON, 910–912.

hogyan a cselekvés alanya szempontjából a két forma nem különíthető el egymástól: mindkettő vonatkozhat Isten és ember cselekvésére is.

3. Az Ószövetség tanítása az igazságról

Az igazság fogalma az Ószövetségben mindennek előtt Istenhez kötődik. Ez trónusának támasza (Zsolt 89,15; 92,7), ez jár mellette (Zsolt 85,14), az égből figyelve a földet (Zsolt 85,12). Isten igazsága olyan, mint a hatalmas hegyek (Zsolt 36,7): „*a magas égig ér*” (Zsolt 71,19), és „*örökre megmarad*” (Ézs 51,8; Zsolt 111,3; 112,3.9).

Ugyanakkor Isten ennek az igazságnak a földön is érvényt szerez. Ő ezt felragyogtatja (Zsolt 37,6), a felhőkből lebocsátja (Ézs 45,8; Hós 10,12), jobb-jával megcselekszi (Ézs 41,10), szájának mondásával (Ézs 45,23), illetve törvényeivel biztosítja azt (Ézs 58,2; Zsolt 119,7.62.106.164).

A *cdq* fő az esetek jelentős részében Isten szabadító közbeavatkozását írja le. Isten mint „igaz bírő” a megtámadott ártatlan mellé áll (Jer 11,20; Zsolt 9,5). Ő szabadító tetteiben mutatja meg népének, hogy „igaz” (Ézs 45,21). Erre a szabadító közbeavatkozására számíthat a nép. Ő megmutatja ezt neki (1Sám 12,7; Zsolt 103,6), megtölti vele a Siont (Ézs 33,5), ott elősarjastja (Ézs 61,11), és kinyilvánítja a népek előtt (Zsolt 98,2). Isten a maga igazságát a jeruzsálemi királynak adja (Zsolt 72,1; Ézs 11,5), ami aztán a földön áldást és növekedést biztosít (Zsolt 85,11). Az igazság megment a haláltól (Péld 10,2; 11,4), megóvja az ártatlant (Péld 13,6), és nagygyá teszi a népet (Péld 14,34).

Az ember ezt az igazságot Istentől csak elfogadni tudja (Zsolt 24,5). A helyes válasz rá mindennek előtt a dicséret és a hála (Bír 5,11; Mik 6,5; 7,9; Zsolt 7,18; 22,32; 40,11; 51,16; 71,15kk stb.).

Az igazság ugyanakkor az ember számára egyben megvalósítandó feladat. Számos igehely hangsúlyozza, hogy a királynak és a bírónak igazságban kell ítélnie (3Móz 19,15; 5Móz 1,16; Ézs 11,4k.; Zsolt 9,9; 45,8; Péld 31,9; Zsolt 72). Nekik, de a hétköznapi embernek is törekednie kell az igazságra (5Móz 16,20; Ézs 51,1; Péld 15,9; 21,21; Zsolt 132,9; Jób 29,14), azt kell a *mispá*ttal, azaz a 'jogosság'-gal együtt „cselekednie” (Ézs 64,4; Zsolt 15,2; 119,121). Az embernek igazságban kell élnie (1Kir 3,6), esküdni (Ézs 48,1; Jer 4,2) és az áldozatát bemutatnia (Mal 3,3). Hóseás könyvének szép költői képével élve: aki Isten igazságát akarja aratni, annak magának is igazságot kell vetnie (Hós 10,12). Az Ószövetség negatív gyónás formájában több helyen részletesen is leírja, hogy ki tekinthető igaznak (lásd Zsolt 15; 24; Ez 18; Jób

31). Ugyanebbe az irányba mutatnak azok az igehelyek is, amelyek szerint az igazság a másoktól elvárható, legitim igény, illetve teljesítendő kötelezettség (1Móz 30,33; 2Sám 19,29; Neh 2,20, vö. Ám 5,7).

A próféták felpanaszolják, hogy a nép elhagyta az igazságot, követelik annak helyreállítását (Ám 5,7; 6,12; Ézs 1,21; 5,7 stb.), vagy remélik azt az utolsó időkötől (Hós 2,21; Ézs 1,26k.; 56,1; 61,3.10k.; Mal 3,20 stb.) és annak királyától (Ézs 9,5–6; 11,3–4; 32,15–18; Jer 23,5k.; Zak 9,9).

Ki tehát az igaz ember, a *caddiq*? Az Ószövetség igaznak nevezi például Nóét, aki „*feddhetetlen volt és az Istennel járt*” (1Móz 6,9). Abímelek is igaz, mert „*tiszta szívvel és ártatlan kézzel tette*”, amit Isten vétkéül felrótt neki (1Móz 20,4–5).⁸ Jól ismert és újszövetségi vonatkozásban is fontos az 1Móz 15,6, ahol arról olvasunk, hogy Ábrahámnak a hite „*igazságul számíttatott be neki*”. Egy hasonló szerkezetet találunk a Zsolt 106,31-ben is: itt Fineásról olvashatjuk, hogy „*igaz tettnek számít ez neki nemzedékről nemzedékre mindörökké.*” A Hab 2,4 szerint „*az igaz ember hite által él/tartatik életben.*”

Mit takar mindezek a helyeken az igazság fogalma? Ennek tisztázásához nézzük meg először annak lehetséges ókori párhuzamait!

4. Az ószövetségi *cdq* tő ókori párhuzamai

Az ó-arámi nyelven a *cdq* tő a király vagy a főpap lojalitását fejezi ki az asszír nagykirállyal vagy az istenséggel szemben. A föníciai nyelvben a szó jelentése ugyanez – ám új aspektusként jelentkezik, hogy ez a lojalitás a hosszú élet alapját képezi. Ugyanitt ismert az 'igaz fiú' fogalma is, ami minden bizonyal a legitim utódot, a trónörököszt jelöli, akárcsak az 'igaz sarj' fogalom.⁹

A föníciai, illetve pun szövegekben gyakran olvashatunk egy Cedeq nevű istenségről, legtöbbször Mísór 'egyenesség' nevű testvérével együtt. Ez az isten-pár az ugariti szövegekben is megjelenik. Személynevek teofor tagjaként Cedeq szintén gyakran jelen van a föníciai szövegekben. A Bibliában két király is ilyen nevet viselt: Melki-cedeq, azaz Melkisédek neve azt jelenti: 'Cedeq az én királyom' (1Móz 14,18), az Adóni-cedeq név pedig azt, hogy 'Cedeq az én uram' (Józs 10,1): e két név gazdája egyaránt Jeruzsálem királya volt a Dávid előtti időkből – az istennév használata tehát Jeruzsálemben is bizonyítható.¹⁰

8 Lásd még 2Kir 10,9; 1Sám 24,17–18; 2Sám 4,11; Ézs 53,11.

9 KOCH (1976), 508.

10 KOCH (1976), 508–509.

Cedeq és Mísór akkád megfelelője Kittu és Míšaru, azaz 'Igazság' és 'Jog(osság)'. E két fogalom a helyes életvitelt, a törvénykezésben pedig a korrekt és törvényes eljárást jelöli. A kultikus énekek szerint Kittu és Míšaru a Napisten, azaz a mindentudás és az igazságos bírói ítélet istenének gyermekei, és atyjukat annak jobbján és balján kísérik. Kittu és Míšaru az, aki a földi király útját egyengeti, méghozzá úgy, hogy felruhazza a bölcs és igazságos kormányzás képességével, ugyanakkor a megfizetést szellemében ennek fejében jólétet és gazdagságot is ajándékoz neki.¹¹

Az Ószövetségben a *cedeq* szó gyakran áll párhuzamban a *mísór* 'egyenesség' főnévvel, ráadásul gyakran a helyes uralkodás összefüggésében (Ézs 11,4; Zsolt 45,7k.). Még gyakrabban szerepel a szó a *mesárím* többes számú formával együtt. A Zsolt 9,9 és a 98,9 ezekkel a fogalmakkal az ÚR-ról mint igaz bíróról beszél (lásd még Zsolt 58,2). Koch szerint az akkád szóhasználatból való párhuzam itt teljesen nyilvánvaló, sőt a *cedeq umispát* 'igazság és törvény' héber szó-pár egyenesen az akkád *Kittu u-Míšaru* kifejezés fordítása lehet.¹²

Ebben az összefüggésben ki kell még térni az egyiptomi *ma'at* fogalmára is.¹³ A mitológia szintjén Ma'at istennő Ré napisten leánya; ő a jog, a rend és az igazság úrnője. Neve az 'irányítani' igéből vezethető le, és azt jelenti: 'aki a dolgok jó irányát megszabja'¹⁴. Ám a szó mint elvont fogalom jóval nagyobb jelentőséggel bír: a *ma'at* az egyiptomi vallásban nem kevesebbet jelent, mint magát a „világrendet”, illetve annak princípiumát: mindent, ami a káosszal szemben működésben tartja a kozmoszt, ami a természetben és a társadalmi életben békét teremt, és a rendet, az élet kiteljesedését biztosítja. A fáraó trónjának rendíthetetlen támasza a *ma'at*. Ő ennek segítségével kormányozza a népet, és tartja fenn, illetve „teremti újjá” a világot. Ő maga a *ma'at*-ból él, és áldozatként az isteneknek naponta *ma'at* képmását mutatja be: a *ma'at* tehát kormányzásának alapja, ugyanakkor áldása is a nép és az istenek felé. A szó egyben gyűjtőfogalma az erkölcsileg helyes cselekedeteknek is. Az egyiptomi szövegek az utca emberét is folyamatosan arra buzdítják, hogy *ma'at*-ot cselekedjen és beszéljen, szeresse a *ma'at*-ot, és törekedjen annak birtoklására. A bölcsességirodalom a *ma'at*-ot tanítja, és a *ma'atra* nevel. A *ma'at* a jogszerűség, az igazságosság, a méltányosság, a lojalitás, a közösség más tagjaival való

11 uo.

12 uo., hasonlóan SCHARBERT, 405.

13 A kérdéshez röviden lásd KOCH (1976), 510; RINGGREN-JOHNSON, 900–901, részletesebben lásd ASSMANN, 15–121.

14 ASSMANN, 15.

szolidaritás, a hozzájuk és az istenekhez való jó viszony és az irántuk való kötelesség hű teljesítése, ami cselekvőjének életet, áldást és sikert biztosít.

A *ma'at* az Ószövetségben két fogalommal állítható szoros párhuzamba. Az egyik az általunk vizsgált *cedeq/ce'dáqáh*: az Ószövetség gyakran mondja ugyanis, hogy az igazság az ÚR, vagy a földi király fő jellemzője, feladata, és trónusának támasza (az ÚRról: Zsolt 89,15; 97,2; Péld 16,12; a földi királyról: Ézs 9,5–6; 11,3–4; 32,15–18; Jer 23,5–6; Zak 9,9). Ugyanakkor a *ma'athoz* kapcsolódó képzetek az izráeli bölcsességirodalomra is hatottak, méghozzá mind a *ħokmáh* 'bölcsesség', mind az itt szintén propagált 'igazság' fogalmak összefüggésében.¹⁵

5. Az igazság fogalmának tartalmi meghatározása. Kutatástörténeti áttekintés

5.1. Az igazság: jogi fogalom?

A kutatók az igazság ószövetségi fogalmát sokáig jogi fogalomként értelmezték. Ezt a nézetet támogatta a Septuaginta és a Vulgata, amelyek a görögök ilyen jellegű igazság-fogalmát közvetítették, és ezt támogatják azok az akkád szövegek is, amelyekben az 'igazság és jogosság' fogalom-pár mindenképp előtt a pártatlan bíraskodásra és a törvények betartására vonatkozik. Ezt az értelmezést képviseli újabban ismét Scharbert és Roetzel is.¹⁶

Eszerint az igazság az Isten által megszabott törvényeknek és erkölcsi rendnek való megfelelés, illetve az a cselekvés, amelyet annak érvényesítése érdekében végeznek.

Igaz ember tehát az, aki az Isten által megszabott normák ellen nem vét. Az igazság őre, legyen az a bíró, a király vagy végső soron maga az ÚR, igaznak nyilvánítja az ártatlant és bűnösnek a vétkest, felmentést, kárpótlást vagy éppen büntetést osztogatva aszerint, hogy egy adott tett megfelel-e a törvénynek, vagy sem. E felfogás szerint a *cdq* fő a bíraskodás mindkét aspektusát, a jutalmazó és a büntető igazságszolgáltatást is magában foglalja, s így a kegyelem és az irgalom, azaz az érdem nélkül adott szabadítás nem az igazság szinonimája, hanem bizonyos értelemben annak a kiiktatását, mellőzését jelenti.¹⁷

Emellett az értelmezés mellett szól, hogy az igazság megállapítása az Ószövetség szerint is gyakran a bírói tevékenységhez kötődik, ahol nyilván

¹⁵ KOCH (1976), 510.

¹⁶ SCHARBERT (1984), 405; ROETZEL (2008), 478.

¹⁷ RINGGREN-JOHNSON, 903.

bizonyos törvények alapján folyt a bíraskodás (vö. Jób 31,6: az „*igazság mérlege*”). Emellett szól, hogy a hiteles mérleg, véka és a szabályszerű áldozat jelzőjeként is ez a szó szerepel (5Móz 25,15; 33,19). Emellett szól, hogy a *caddiq* számos helyen, méghozzá jogi és elbeszélői szövegekben egyaránt azt a személyt jelöli, aki feddhetetlen, ártatlan (2Kir 10,9; 1Sám 24,17k.; 2Sám 4,11; Ézs 53,11, lásd még Ám 2,6; 5,7; 6,12; Ézs 5,23; 29,21), bizonyos konkrét bűnt vagy bűnököt nem követett el (1Móz 20,4–5 és pl. Zsolt 15; 24; Ez 18,5kk), s ezért őt a bíró felmenti, „igaznak nyilvánítja”, illetve ezt meg kellene vele szemben tennie.¹⁸

Csakhogy a fogság előtti szövegek a *cdq* fogalmát sehol nem kapcsolják össze Isten parancsával, illetve kinyilatkoztatásával, és feltűnő, hogy a későbbi szövegek is csak elvétve mondják Isten törvényét igaznak (5Móz 4,8; Zsolt 19,10; 119). Feltűnő, hogy jogi összefüggésben a szó legtöbbször nem a bíró vagy ítéletének igazságosságára vonatkozik, hanem az egyik fél igaz állapotára. Ugyancsak feltűnő, hogy az 'igazság' 524 ószövetségi előfordulásából mindössze 3-4 olyan igehely létezik, ahol a bűnös megbüntetését önmagában, az igaz megsegítésének aspektusa nélkül jelöli a *cdq* tő (Ézs 5,16; 10,22; Zof 3,5 és talán Ézs 28,17): az igazság eszerint még jogi összefüggésben sem általában 'igazságszolgáltatás'-t jelent, hanem azt, hogy 'az ártatlant jogához segíteni' (vö. pl. 2Sám 15,4; 1Kir 8,32).¹⁹ Ez ellen az elmélet szól az is, hogy a héber *berít* 'szövetség' fogalom mellett a *cdq* tő szinte soha nincs jelen (kivételek: Zsolt 50,5k.): a szövetséghez való hűséget emberi oldalról ugyan az 'igazság' fogalom is kifejezheti (1Kir 3,6 stb.), de Isten részéről a szövetség által elvárható, helyes magatartást szinte mindig a *heszed* 'hűség' fogalom írja le.²⁰ S végül ez ellen az elmélet ellen szól a statisztika is: a *cdq* tő ugyanis alapvetően a zsoltárokból, a bölcsességirodalomból és a prófétai iratokból van jelen, ahol az esetek zömében a jogi kontextus teljesen hiányzik, és az igazság fogalmának jurisztikai interpretációja nem szükségszerű, sőt még csak nem is kézenfekvő.

5.2. Az igazság: a közösségi viszonyoknak megfelelő viselkedés?

1909-ben az újszövetséges Cremer volt az első, aki a *cdq* tövet funkcionális fogalomként határozta meg. Eszerint az igazság valaki közösségnek megfe-

18 RINGGREN-JOHNSON, 918.

19 Így KOCH (1962), 548; uő (1976), 522, és maga SCHARBERT, 406. is. A Zsolt 69,28–29 egyenesen azt kéri, hogy a bűnös ne tapasztalhasa meg Isten *cedáqáh*-ját, igazságosságát, a Zsolt 143,1 pedig éppen Isten *cedáqáh*-jára hivatkozva szeretné elkerülni, hogy Isten perbe szálljon vele, lásd KOCH (1976), 518.

20 KOCH (1976), 516.

lelő („gemeinschaftsgemässes”) viselkedését jelöli. Nézetét hamar átvette az ószövetségi szakirodalom, és a negyvenes évektől egészen a közelmúltig ez volt az általánosan elfogadott vélemény.²¹ Ez mindenek előtt Koch munkásságának köszönhető, aki 1953-ban doktori értekezésében építette ki ezt az elméletet, majd propagálta azt számos rangos lexikon vonatkozó szócikkeiben.²²

Mit kell értenünk ebben az összefüggésben „közösség” alatt? Koch szerint a társadalomnak a család felett álló, intézményesült társas viszonyait: egy adott településen vagy országban a király és az alattvaló, az úr és a szolga, a patrónus és a jövevény, a ház ura és a nála szállást kapott vendég, valamint Isten és az ember morális és kultikus viszonylatát.²³

Az igazság e szerint a felfogás szerint valakinek az adott közösségben az intézményesült társadalmi kapcsolatból adódó, és e kapcsolat fenntartására irányuló viselkedését jelöli. „Igaz” ember az, aki az adott viszonyban a rá kiosztott szerepnek mindenben megfelel. Ennek ellentéte a *rásá*, a ’bűnös’, aki az adott társadalmi kapcsolatban a tőle elvárható szerepet nem tölti be, és a közösségi viszonyokat magatartásával felrúgja vagy veszélyezteti.

E felfogás szerint tehát az Ószövetség valaki igaz voltát nem önmagában, egy abszolút normához vagy ideálhoz méri, hanem őt a társas viszonyaiban, a másik emberrel szembeni kötelezettségeinek összefüggésében, az adott közösség érdekeinek és saját normáinak összefüggésében ítéli meg. Természetesen az Ószövetség e közösségi viszonyokat Isten akaratára vezeti vissza, azok megteremtésének, védelmének vagy helyreállításának igényét pedig Isten akaratából vezeti le, illetve mindezeket végső soron Isten közbeavatkozásától is reméli. Az igazság forrása az ÚR, aki a vele való közösséggel újra és újra megajándékozza a népet (Zsolt 72,1; 85,10kk; 99,4), ami lehetővé teszi az egyénnek az adott közösség viszonyai által elvárható helyes magatartást. A *cedeq* őrzése és helyreállítása érdekében iktatja hivatalába Isten a királyt, adja neki a *cedáqáh*-ját, illetve írja elő az igazság védelmét és helyreállítását az egyes konkrét, általa adott törvények, a *mispát* alkalmazásával a bíráskodásban, de ha kell, a vérbosszú vagy a háború eszközével is.

Eszerint az elmélet szerint tehát az igazság helyreállítása egy Isten által helyesnek elfogadott viszony, társadalmi kapcsolat oltalmát jelenti. A cél elsődlegesen nem a bosszú, a megtorlás, hanem mindig egy megzavart viszony helyreállítása. A *cedáqáh* ’igazság’ megadása, illetve cselekvése így még a jogi jellegű szövegekörnyezetben is egyet jelent a szabadítással, az üdv helyreál-

21 Lásd Eichrodt, Köhler és von Rad, illetve újabban pl. RINGGREN–JOHNSON.

22 Lásd vonatkozó szócikkeket az irodalomjegyzékben.

23 KOCH (1961), 1501; uő (1976), 515–516.

lításával: ez az aspektus aztán a zoltárokban (Zsolt 24,5), illetve a prófétai iratokban olyannyira dominál, hogy a *cedeq/cedáqáh* szót itt számos helyen egyenesen 'szabadítás' értelemben kell fordítani.²⁴

Emellett az elmélet mellett szólnak az ó-arámi, a föníciai és az ugariti paralelek, ahol a szó alapvetően 'lojalítás'-t jelent.²⁵ Mellette szólnak azok az igehelyek is, ahol a *cdq* fő a valakitől elvárt, illetve elvárható magatartást jelöli: például a király és alattvalója egymás iránti hűségét, vagy a szolga kötelességeit urával szemben. Előnye e felfogásnak, hogy a héber kollektív gondolkodásmóddal teljességgel összeegyeztethető, s hogy a statisztikailag gyakoribb szövegkörnyezet felől igyekszik a szó alapjelentését meghatározni. S végül mellette szól az is, hogy nem kell az igazság fogalmába néhány elszór igehely alapján a büntető igazságszolgáltatás aspektusát beleerőltetni.

5.3. Az igazság: egy „világrend”, illetve abból adódó „üdvállapot”?

Az ószövetséges Schmid (1968) az egyiptomi *maat* fogalmát mint „világrend” definiálta, és ugyanezt a fogalmat vélte felfedezni a bibliai *cdq* főben is. Eszerint az igazság az a „világrend”, amelyet a teremtés során Isten szabott meg, és ami a káosz pusztító erőivel szemben a természetet és a társadalmat fenntartja – a természeti törvények, a jog, a bölcsesség, a háború és a kultusz révén. Az ÚR mint a világ ura garantálja ezt a rendet, és ennek érdekében iktatja be hivatalába a jeruzsálemi uralkodót is. Minden ember kötelessége, hogy ebbe a rendbe betagozódjék, „belesimuljon”, és tetteivel azon munkálkodjon. Aki ezt megteszi, annak életében boldogság, siker és termékenység uralkodik, ám aki ezt megzavarja, annál megszűnnek Istennek ezek az áldásai.²⁶

Hasonlóan vélekedik Joest, aki Schmid nézetét Koch felismeréseivel kombinálva a *cedeq/cedáqáh* fogalmát ismét egy „világelv” értelmében az igazság alapfogalmaként határozza meg. Szerinte Isten igazsága annak a közösségnek a valóságot formáló, üdvöt hozó hatalma, amelyet Isten önmaga és az emberek között létesít. Eszerint tehát az igazság az Isten és az ember között létesített kapcsolat, annak minden áldásával együtt. Ahol az ember ezt elfogadja, ott áldás, növekedés és béke van jelen (Zsolt 85). Ezzel magyarázható, mondja, hogy a *cedeq/cedáqáh* gyakran egyenesen üdvnek, hűségnek, sőt ke-

24 KOCH (1961), 1501.

25 KOCH (1976), 508.

26 Nézetét röviden ismerteti KOCH (1976), 508.

gyelemnek is fordítható, illetve a zsoltárosok segélykiáltásában a kegyelem szóval felcserélhető (vö. Zsolt 4,2; 31,2; 109,26; 143,1; Hós 2,21).²⁷

Boecker ezt a nézetet kombinálja a szó jogi interpretációjával. Véleménye szerint a *cedeq/cedáqáh* egy pozitív módon rendezett társadalmi viszony: az az állapot, amikor a közösségen belül rend és béke uralkodik, s emiatt maga a közösség, és annak valamennyi tagja háborítatlanul, békében él és munkálkodik. Ahol perpatvar és vita támad, ott ez a béke kerül veszélybe: a bíró feladata felismerni azt, hogy az egymással vitázók közül ki az, akit a béke érdekében meg kell inteni, illetve ha kell, a közösségből ki kell rekeszteni, és ki az, akit igaznak nyilvánítva eredeti jó híréhez, jogaihoz és javaihoz vissza kell segíteni.²⁸

Ez a felfogás azonban nem tudja megmagyarázni, hogy egyes tettek miért minősülnének a „világrend” megzavarásának, míg más, a mi erkölcsi érzékünk szerint súlyosabb vétkek nem. Ugyancsak ez ellen az elmélet ellen szól, hogy az Ószövetség az igazság fogalmát csak bizonyos intézményesült társadalmi viszonyok összefüggésében használja, ám kozmikus vonatkozásban, például a csillagok, a tenger vagy az időjárás összefüggésében soha (holott arról alkalmilag lehet szó, hogy Isten törvényt szab nekik: Jer 5,22, vö. 8,7; 31,35).²⁹

5.4. Az igazság: az igaz tettek által megteremtett sorsformáló szféra?

Koch szerint aki igazságot cselekszik, azt az Ószövetség szerint ezek a tettek sorsformáló szfériként burkolják körül, neki áldást, békét, életet és növekedést biztosítva, s ezért a *cedeq/cedáqáh* jelentését a kettős ’közösség szerinti magatartás és az abból sarjadó üdv’ formulával kell definiálni.³⁰

Kétségtelen, hogy az Ószövetség tud a tettek és a sors szinte mechanikus összefüggéséről, s legtöbb irata osztja azt a meggyőződést, hogy az „igaz” sorsa jól, míg a „bűnös” sorsa szerencsétlenül alakul.³¹ Az is kétségtelen, hogy a királynak adott igazság összefüggésében olvashatunk az egész ország-

27 JOEST, 1409. Hasonlóan SCHMID, 443–444.

28 Boecker (1970) nézetének ismertetéséhez lásd RINGGREN–JOHNSON, 920. Hozzá hasonlóan KOCH (1976) a zsoltárok alapján helyenként maga is úgy beszél az igazságról, mint egy „*cedeq*-állapot”-ról, vagy mondja azt „az Istennel való közösség üdvhozó szférájá”-nak (520), vagy Isten „üdv-adomány”-ának (523).

29 KOCH (1976), 516.

30 KOCH, (1962), 548. A THAT vonatkozó szócikkének címében is ehhez hasonlóan adja meg a fő jelentését: „*gemeinschaftstreu / heilvoll sein*”, lásd KOCH (1976), 507.

31 Lásd a *cdq* és a *rs'* tőt ebben az összefüggésben pl. az alábbi helyeken: Zsolt 1; 37; 68,4; 92,13; Péld 2,21–22; 4,18–19; 10,28; 12,28; 28,1.10.26; 29,6; 1Kir 2,5.31; Hós 5,5 stb., valamint a híres Hab 2,4 verset.

ra kiáradó áldásról is (pl. Zsolt 72). Ám Koch a Péld 21,21-re hivatkozva sem tudja kellően alátámasztani, hogy ezt az üdvadó szférát szemantikailag maga a *cedeq/ce^edáqá^h* fogalom jelölné: az általa megnevezett helyeken az igazságra válaszul megszülető másik igazság korántsem csak üdvöt, hanem mások válasz-igazságát is jelölheti.³² Ugyancsak Koch felfogása ellen szól a *cedeq/ce^edáqá^h* nyilvánvaló sebezhetősége is: az Ószövetség szerint ugyanis ez nem egy védelmező „szféra, burok”, hanem az egyén szintjén a külső támadásokkal, vádaskodásokkal szemben maga is védelemre, kollektív szinten pedig folyamatos megújításra szorul.

5.5. Koronként és társadalmi csoportonként változó definíció?

Az eddigi modellek áttekintése mutatja, hogy az a több mint 500 igehely, ahol a *cdq* fő az Ószövetségben előfordul, nem hozható teljesen szinkronba egymással. Mind a négy, fentebb ismertetett modellnek megvan a maga relatív igazságtartalma, amit az igehelyek egy-egy, szűkebb vagy tágabb csoportja támaszt alá.

De talán naivítás is lenne azt feltételezni, hogy az évszázadok folyamán az ószövetségi irodalomban éppen ennek a fogalomnak ne változott volna a tartalma, vagy azt gondolni, hogy helytől és társadalmi háttértől függetlenül akár csak ugyanabban a korban is mindenki ugyanazt értette volna alatta. A legújabb kutatások éppen ebből kiindulva közvetítő elméleteket, modelleket igyekeznek felállítani.

Így például Scharbert a *cdq* fő jelentésében egy kronológiai fejlődést feltételez: véleménye szerint a fogság előtti szövegekben a szó még egyértelműen jogi fogalom; ez a hátere szerint majd csak a fogság alatt, illetve a fogság után fokozatosan homályosodik el, és veszi fel a szó az ember kapcsán a 'kegyes / kegyesség / jótett', Isten kapcsán pedig a 'szabadító tett' jelentést.³³

Otto a kronológiai fejlődés gondolatát már a szociológiai aspektussal is kombinálja, s ezáltal igyekszik a fent ismertetett valamennyi modellt egyetlen elméletben egyesíteni. Ő a szó alapjelentését az egyiptomi *maat* fogalmából kiindulva úgy határozza meg, mint Istennek azt a szféráját („Wirkgrösse”), ami a teremtett világ és a társadalom békéjét (*sálóm*) biztosítja, és képessé teszi az egyént az igazság gyakorlására.

Az emberi igazság szintjén szerintem a szó konnektív jelentésű, ami a király helyes viszonyulását jelzi az istenekhez és a néphez, az egyénét a társadalmi

32 Így Koch kritikájához SCHARBERT, 407.408 (ez utóbbi helyen: „főlöszleges misztifikálás”).

33 SCHARBERT, 406–407.408–409.

közösségekhez a családtól el egészen a népig, a tettét a tettes sorsához és az ember és a természet konkordanciáját (egységét).

A család szintjén az igazság alapvetően a családdal való áldozatkész, az elvárható kötelességeken is túlmutató szolidaritást jelentené, az annál nagyobb társadalmi egységekben viszont a szó jogi értelmű, és a jogi normáknak megfelelő tetteket, illetve az ennek megfelelő pozitív sorsot írná le, bár szerinte a tő itt is túlmutat a törvény szerint elvárható teljesítményeken.³⁴ A bölcsesség-irodalomban szerinte a szó a közösségnek megfelelő magatartást és az abból eredő, sikeres életutat jelöli. A szolidaritást Otto itt is kulcsfogalomnak tartja, ahogy a prófétai irodalomban is: e szolidaritás hiánya miatt, a tett és a sors konkordancitása érdekében bünteti Isten a népet. Ezt a konkordancitást Hóseás könyve az irgalmas Isten által áttörhetőnek mutatja be, a fogság utáni papi teológia pedig a kultikus jóvátétel gondolatával már a helyettes elégtétel felé nyitja meg a teológiai gondolkozás fejlődésének az útját.³⁵

6. Összefoglalás, konklúzió

Mit ért az Ószövetség „igazság” alatt? Az elhangzottak alapján be kell látnunk: az Ószövetség nem ad egységes és átfogó tanítást: az egyes iratok vagy iratcsoportok ugyanannak a fogalomnak más-más értelmezését támasztják alá.

Alapvetően osztom tehát Hossfeld nézetét, amikor azt gondolom, hogy a fent ismertetett elméletek egyikét sem szabad abszolutizálni: azt, hogy az igazság egy normának megfelelő magatartás, a közösség érdekének megfelelő viselkedés, a világrend princípiuma, egy zavartalan közösség üdvadó hatalma, kegyes, esetleg a Tórának megfelelő életvitel, csak az adott igehely konkrét összefüggésében lehet eldönteni,³⁶ az „igazság” ószövetségi fogalmába pedig mindezeket be kell érteni.

Összességében azonban az mégis elmondható: Az igazság az Ószövetségben elsősorban nem egy abszolút normának vagy ideának való megfelelést, vagy az ennek alapján végzett, büntető és jutalmazó igazságszolgáltatást jelenti, hanem az Isten által jónak és védelmezendőnek minősített társadalmi viszonyok és közösségek oltalmát és helyreállítását.

Az igazság az Ószövetségben tehát mindennek előtt az üdvös viszonyok megőrzésére és helyreállítására irányuló isteni ön-kiáltás és közbeavatkozás, valamint az ezzel szinkronban álló emberi magatartás.

34 OTTO, 703.

35 i. m., 703–704.

36 HOSSFELD, 500.

Irodalom:

- ASSMANN, J.: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, C. H. Beck, 2001.
- HORST, F.: *Gerechtigkeit Gottes. II. Im AT und Judentum*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Band II, 1958, 1403–1406.
- HOSSFELD, F.-L.: *Gerechtigkeit. II. Altes Testament*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band IV, 2006, 500–501.
- JEPSEN, A.: *šdq und šdqh im Alten Testament*, in: Reventlow, H. Graf (Hg.): Gottes Wort und Gottes Land: Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag am 16. Januar 1965, dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 78–89.
- JOEST, W.: *Gerechtigkeit Gottes. IV. Dogmatisch*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Band II, 1958, 1407–1410.
- KOCH, K.: *Gerechtigkeit. I. AT*, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Band I, 2. Auflage, 1961, 1501–1502.
- KOCH, K.: *Gerechtigkeit – 1. im AT*, in: Biblisch-Historisches Handwörterbuch, Band I, 1962, 548–549.
- KOCH, K.: *šdq gemeinschaftstreu / heilvoll sein*, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band II, 1976, 507–530.
- KOCH, K.: *Sädek und Ma'at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten?*, in: Assmann, J. et al. (Hg.): Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihrer altorientalischen Ursprüngen, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, 37–64.
- KÓKAI NAGY, V.: *A hegyi beszéd* (Questiones Theologiae 1), Budapest, KRE HTK Doktori Iskola – L'Harmattan, 2007.
- OTTO, E.: *Gerechtigkeit. I. Biblisch. 1. Alter Orient und Altes Testament*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Auflage, Band III, 2000, 702–704.
- RINGGREN, H. – JOHNSON, B.: *šâdaq*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band VI, 1989, 898–924.
- ROETZEL, C. J.: *Justification, justify*, in: The New Interpreter's Dictionary of the Bible, Volume III, 2008, 477–480.
- SCHARBERT, J.: *Gerechtigkeit. I. Altes Testament*, in: Theologische Realenzyklopädie, Band XII, 1984, 404–411.

- SCHMID, H.: *Gerechtigkeit*, in: Das Grosse Bibellexikon, Band I, 1980, 443–445.
- SCHRAMM, M.: *Gerechtigkeit. I. Philosophisch-ethis*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band IV, 2006, 498–500.
- SCHREY, H. H.: *Gerechtigkeit. III. Dogmatisch*, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Band I, 2. Auflage, 1961, 1503–1506.

Bodó Sára:

KÖZÖSSÉGVÁLLALÁS A LELKIGONDOZÁSBAN

Ha van kifejezés, amelyik szemléletesen és sokrétűen mutatja be Isten és ember kapcsolatának a lényegét, akkor a közösségvállalás ilyen kifejezés. Nem csak azért találó, mert egyszerre ragadja meg a keresztyén emberek egymás közötti kapcsolatának, egymásra utaltságának az egzisztenciális és etikai tartalmát, hanem azért is, mert az erre indító elhívás és küldetés is egy sajátos közösségvállalásról szól.

Ezért a közösségvállalás lelkigondozási hatásait vizsgálva, legalább háromféle megközelítési szempont látszik szükségesnek:

- 1) A Szentháromság Isten közösségvállalása az emberrel az emberért: Isten, a közösségvállaló.
- 2) Az ember közösségvállalásra van teremtve, az ez iránti igénye és szüksége létéből fakad: az ember közösség után vágyakozó lény.
- 3) A felvállalt közösség többféle és együttes hatásában lelkigondozza a közösség tagjait: a lelkigondozó közösség.

1. A Szentháromság Isten közösségvállalása az emberrel az emberért: Isten, a közösségvállaló

Isten első nagy közösségvállalása az emberrel a *teremtéssel* kezdődik. Természetesen felvetődik a kérdés, hogy mennyiben lehet a teremtést közösségvállalásnak nevezni, hiszen Karl Barth egyenesen a teremtés rejtélyének nevezi azt a tényt, hogy Isten, aki már önmagában gazdag, és nincs szüksége sem világra, sem emberre, sem mennyre, sem földre, mégsem akar önmagában lenni, hanem létre hozza a világot. „Nem akar egyedül maradni, ha-

nem a maga melletti valóságot is akarja” — írja Barth.¹ Ez pedig azt jelenti, hogy Istennek nem szükségszerűen van igénye a teremtésre, s a teremtésben megjelenő teremtett társra, hiszen Ő önmagában hordozza a teljességet. A teremtés miértjére nincs szükségszerűségből fakadó magyarázat: Isten meg lehetne nélküle, s főleg nincs rászorulva. Szuverén teremtői akaratából mégis megtörténik a teremtés, és a teremtésben megjelenik az ember. Ez a kényszer nélküli teremtés adja talán az emberlét legnagyobb méltóságát. Úgy lesz az ember fontos Istennek, hogy nincs mögötte az érdek szükségszerűsége. Ráadásul az ember még többet is kap, mint teremtett társai: ő az Isten képmására teremtett ember. A teremtési akaratban ez a közösségvállalás tetőzése: Isten nem csak szemlélni akarja teremtményét, nem csak „kívülről” akarja nézni művét, hanem kapcsolatot akar. Az ember a kapcsolat lehetőségét kapja: Isten által megszólítható és válaszolni tudó lény.

Isten és ember teremtésben kapott kapcsolata azonban minőségileg más, mint bármilyen más kapcsolat. Paul Tillich érvelése szerint az *imago Dei*-t nem szabad összekeverni az Istennel való *kapcsolattal*, jóllehet feltételezik egymást. „Az embernek csakis azért van kapcsolata az Istennel, mert az Isten képmására teremtett, de ez nem jelenti azt, hogy a képmást úgy kellene meghatároznunk, mint az Istennel való kapcsolatot.”² Az ember képmás-volta nem jelenti automatikusan az Istennel való kapcsolat meglétét. És főleg nem a kölcsönösségét.

A kommunikációelmélet az emberi kapcsolatokhoz hozzákapcsolja az interakciót. Ha nem is keverhetjük össze a kettőt, a teremtés ténye mégis arról tesz bizonyosságot, hogy Isten *akarja ezt a kapcsolatot*. Kapcsolatban akar lenni valamivel/valakivel, ami/aki önmagán kívüli valóság. Ez a *kapcsolat közösségvállalása*. Az élet, a lét valósága önmagában is azt hirdeti: Isten kapcsolatban akar lenni.

Ez a szent elhatározás jelenik meg abban is, hogy Isten közösségvállalása nem maradt meg a kapcsolatra teremtésnél.

Krisztus inkarnációja, megváltói munkája egyaránt magába foglalja a közösségvállalás legmélyebb és legmagasabb dimenzióit: ez az *áldozat közösségvállalása*. Talán még azt is ki szabad mondani, hogy az ember első lelkigondozója maga a Szentháromság Isten. Krisztus emberré létele a közösségvállalásnak olyan szintjeit reprezentálja, amire csak a mindenható Isten képes. A Filippi levél Krisztus-himnusza (Fil 2,6–11) ebből a szempontból is sokatmondó:

1 BARTH: *Kis dogmatika*, 45.

2 TILlich: *Rendszeres teológia*, 212.

„...ő Isten formájában lévén nem tekintette zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel,” – Isten megújuló közösségvállalásának kiindulópontja, hogy Krisztus felvállalja az emberi természetet. Nem azzal sújtja az embert, hogy minden addiginál hathatósabban számon kéri rajta a megromlott kapcsolatot, hanem odamegy hozzá, s úgy megy, hogy a kapcsolat újra felvehető legyen.

„hanem megüresítette önmagát,” – Ez a közösségvállalás esélye: az önmagát megüresítő Isten-ember szabaddá teszi magát arra, hogy feltétel nélkül forduljon a szükségét szenvedő ember felé.

„szolgai formát vett fel, emberekhez hasonlónak lett, és magatartásában is embernek bizonyult;” – A közösségvállalás egyensúlya abból fakad, hogy közösség csak egyenrangú felek között jöhet létre. S mert az ember nem tud önmagától megváltozni, Krisztus vált hozzánk hasonlónak. Ez már önmagában is méltóságot ad az emberlétnek, hiszen Isten arra méltatta, hogy magára vegye és megélje.

„megalázta magát, és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig.” – Ez a közösségvállalás legmélyebb dimenziója, s egyúttal a legteljesebb értelme. Krisztus önmagában mutatja meg, hogy a közösségvállalás több mint sorsközösség. Az is, de túl is megy rajta. Krisztus áldozata egyedülálló és megismételhetetlen a maga mélységében, a kereszthalál elvettetésében. Indulatában (vö. Fil 2,5) mégis előre vetíti az ember közösségvállalásának felelősségét.

„Ezért fel is magasztalta őt Isten mindenek fölé,” – Krisztus közösségvállalásának reménysége van, s ez a legmagasabb dimenziója. Miközben Isten Krisztusban vállalja a legmélyebb, legmegalázottabb közösséget, s ez mégsem maradhat az együttérző kapcsolat. A legfőbb reménységet az adja, hogy Isten a győzelmek Ura. Az általa kínált közösség azzal a Krisztussal kapcsol össze, aki felmagasztalt Úrként önmagában ad reményt a felmagasztaltatásra.

„és azt a nevet adományozta neki, amely minden névénél nagyobb, hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyieieké, földieké és földalattiaké; és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére.” – A Krisztus által kínált közösségvállalásnak jövője van. A himnusz annak realitására beszél, hogy eljön az idő, amikor ez a közösség már nem vállalás kérdése lesz, hanem a fel- és a ráismerés valósága.

Ez a himnusz a maga költőiségével különleges szemléletességgel írja le azt az isteni akaratot, amely az embert – mindennek ellenére – sem akarja kirekeszteni a maga közösségéből. Ezt még akkor is állíthatjuk, ha megnézzük, hogy miként jelenik meg a Szentírásban a közösség kifejezés. A héber

ḥabúráh elsősorban nem az Istennel való közösséget jelöli, hanem Isten népének, Izráelnek a közösségét. Azt az emberi közösséget, amelyben az egyes tagokat összekapcsolja a közös származás, a közös nyelv, a közös hit és kultusz, a közös hagyomány és a közös törvény.³ A görög *koinónia* sokrétű jelentéssel bír. A szoros, belső kapcsolat lehetséges lehet Isten és ember kapcsolatában (Fil 2,1; 1Jn 1,3b.6), de azt a közösségvállalást is jelenti, ami a hívők között valósul meg például az úrvacsorában (1Kor 10,16), a közös birtoklásban (1Kor 1,9).⁴ A *koinónia* kifejezi azt a kettős közösséget, hogy az ember felismeri és elfogadja a Krisztusban felkínált új egzisztenciát, s ezt azokkal együtt éli meg, akiket egy hit, egy keresztség, egy Úr, egy Lélek köt össze (Ef 4,4–6). Ez a kettős *koinónia* tökéletes egységben jelenik meg pünkösöd ünnepén, hiszen a Lélek ajándéka felismerteti az Istenben felkínált kapcsolat teljességét, de azonnal kívánja is a hívők közösségének felelősségét.

2. Az ember közösségvállalásra van teremtve, az ez iránti igénye és szüksége létéből fakad: az ember közösség után vágyakozó lény

Valóban így van ez? Velünk született igény a közösség iránti igény?

Arisztotelész klasszikus megfogalmazásában: „az ember természeténél fogva társas élőlény, s [...] a társadalmon kívül élő ember is természet szerint, nem pedig véletlen folytán vagy satnyább, vagy erősebb, mint más ember [...] Aki nem képes a társas együttélésre, vagy akinek autarkíája (önellátása) folytán semmire sincs szüksége, az nem része a társadalomnak, mint az állat vagy az isten.”⁵ Az ókori gondolkodó olyasmit fogalmazott meg, ami azóta is mindennapi tapasztalata az embernek: életképességünket növeli, ha tartozhatunk valakihez, ha tagjai lehetünk egy közösségnek. Talán nincs még egy tagja a teremtésnek, amelyik annyira ki lenne szolgáltatva a saját társának, s amelyik egyúttal annyira függene tőle. Az embergyermek önmagában a legéletképtelenebb. Ha nem gondoskodnak róla, nem marad életben. S később is, a szocializáció folyamata éppen arról szól, hogy hogyan tanul meg az ember szó szerint együtt élni, társas lényvé válni. Emberi történelmünknek riasztó példái azok az esetek, amikor egy-egy ember nem kapott esélyt arra, hogy másokkal együtt élhessen, növekedhessen. Micsoda torzulásokat, az embertől idegen vonások megjelenését eredményezték ezek a kizáró- és

3 HERCEG: *Közösség*, 89.

4 VARGA: *Újszövetségi görög–magyar szótár*, 547.

5 Arisztotelész: *Politika* (Kr. e. 328 körül), idézi ARONSON: *A társas lény*, 41.

sok! „Hiába fűrösztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat” (József Attila: *Nem én kiáltok*).

Az egyik legnagyobb büntetés az ember számára a kitaszítottság, a magány, az elszigeteltség. A börtön-lélektan jól ismert eljárása az, hogy a foglyot elszakítják a többiektől, és üres, sötét zárkába zárják. Hadd érezze még jobban, hogy őreá már nincs szükség, feleslegessé lett a közösség számára. Nem kis lelki erő és belső tartás kell ahhoz, hogy az ember át tudja élni ilyen helyzeteket is.

Persze nagy kérdés, hogy mitől közösség egy közösség? Hiszen azt a jelenséget is jól ismerjük, hogy emberek egymás mellett élnek és mégis magányosak. Van társas magány is. Sokak szerint még kínzóbb, mint a magányos magány, mert ott legalább a körülmény objektivitásába lehet kapaszkodni. Lehet azt érezni – ami ösztönző is –, hogy ha lennének kapcsolatok, megszűnne a magány. De ahol a belső elszigetelés történik meg, ahol jelen van a másik ember, s még sincs kapcsolat, nincs közösség, ott mély a krízis is.

A közösség legfontosabb sajátosságait kutatva elkerülhetetlen a rendszerelméletre történő utalás. Hiszen, ha valahol, akkor a közösség önmagában hordozza az élő rendszer legbensőbb tulajdonságait.

A közösség egy olyan rendszer, amelyben a tagok kölcsönhatásban vannak egymással. Az általános rendszerelmélet egyik első megfogalmazója, Ludwig von Bertalanffy írja le, hogy a rendszer több mint a részek összessége, mégpedig abban, hogy az elemek egymással állandó kölcsönhatásban vannak, de közben mindig megmarad az egész.⁶ A mi szempontunkból ez azt jelenti, hogy a közösség többletet hordoz önmagában. Van benne valami rejtett valóság, ami átüt, átsugárzik a tagok egymáshoz fűződő kapcsolatán is. Azzal, hogy valaki tagjává válik egy közösségnek, részesévé lesz a közösség, mint „egész” hatásának. Hozza a saját egyéniségét, tulajdonságait, képességeit, élményeit, hat és hatnak rá, s közben van egy *közös, együttes élmény*, ami mint egy szimbolikus valóság összekapcsolja a különböző történéseket.

Mindebből legalább két dolog következik: az egyik, hogy az ember az emberi közösségben önmagát képviseli mások felé; megélheti képességeit, érzelmeit, az lehet, akinek ismeri és vállalja önmagát; a másik, hogy engedi önmagára hatni a többiek értékeit, tulajdonságait, képességeit, cselekvéseit. Szüksége van másokra, mert szüksége lehet másokra.

Dietrich Bonhoeffer a keresztyén közösségről írt könyvében a közösség és ember kapcsolatáról két jellemzőt nevez meg:

6 BERTALANFFY: ...*ám az emberről semmit sem tudunk*, 61kk.

Egyrészt azt, hogy a keresztyén közösség *kegyelmi ajándék*. „Krisztus halála és az ítélet napja közötti időszakban csak a végső dolgok kegyelmi megelégedéseként történhet meg, hogy a keresztyének már itt a földön látható közösségben élhetnek egymással.”⁷ Ez még azon is túlmutat, hogy a közösség több mint a tagok összessége. A keresztyén közösség Isten kegyelmi ajándéka. Egyáltalán nem természetes és magától értetődő, hogy a keresztyén ember beletartozhat egy ilyen látható közösségbe. Nem emberi erőlködés szervez maga köré egy csoportot, hogy aztán legyen valami együttes élmény, hanem a Szentháromság Isten teremtő, megváltó és megszentelő akarata ad lehetőséget arra, hogy az elhívottak egymással is együtt legyenek. Kétségkívül ennek a közösséget teremtő akaratnak a csúcsa a pünkösdi esemény, a Szentlélek kitöltetése. Hiszen éppen itt teremti meg Isten a Lélek által azt a sajátos viszonyt ember és Isten, ember és ember között, ami mostantól a Krisztushoz kapcsolt, keresztyén közösséget jelenti.

Bonhoeffer másik állítása erről a közösségről az, hogy a keresztyén ember *vágyakozik* ebbe a közösségbe. „Más keresztyének testi jelenléte kimeríthetetlen örömforrás és erőforrás a hívőnek. [...] Nem szégyen, nem a testhez való ragaszkodás, ha a hívő más keresztyének látására vágyik. Isten testet adott az embernek; Isten Fia testben jelent meg érettünk a földön; testben támadt föl; testben vesszük az Úr Krisztust az úrvacsora szentségében; s a holtak föltámadásával Isten lelki-testi teremtményeinek tökéletes közössége fog megvalósulni. Testvéreinek testi jelenléte miatt, ezért dicséri a hívő a Teremtőt, a Megbocsátót és a Megváltót, az Atya, Fiú, Szentlélek Istent. A rab, a beteg, a szétszórásban elhagyottan élő a Szentháromság Isten jelenlétének kegyelemből adatott megfogható jelét ismeri föl a keresztyén testvér jelenlétében. Az elhagyottságban a látogató és a meglátogatott egyaránt a testileg jelenlévő Krisztusra ismer a másokban; úgy találkoznak, s úgy fogadják egymást, miként az Úrral találkozik az ember: isteni félelemmel, alázattal és örömmel. Az áldást az Úr Jézus Krisztus áldásaként veszik egymástól.”⁸

A Szentírás ezt a folyamatot a Krisztus teste valóságával mutatja be: „Az egész test pedig az ő hatására egybeilleszkedve és összefogva, a különféle kapcsolatok segítségével, és minden egyes rész saját adottságainak megfelelően működve gondoskodik önmaga növekedéséről, hogy épüljön szeretetben.” (Ef 4,16)

Ezután lehet vágyakozni, ebben lehet örülni és növekedni. Ez a közösség formálja az embert. Ez olyan *pneumatikus valóság*⁹, amely ugyanakkor

7 BONHOEFFER: *Szentek közössége*, 8.

8 i. m., 9–10.

9 i. m., 16.

megóv az ábrándoktól, az illúzióktól is. Tudniillik attól, hogy a keresztyén közösség nem azért van, hogy arról egy álomképet kergetve – „itt mindenki tökéletes!” – elvárásaink legyenek, hanem itt vannak hitben erősek és gyengék, elesettek és bátrak, de a Lélek így kapcsol össze bennünket.

Bonhoeffer szép kifejezésével élve, ebben a közösségben kiegészítik egymást az *együttlét* és az *egyedüllét* lehetősége. Amilyen nagy ajándék a keresztyén ember számára az együttlét öröme, annyira fontos, hogy „aki nem tud egyedül lenni, őrizkedjék a közösségtől.”¹⁰ Ez az egyedüllét azonban nem a külső és belső magány elszigeteltsége, hanem a „legbensőbb kamra” felvállalt felelőssége. Annak elvállalása, hogy egyedül kell Isten elé állnunk, döntenünk, meghalunk és számot adnunk. De ebben segít az, hogy együtt is lehetünk, egymás hitéből, erejéből meríthetünk.

Az ilyen közösséget felvállaló ember többféle módon is részese lehet a közösségvállalásnak.

Áttételesen már eddig is szó volt a keresztyén közösség lelkigondozói hatásairól, most azonban hangozzék el erről külön is néhány gondolat.

3. A felvállalt közösség sokféle hatásában lelkigondozza a közösség tagjait: a lelkigondozó közösség

Az eddigiekből már talán kiderült, hogy a Szentírás emberképét a vigasztaltságra szorultság is jellemzi, hiszen az ember alapvetően veszteséget átélő ember, aki elveszítette istenképűségét, büntelenségét, halhatatlanságát. A vigasztalás lényege pedig éppen az, hogy a Szentháromság Isten megadja az ember számára a teljes egzisztenciális újrakezdés lehetőségét.

a) S ez hol élhető át legjobban, ha nem az egyház, a gyülekezet közösségében, amelyik *önmagában véve olyan támogató és befogadó közösség, amelyik lehetőséget ad a védettség, az elfogadás átélésére?* Makkai Sándor meghatározása szerint a gyülekezet már önmagában is lelkigondozó, hiszen a gyülekezeti tagok létében már kifejeződik Isten cselekvése, s egymás felé is elkötelezettek üdvösségük kölcsönös elősegítése érdekében.¹¹ A gyülekezet már azzal lelkigondoz, hogy van. A gyülekezeti tag azzal, hogy van. S nem azért, mert minden gyülekezeti tag felkészült lelkigondozó, hanem azért, mert az egyház léte önmagában is azt hirdeti, hogy van valaki – Isten –, aki felvállalja a

10 i. m., 65kk.

11 МАККАИ: *Poiménika*, 26.

lelkigondozásra szorult ember sorsát, s uralkodik olyasmin, amin az ember már nem képes.

Nem igen lehet kategorikus megállapításokat tenni, de a mai kor embere különösképpen is sebezhető saját önállóságát és uralmát illetően. Meggyőződhattünk arról, hogy hova vezet a saját tudásunkba, hatalmunkba vetett hit, hogy éppen ez tett bennünket egzisztenciálisan és univerzálisan olyan szorongóvá. A ma embere lelkigondozásra szoruló ember.

Az ember fizikailag szinte végtelenül mobil, meg tud szokni új helyszíneket, új kapcsolatokat, pillanatok alatt képes utolérhetővé válni és utolérni másokat. Erről az új jelenségről írja Owe Wikström: „Csökkennek a távolságok, kevesebb a búcsú. Eltűnődöm elérhetőségünkön: mit vált ki ez az emberből? Mi lesz a várakozással mint olyannal?”¹² De ez a mobilitás nem jelenti azt, hogy a lelkünk is olyan mobil. Betegek vagyunk, ha az. Mert lelkünk mélyén nagyon is maradandóak és állandóak a vágyak: a szeretet, a biztonság, az elfogadás, a megértettség utáni vágy. Még az is lehet, hogy minél mozgalmasabb az életünk, annál fájóbb, ha belül nem lehet biztonságunk. Vagyis: lelkigondozásra szoruló emberek vagyunk – nem teljesek, nem készek, nem befejezettek, hanem állandóan kutatók és keresők. Hogyne lenne bennünk a vágy, hogy találjunk hozzánk hasonlóakat. Nem befejezettek, hanem olyanokat, akik megértenek és elfogadnak. A keresztyén gyülekezet önmagában ezt példázza.

b) Azon túl, hogy jó egymással kapcsolatban lennünk, van még valami a gyülekezetben, aminek közösségi erejű lelkigondozói hatása van: ez a *liturgia*, az istentisztelet módja és rendje. A protestáns gyülekezetnek is van liturgiája, mert ahol istentisztelet van, ott megjelenik a templom és az élet liturgiája, a doxológia és diakónia is.¹³

S miért lehet a liturgia lelkigondozó? Mert a liturgia minden istentiszteleten felidézi újra és újra a Szentháromság Isten cselekvését, szeretetét és hatalmát. A liturgia elemei, a közös éneklés, az imádságok, a bibliaolvasás, az igehirdetés, a hitvallástétel mind ugyanarról szólnak: Isten bevonja az embert saját cselekvésének folyamatába. Ennek átélése pedig vigasztalás és lelkigondozás. Miközben az ember részese a liturgiának, ez arra ösztönzi, hogy egy sajátos valóság szinten élje meg aktuális helyzetét.

Lehetősége van arra, hogy befelé forduljon a belső lelki tartalmak felé. Énekelünk és imádkozunk, figyelünk, hallgatunk a szóra, de közben intenzív belső életet élünk. Arra gondolunk, hogy mi bánt, mi okoz örömet, milyen

12 WIKSTRÖM: *A kifürkészhetetlen ember*, 15.

13 PÁSZTOR: *Liturgia*, 1.

kétségeink vannak, mit rontottunk el, milyen reményeink, vágyaink vannak. Az együttlétben is megéljük az egyedüllét belső világát. A belső életével kapcsolatosan igényes ember – változásra képes ember. Talán ezért szeretünk még egy szótlan templomba is bemenni, ahol azért minden azt sugallja, hogy most szabad leülni, elcsendesedni, befelé figyelni. Mennyivel inkább így lehet ez egy istentiszteleten, ahol az ember nem csak kognitív szinten kap üzenetet, hanem módja és lehetősége van belső lelki tartalmainak az átrendezésére is.

Az istentisztelet liturgiájában ez azonban csak az egyik szint. A felidézett isteni cselekvés, ennek meghirdetése és megvallása arra is ösztönzi a közösség tagját, hogy *kifelé és felfelé* is fordítsa a figyelmét. Nem marad önmagába zárt világ. Nem kell, hogy magára maradjon kérdéseivel, hanem egy rajta kívül lévő, de érte is lévő történetben átértékelheti önmagát. Egy más viszonyban is megláthatja és felismerheti önmagát. A lélektan nyelvén szólva megváltozik a *vonatkoztatási keret*. Nem csak azt ismerhetjük fel, hogy milyenek vagyunk önmagunkkal vagy másokkal kapcsolatban, hanem azt is, hogy kik és milyenek vagyunk Istennel kapcsolatban. Ez egy új vonatkoztatási keret. Ebben a viszonyban sok mindennek megváltozhat az értelme. E nélkül a viszony nélkül talán csak gyötrődnénk önmagunkban, értelmetlennek ítélnénk egy-egy áldozatot, feleslegesnek egy-egy szándékot, önmagunk körül forognánk. A liturgia azonban szembesít egy új viszonytal, egy rajtunk felül lévő valósággal, amelyben új értelmet kaphat az életünk: most már Istenhez szabjuk azt.

A liturgia úgy is értelmezhető, mint az egyik legősibb rítus, amelyben a krízist átélő ember átélheti legbensőbb világát, kifejezheti azt, de ugyanakkor részesévé válik egy másik világnak is, amely éppen őt hívja, amelyik elfogadja, amelyik támogatja. Ez pedig lelkigondozás.

c) A közösségvállalás harmadik nagy területe a lelkigondozásban a *személyes kapcsolat*. Itt most nem elsősorban a lelkipásztor és a gyülekezeti tag lelkigondozói kapcsolatáról szeretnék szólni, jóllehet az is egy olyan terület, ami semmi mással nem pótolható terület. Hiszen a gyülekezet lelkésze egyenesen arra van feljogosítva, hogy pásztori gondozásban részesítse a gyülekezet tagjait. Ebben a felelőssége kiemelt.

Azonban nem elsősorban ebből a lelkigondozásból élünk. A hivatalos lelkigondozót többnyire akkor szoktuk felkeresni, ha már baj van. Miközben folyamatosan szükségünk van arra, hogy „legyen emberünk”, aki figyel ránk, aki elfogad, megért, besegít a gyógyulás tavába. A rendszerelmélet által említett kölcsönhatás a személyes kapcsolatokban nyilvánul meg.

Őrizői vagyunk egymásnak. Nem terhelően és nem kizsákmányolóan, de egymás sorsában osztozóan. A legkisebb gesztus egymás felé életet menthet. Ha van legalább egyetlen barátunk, egyetlen terhelhető kapcsolatunk, már életet nyerhetünk. A közösségi egymás mellett élésnek talán új lehetőségeit kellene megtalálnunk. Hogy abban egyaránt benne lehessen az ember együttlét és egyedüllet igénye is. Egy biztos: mindez vállalás kérdése. Közösségvállalás és találkozásvállalásé.

Irodalom:

- ARONSON, E.: *A társas lény* (eredeti megjelenés: 1972), 4. kiadás, Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1992.
- BARTH, K.: *Kis dogmatika* (eredeti megjelenés: 1947), Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség, [1947].
- BERTALANFFY, L. von: *...ám az emberről semmit sem tudunk (Robots, Men and Minds)* (eredeti megjelenés: 1967), Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991.
- BONHOEFFER, D.: *Szentek közössége* (eredeti megjelenés: 1939), Budapest, Harmat Kiadó, 1997.
- GEREVICH, J. (szerk.): *Közösségi mentálhigiéné*, Budapest, Animula Kiadó, 1997.
- HERCEG, P.: *Közösség*, in: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*. I. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995, 89–90.
- MAKKAI, S.: *Poiménika. A személyes lelkigondozás tana* (Református Egyházi Könyvtár XXIII), Budapest, A Magyar Református Egyház kiadása, 1947.
- MÉREI, F.: *Közösségek rejtett hálózata*, Budapest, Osiris Kiadó, 1996.
- PÁSZTOR, J.: *Liturgia*, Debrecen, Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1985.
- TILLICH, P.: *Rendszeres teológia* (eredeti megjelenés: 1978), Budapest, Osiris Kiadó, 1996.
- VANIER, J.: *A közösség*, Bécs, OMC, 1986.
- VARGA, Zs. J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- WIKSTRÖM, O.: *A kifürkészhetetlen ember. Létkérdések, pszichoterápia és lelkipásztorlás* (eredeti megjelenés: 1999 /2. kiadás/), Budapest, Animula Kiadó, 2000.

Fekete Károly:

KRISZTUS MEGALÁZTATÁSA
A HEIDELBERGI KÁTÉ 40–44. KÉRDÉS-
FELELETEINEK MAGYARÁZATA*

1. A XVI. Úrnap helye a Heidelbergi Káté második főrészében

A Heidelbergi Káté (továbbiakban: HK) 29–52. kérdés-feleletei az Apostoli Hitvallás második artikulusának magyarázatát adják. Thorsten Latzel szerint a 24 kérdés-feleletből 15 direkt a Credo-elemekre vonatkozik, 9 pedig a HK korábbi kijelentéseire.¹ A Credora vonatkozó sorozat: 29; 31; 33–35; 37–41; 44–46; 50; 52. – Visszaható sorozat: 30; 32; 36; 42–43; 47–49; 51.

Az Apostoli Hitvallás Fiú Istenről szóló (krisztológiai) kérdéseit három részre lehet bontani:

- HK 29–34: a Jézus Krisztus nevének magyarázatát adó kérdések
- HK 35–44: a Jézus Krisztus megalázott állapotára (*status exinanitionis*) vonatkozó kérdések (Fil 2,7–8: születés, küzdelmes, szenvedéstermi élet, halál, eltemetés, pokolra szállás) – ezekben adta bizonyosságát emberségének (*humiliationis*);
- HK 45–52: a Jézus Krisztus felmagasztalt állapotára (*status exaltationis*) vonatkozó kérdések (Fil 2,9: mennybemeneteltől a dicsőséges visszajövetelig) – ezekben adta bizonyosságát Krisztus megdicsőülésének (*exaltatio*).

* Köszönettel dr. Gaál Botond professzornak, egykori tanszékvezetőmnek, aki lehetőséget adott pályám kezdetén arra, hogy oktassam a Hitvallás 1–2 tárgyát, s elkötelezzem magam a Heidelbergi Káté kutatása mellett.

1 LATZEL: *Heidelberger Katechismus*, 122.

„Tisztában kell lennünk azzal, hogy ezeket a szavakat: »megfeszített, meghalt és eltemetett«, nem ok nélkül emeli ki maga a Hitvallás a felsorolás teljessége és részletessége által, holott egyébként nem éppen pazarolja a szavakat. Az sem ok nélküli, hogy az evangéliumok olyan nagy részletességgel terjeszkednek ki a keresztfeszítés történetére.”²

Karl Barth óvását érdemes megiszívlelnünk a XVI. Úrnap kérdés-feleleteinek magyarázásánál is: „A »megfeszítették, meghala és eltemetették, szálla alá poklokra« (*crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferos*) szavak a keresztyén Hitvallás belső összefüggésében semmiesetre sem a kétségbeesés felkiáltását képviselik, ami fölött azután csak most utólag győzedelmeskednék ujjongást okozóan a »feltámadá« szó. A művészet megengedheti magának – aminthogy szóban, képben és hangban elég gyakran élt is ezzel az engedéllyel – hogy a dolgot drámai formában ábrázolja ki. A keresztyén tannak és igehirdetésnek azonban nem szabad általa félrevezettetni magát. Tudnia kell, hogy a keresztről szóló Igét csak ott értik és magyarázzák az Írás és a Hitvallás értelmének megfelelően, vagyis mint »Istennek hatalmát« (1Kor 1,18), ahol a maga félelmetes komolyságával a húsvéti üzenet örömet és békéjét hirdeti, aminthogy a feltámadás hirdetése sem mellőzi a nagy-péntekben szóhoz jutó nagy kérdésnek és bizalomnak a figyelembe vételét, hanem magába zárja azt, mégpedig aképpen, hogy kérdés és siralom voltába csakis ezáltal láthatunk bele. A keresztfeszített Jézus az, aki feltámadott és a feltámadott Jézus az, aki előzőleg keresztre feszítettetett.”³

A XVI. Úrnap kérdés-feleleteinek megfogalmazásában, döntő kifejezéseiben újra és újra egyezéseket találunk Kálvin Genfi Kátéjának (1545) soraival.⁴

2. Krisztus halálának oka

40. kérdés: *Miért kellett Krisztusnak a halált elszenvednie?*

Azért, mert Isten igazságos és igazmondó lévén, semmi más módon a mi bűnünkért eleget tenni nem lehetett volna, hanem csakis magának Isten Fiának a halála által.

2 BARTH: *Kis dogmatika*, 94.

3 BARTH: *Hiszek*, 77.

4 KÁLVIN: *A genfi egyház kátéja*, 20–22.

A HK 12–18. kérdés-feleleteiben kifejtett szoteriológiai megalapozás lényege szólal meg újra a 40. kérdésre adott feleletben. Míg a HK 12–18. kérdés-feleletében elméleti levezetést találunk, addig itt a krisztusi életmózzanat konkrétságával szólal meg a Káté, hogy miért is volt szükség a bűnök bocsánatához nem kevesebbre, mint Isten Fiának halálára.⁵ Nem istenkísértő kíváncsiskodás feltenni ezzel kapcsolatban a kérdést, hanem üdvösségbe vágón fontos oknyomozás az egy szükséges dolog tárgyában.

A 40. kérdés kemény, „*Miért kellett?*” megfogalmazása az 1Móz 2,17 tiltásának szigorúságát juttatja eszünkbe: „A kert minden fájáról szabadon ehetsz, de a jó és a rossz tudásának fájáról nem ehetsz, mert ha eszel róla, *meg kell halnod.*” – vö. Róm 6,23. Már az V. Úrnap kérdés-feleleteinél kimondta a Káté, hogy Isten igazságossága büntető igazságosság (vö. 12. kérdés). Isten minden szavát komolyan gondolja. Amit mond, amit ígéretként vagy fenyegetésként kijelent, annak meg kell történnie, egyébként nem is tarthatnánk Őt Istennek. A bűneset után sem történhetett másként, bár Isten az engedtlenség után irgalmas büntetéseket adott. Ádám büntetése az volt, hogy orcája verítékével kell ennie kenyerét, de eheti; Évának a fájdalommal szülés adatott, de továbbadhatja az életet; a Föld tövist és bogáncsot terem, de nem veszíti el termőképességét. Büntetés és kegyelem áll együtt. A kiűzetés kegyelem, de a „*meg kell halnod*” büntetése sem maradt el. Az Édenből történt kiűzetés prolongálta a halál eljöttét, de az ember számára a halál elkerülhetlenné vált. Isten igazságosságának e terén is érvényesülnie kellett. Isten hűséges a szavaival, azaz a Káté szavaival: Isten igazmondó.

Isten igazsága és igazságossága Jézus Krisztus halálában kapcsolódik össze az Ő szeretetével és kegyelmével (vö. Ézs 1,27; Ez 33,11; Zsolt 89,15; Róm 5,8). Karl Barth így tanított erről: „Isten nem akarja, hogy az ember elvessen, hogy az ember fizesse meg azt, amivel tartozik. Más szóval, Isten eltörli a bűnt. S ezt nem igazsága ellenére cselekszi, mert éppen az az Isten igazsága, hogy Ő a szent, helyettünk, szentségtelenek helyett, közbelép, hogy meg akar menteni és meg is ment. Az igazság az Ószövetség értelmezésében nem olyan bíró igazságossága, aki az adóssal megfizetteti a tartozást, hanem olyan bírónak cselekvése, aki felismeri a vádlott nyomorúságát, aki segíteni akar neki azzal, hogy rendbehozza a dolgát. Ezt cselekszi az Isten. Bizonyára nem a büntetés elszenvéde, az egész nyomorúság rászakadása nélkül, ha-

5 A. A. van Ruler szerint: „Ehhez még három követelményt kell megfontolnunk. Először azt, hogy a meghalás cselekvését is hivatalosan, azaz mint közbenjáró végezte el, másodsor hogy ő az ő emberi természetében és természete szerint halt meg. Harmadszor, hogy ő eközben mégis Isten Fia volt, aki felvett emberi természete szerint halt meg.”, lásd RULER: *Hiszek*, 126.

nem úgy, hogy Önmagát állítja a bűnös helyébe. Neki szabad és lehet ezt megtenni, önmagát igazolja azzal, hogy átveszi teremtményének szerepét! Isten irgalma és Isten igazságossága nem hadakoznak egymással. »Nem tartja drágának Fiát, hanem odaadja érettem azért, hogy drága vére által engem az örök tűztől megszabadítson.« Ez a nagypéntek titka.⁶

Eberhard Jüngel szerint „Azáltal, hogy Isten magát a halott Jézussal azonosította, valóban kitette magát a halál agresszív Isten-idegenségének, saját istenségét kitette a tagadás hatalmának. Tette ezt azért, hogy éppen ezáltal segítségére lehessen minden embernek.”⁷

Jézus, aki tiszteletben tartotta az Atya igazságát és igazságosságát, elvállalta a halált. Jézus Krisztus tökéletes kezessé vált, hogy az Éden óta felhalmozódott számlát kiegyenlítse. Életét az Atya kezébe teszi. Megfizet mindenért, amit ebben a kezességben neki meg kellett fizetnie. Senki más nem tudta volna ezt megfizetni, és maga Krisztus sem akart más fizetséget. Tudta, hogy sokat kell fizetnie. Gondosan elhordozott mindent. A legmélyebb mélységig elment, hogy teljesítsen mindent. Elvállalt mindent, hogy a testvérek vádlója elhallgasson és kidobottá legyen. Tudta, hogy ez sokba kerül, de a költségeket túlteljesítve, mindent megfizetett.⁸ Jézus Krisztus halála kamatostól megadott fizetség lett értünk, hogy a halálnak halálától megváltson.

A Jézus Krisztus halála nem egy hős férfiú tragikus bukása. Az Ő halála nem végzet, amely Őt éri, hanem páratlan cselekedet, melyet véghezvisz. Ezért is beszédes az, hogy ennek a kérdésnek a megfogalmazása nem passzív formájú. Önmagától vállalta a halált, amint azt a Jn 10,17–18-ban ki is jelentette: „Azért szeret engem az Atya, mert én odaadom az életemet, hogy aztán újra visszavegyem. Senki sem veheti el tőlem: én magamtól adom oda. Hatalmam van arra, hogy odaadjam, hatalmam van arra is, hogy ismét visszavegyem: ezt a küldetést kaptam az én Atyámtól.” Ezzel az odaszánással adja oda magát a halálba, amelynek gyökere: „Abban telik kedvem, Istenem, hogy akaratomat teljesítem, törvényed szívemben van.” (Zsolt 40,9) „Jézus maga akarta azt, hogy az Ő halála úgy éljen tanítványai öntudatában, mint egy olyan tett, amelyet Ő önként, a maga hatalmából hajtott végre és ezért nyomatékosan bizonyítja, hogy neki hatalma van életét letenni és ismét fölvenni azt. És ha így tekintjük azt, akkor ezáltal ez a halál rögtön egészen rendkívüli megvilágításban tűnik föl előttünk. Mert mikor üt az óra, hogy a földön az Isten Fiának meg kell halnia, akkor tulajdonképpen nem a halál

6 BARTH: *Kis dogmatika*, 97.

7 JÜNGEL: *Tod*, 138–139.

8 Így H. F. Kohlbrugge alapján MEULEN: *Zondag 16a*, 141.

jön el érte, hanem Ő megy a halálba önként. Ő nem a félelmek királyának kardjától esik el, hanem Ő maga önként esik el. Őt nem lepi meg a halál, tőle nem elszáll az élet, hanem Ő úgy rendelkezik az utolsó ellenség fölött, mint a szolgálai közül az egyik fölött. Jézus eme, halál fölött való hatalmának a kereszten is kifejezést ad. Mikor ugyanis a mi óránk üt, s azért halunk meg és hajtjuk meg fejünket, mert a halálunk függetlenül a mi akaratunktól, hatalma van felettünk. De Jézusnál ez megfordítva volt. Ő először fejét hajtja le és akkor halt meg.”⁹

3. Krisztus eltemetése

41. kérdés: *Miért temettetett el?*

*Azért, hogy ez bizonyága legyen annak, hogy valósággal meghalt.*¹⁰

„Ha Isten ítéletét a halál pecsételi meg, a halált viszont a temetés ténye pecsételi meg. A temetésből tűnik ki: milyen véglegesen lezárta Isten a halálban egy-egy ember életét. Még visszamaradt élettelen tetemeinek is el kell takarítaniuk a továbbélők szeme elől. A függöny úgy legördült, hogy mindenki előtt nyilvánvaló: nincs folytatás. Jézus Krisztus emberi pályája, amelyet megváltásunkért végigjárt, olyan valóságosan emberi pálya, hogy elérkezett az »eltemetetés« gyászos állomásához is.” – írja Victor János.¹¹

Jézus valósággal meghalt. Minden evangélium hangsúlyozza, hogy Jézust eltemették. Ezzel mind a négyen egybehangzó információt adnak arról, hogy Jézus teljesen meghalt.

A Káté szerint az eltemetés bizonyosság. *Ebben a bizonyágban Jézus valóságos haláláról (a) és Isten szerint is elfogadott engesztelő-megváltó haláláról (b) kapunk megerősítéseket.*

9 Részlet P. A. E. Sillevs Smitt professzor igehirdetéséből, lásd *A Heidelbergi Káté magyarázata ötvenkét egyházi beszédben*, 202.

10 Ennek a kérdés-feleletnek a forrása Kálvin Genfi Kátéja, ahol ezt olvassuk: „Mivel pedig a halál az emberre a bűn miatt kiszabott büntetés volt, azt az Isten Fia elszenvetve és elszenvetvével legyőzte. És hogy annál jobban kitűnjék, hogy ő valóságos halállal szenvedett ki, azt akarta, hogy testét sírba tegyék, mint a többi embereket.” (lásd KÁLVIN: *A genfi egyház kátéja*, 20.)

11 VICTOR: *„Meghala, eltemetteték”*, 2.

a) Az eltemetés körülményei Krisztus valóságos halálának bizonyágai. Ezt azért kellett érzékeltetni, mert a *doketisták* nem hitték, hogy Jézus valósággal meghalhatott. Az evangélisták azt mondják, hogy Jézust az eltemetésig követték és meggyőződtek arról, hogy a teste nem látszattest volt, s a halála sem tetszhalál volt. A Jónás-párhuzam (Mt 12,40) mellett azért is van a halál háromnapos állapota, hogy a test „halottságához” ne férhessen kétség. Ebben azt is szemlélhetjük, hogy a keresztyén tanítás nagyon is materiális dolog. Az emberi bizonyságokra utal a Jn 19,34: „...az egyik katona lándzsával átszúrta az oldalát, amelyből azonnal vér és víz jött ki.” A Mk 15,43–45 szerint Pilátus is meggyőződik Jézus haláláról a kivégzést vezető századost kérdezve, mielőtt kiadná a holttestet a Nagytanács két befolyásos férfiújának.

b) Jézus halálának Istentől való elfogadottságára is bizonyág az eltemetés mozzanata. A szenvedéstörténetben lezajlott eddigi előzményekhez képest Jézus eltemetése váratlan fordulat: „Jézust nem a gonosztevők temetőjében kaparták el, hanem dízsírhelyen temették el.”¹² Arimátiai József és Nikodémus Isten gondviselése által előhozott emberek, hogy a próféta-i jövendölés az eltemetésre is beteljesedjen: Ézs 53,9; Zsolt 16,8–10.¹³ Az evangéliumi leírások szerint Jézus elhalt testét ugyanúgy kezelik, mint bármely más halott testét, de az eltemetés körülményei sejtetik az Atya kezének jelenlétét, akinek a kezébe leteszi életét és megváltó művét a hűséges Fiú (Lk 23,46; Zsolt 31,6). „Jézus életében, majd pedig az Ő halálában Istennek arról az önatadásáról van szó, amellyel magát átengedte az emberi lét és az emberi sors hatalmába.”¹⁴

12 STAUFFER: *Jézus alakja és története*, 111.

13 Hunyadi Ferenc egykori debreceni püspök halála után, Vácon 1808-ban megjelent *A Heidelbergai Catechismusnak úr napok szerént való magyarázatja* című munkájában a XVI. úrnapiára írt prédikációjában párhuzamot von az eltemetés helye, azaz a József kertje, az Éden kertje és a Gecsemáné kertje között: „Három nevezetes kertekről vagyon emlékezet a Szent Írásban. Az Éden kerte, mellyben a bűn, és az átok, az Isten törvényének által hágása által be-jött e Világra. A Getsemáné kerte, mellyben kezdődtek a Krisztus szenvedései, mellyek által a bűn, és annak átka el-töröltettek, és az Arimathiai Józsefnek kerte, mellyben a Krisztussal a mi bűneink, és a mi rajtunk való átok el-temetettek. Az Éden kertében adtunk vala mi dolgot bűneinkel a Meg-váltónak, a József kertében nyugadott meg az ő Munkáitól; az Éden kertében vett vala erőt a Halál az emberi nemzeten, a József kertében vesztette el az ő hatalmát. Az Éden kertében aludt vólt el az első Ádám, és az ő aluvása közben nyerte Évát az ő feleségét; a József kertében alutt a második Ádám az Úr Jézus, és nyerte magának az ő oldalából ki-jövő vér és víz által az ő Jegyesét az Anyaszentegyházat.” (160.) A kert párhuzamot egyszerűbb formában már Keresszegi Herman István is alkalmazta, lásd uő: *Az keresztyéni hitnek agazatiról való Praedicátióknak Tárháza*, 372.

14 BARTH: *Hiszek*, 71.

Az eltemetés igazolja a halált. Az élet teljes elvesztettségét érzékelteti. Totálisan elveszett a biológiai léte Jézusnak, mint ahogy minden embernek. Az, hogy Őt eltemették egy sírboltba, az abszolút mélységet jelenti, és azt, hogy Jézus is megízlelte a porrá lével lehetőségét. Az „eltemetteték” Krisztus valóságos ember voltára emlékeztet.

Karl Barth mondja az Apostoli Hitvallás magyarázatában: „Az, hogy Ő eltemettetett, a legfélreérthetlenebb dolog, amivel egyáltalában valóságos, igazi embernek lehet megjelölni valamely lényt: egy angyalt, vagy egy eszmét, vagy pedig a »keresztyénség lényegét« nyilván nem lehet eltemetni. Jézus Krisztus azonban eltemettetett. Egészen figyelemreméltóan van tehát egy pont a Credón belül s ez épp ez a pont, ahol a hívők szava a hitetlenek szavával teljesen egybehangzó. Eltemettetett (*sepultus*): ezt az egyházi atyákkal, Lutherrel és Kálvinnal együtt Celsus, Voltaire és Strauss D. F. is vallhatták. Természetesen mindkét oldalról bizonyára mást és mást mondtak ezáltal. De mégis ezen a helyen mindkét fél csakis ugyanannak a szónak a formábaöntése által boldogult.”¹⁵

A temetés mindannyiunk számára azt jelenti, hogy az ember élete teljesen múlttá válik. „Mikor az ember eltemetik [...] többé neki nem csupán jövője, de még jelene sincs. Hogy így fejezzük ki magunkat: tiszta múlttá lett.” – írja Karl Barth.¹⁶ Jézus Krisztus emberré lett az eltemettetéséig. Krisztus jelenléte a sírban nagy vigasztalás a hívő ember számára, mert ez azt jelenti, hogy Jézus Krisztus megszentelte az ember sírját. Ezzel is szolidaritást vállalt velünk, és a halálon keresztülhaladás, a sír, az eltemetés nagyon fontos stáció mindannyiunk számára. A sír Jézus Krisztus által elveszti az „utolsó nyugalom hely” jellegét. Éppen Jézus változtatja át a várakozás helyévé. A sír tehát kapu az örök élethez. Ehhez a gondolathoz azt teszi hozzá Ursinus a magyarázatában, hogy „a mi sírjaink nem sírok többé, hanem alvókamrák, amelyekben a feltámadás napjáig nyugszunk.”¹⁷ Szépen rímel erre a gondolatra a református temetési istentisztelet síri liturgiájának legismertebb éneke:

*„Nincs már szívem félelmére
Nézni sírom fenekére,
Mert látom Jézus példájából,
Mi lehet a holtak porából.
Szűnjetek meg, kétségeim,*

15 i. m., 68.

16 i. m., 69; BARTH: *Kis dogmatika*, 96.

17 Idézi MEULEN: *Zondag 16a*, 142.

*Változatok félelmeim
Reménységgé s örömkké,
Mert nem alszom el örökké.” (347:3)*

„A sír nyitott föld a csupasz ég alatt. A temető a Krisztushoz való hitkapcsolatban a halottak szántóföldjévé változik, amelybe elvetetik a mag. A sírba menetelben szabad a Mestert követnünk, mert Ő előttünk ment ezen az úton, hogy ez az út ne a halál útja legyen. Mivel Krisztus a sírban volt, ezért azok is, akik benne hisznek, lehetnek a sírban.”¹⁸

Református temetőinkben ennek a Feltámadás-várásnak a jegyében találjuk a régi fejfákon a hitvallásos rövidítést: „ABFRA itt nyugszik...” – „A boldog feltámadás reménysége alatt itt nyugszik...” Egy olyan világban, ahol sokak számára úgy tűnik, hogy a halálé az utolsó szó, bizony figyelemztetés ez a néhány betű a Krisztus halál és sír feletti győzelméről (lásd Jel 14,13).

4. A mi halálunk

42. kérdés: Ha Krisztus meghalt értünk, miért kell nekünk is meghalni?

*A mi halálunk nem bűnünkért való elégtétel, hanem csak meghalás a bűnnek és átmenetel az örök életre.*¹⁹

A HK a Biblia nyomán azt tanítja, hogy igazában Krisztus az egyetlen, aki a halál hatalmának pokoli mélységeit megismerte. A halál bennünket már nem úgy ér, mint Isten igazságos és megtorló büntetése. Szenvedésünkkel és halálunkkal nem mi adunk elégtételt Istennek. Jézus Krisztus halál feletti győzelme által nincs többé végső hatalma rajtunk sem a halálnak, sem a Sátánnak, legfőképpen a kárhozatnak, hiszen „neki adatott minden hatalom mennyen és földön”.

¹⁸ uo.

¹⁹ Vö. a Genfi Kátéval: „...ebből a győzelemből semmi haszon sem háramlik ránk, ha mi ennek dacára is meghalunk. – Ez nem jelent semmit, mert most a halál a hívekre nézve semmi egyéb, mint átmenetel a jobb életre.” (KÁLVIN: *A genfi egyház kátéja*, 20.)

A halál valóban a bűn zsoldja (Róm 6,23), de ezt a zsoldot Krisztus fizette meg helyettünk. Ezért Krisztusban a halálnak új értelme van. A keresztyén emberre nézve a halál valóságának jelentése megváltozott Krisztus feltámadása miatt, mert Ő meggyőzte az örök büntetéssel járó örök halált (HK 37. és 45.). Krisztus az örök halált és kárhozatot időleges halállá tette (1Kor 15,55). A Sátán veresége végérvényes, megsemmisítése azonban az utolsó napon történik meg, amikor mint utolsó ellenséget eltörli Isten a halált (1Kor 15,26). Addig a halál hatalmának külső jelei a teremtett világ életében fennmaradnak.

A fizikai halál továbbra is érvényes az emberre. Emberségünkhöz tartozó valóság a halandóság. A Biblia sem az őstörténetekben, sem másutt nem beszél halál nélküli életről. Az ember kiszolgáltatott a halál hatalmával szemben. Egyedül a Krisztussal való életközösség taníthat meg a halál új értelmére és a halállal szembeni új viszony felismerésére.

A mi halálunk: meghalás a bűnnek, amely véget vet a bűnös életnek: „...aki meghalt, az megszabadult a büntől.” (Róm 6,7) A bűn csábítása azonban, amíg ebben az életben vagyunk, realitás, mert bűnre hajló emberi természetünk is megmaradt. Ezért az életünk állandó harc a bennünk és körülöttünk támadó bűnnel. A halál pillanatában megszűnik a bűn kényszerítő ereje az ember életén.

Halálunk átmenetel, átlépés az örök életre. Pál azt írja a Korinthusiaknak: „Az pedig állítom, testvéreim, hogy test és vér nem örökölheti Isten országát, a romlandóság nem örökli a romolhatatlanságot [...] Mert e romlandó testnek romolhatatlanságba kell öltöznie, és e halandónak halhatatlanságba.” (1Kor 15,50.53) A halál az örökéletre vezető elkerülhetetlen átmeneti esemény.

„A halál mögöttünk van és az élet előttünk. A világ ezt épp fordítva gondolja: most élünk, de jön a halál. Valóban: Krisztuson kívül az örök halál van, a pokol sötét árnyéka. De a Lélek rendje más: a halál van most, de az élet eljövendő. Szabadnak lenni és Krisztussal lenni – messze ez a legjobb (Fil 1,23). – Dél-Afrika legalsó pontját, ahol mindenki zátonyra futott, s amit csak a felfedezők értek el, elnevezték Vihar-foknak. Amikor valaki áthajózott rajta és felfedezte az utat Indiába, s ez utat nyitott népének Kelet felé, attól kezdve a Vihar-foknak egy más neve lett. Elnevezték a Jóreménység fokának. – A halál fokánál mindenki zátonyra fut. Jézus az egyetlen, aki legyőzte ezt a fokot, amikor fölkel a sírból. Így nyitott utat egy új élet felé, ami sokkal gazdagabb,

mint amit az első Indiát felfedezők találtak. Jézussal többé nem kell félnünk a Vihar-fok előtt. Jézussal a Vihar-fok a Jóreménység fokává változik.”²⁰

Aki átment Krisztussal a halálon, annak már nem árt „a második halál”, sem a földi, sem az eszkatológikus értelemben vett halál (Jel 20,6–14). „... többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem...” (Gal 2,20) Élünk Krisztusban, hogy Krisztusban tudjunk meghalni!

5. Krisztus halálának haszna

43. kérdés: *Mi egyéb hasznunk van még Krisztus keresztfán való áldozatából és halálából?*

Az, hogy az Ő ereje által a mi óemberünk Ővele együtt megfeszítetik, megöletik és eltemettetik, hogy a test gonosz gerjedelmei ne uralkodjanak többé mibennünk, hanem mi magunkat hálaáldozatul Őneki szenteljük.

Krisztus megváltó áldozatának ereje új helyzetet teremt az életünkben. Napról napra, folyamatosan szembesít bennünket az óemberünkkel, a régi énünk továbbéléséből származó jellemhibáinkkal, gyarlóságainkkal és gyengeségeinkkel. Krisztushoz térésünk után még nyugtalanítóbb dolog érezni, hogy „a test gonosz gerjedelmei” uralkodói pozíciót akarnak elfoglalni az életünkben. Az apostollal együtt kiáltunk ilyenkor: „*Én nyomorult ember! Ki szabadít meg ebből a halálra ítélt testből?*” (Róm 7,24)

A HK válaszában benne van a megoldás. Krisztus keresztáldozata a régi énem (óemberem) halálos ítélete. A Róm 6,1–14 ezért kapcsolja össze az óember meghalását és az új ember feltámadását a keresztség eseményével. Az óember Krisztussal együtt meghal, a bűn érvénytelenné válik, a bűn hatalma megtörik. Visszaeső, önmagamba zárkózó, önmegváltásra hajló énem Ővele együtt „megfeszítetik, meghal és eltemettetik”. Ezt önerőből képtelenség végrehajtani, ez csak a Krisztus erejével sikerülhet, de azzal bizonynyal. A Krisztus kereszthalálából szabadító erő árad!

A Káté válaszában kijelentésén átszól a felszólítás: „*Ne uralkodjék tehát a bűn a ti halandó testetekben, hogy engedelmessédjetek kívánságainak...*”

20 MEULEN: *Zondag 16a*, 144.

(Róm 6,12–13) Az ennek a felszólításnak való megfelelés állandó, következetes és kitartó harcot vár el tőlünk. (vö. Zsid 12,4)

A „*halandó test kívánságainak*” uralma alól felszabadulva, magunkat hálaáldozatul Krisztusnak szenteljük. Az új élet azt jelenti, hogy benne éppen a fordítottja történik annak, ami a régit jellemezte. Az óember nem foglalkozik az Isten akaratával, elvárásaival: csak saját magára figyel, magának él, minden gondolata az „én” körül forog és oda is tér vissza.

A megfeszített, meghalt és győztes Üdvözítővel való hitközösségben azonban megszületik bennünk a szeretet és a hálaátosság belső késztetése. A Krisztust követők élete az áldozat jelévé válik. Istennek szenteljük oda magunkat ahelyett, hogy sajátmagunknak élénk. Mert Jézus Krisztusnak szentelni magunkat nem más, mint Isten szolgálatára odaszánni az életünket (Róm 12,1–2). „*Legyetek tehát Isten követői, mint szeretett gyermekei, és éljétek szeretetben, ahogyan a Krisztus is szeretett minket, és önmagát adta értünk »áldozati ajándékul, az Istennek kedves illatként«.*” (Ef 5,1–2)

Az így odaszánt élet és az így végzett hálaáldozat szó szerint *imitatio Christi!*

6. Krisztus pokolra szállása

44. kérdés: *Miért teszed azt is hozzá: »szálla alá poklokra«?*

Azért, hogy legnagyobb megpróbáltatásaim között bizonyos lehessenek afelől, hogy az én Uram, a Krisztus, az Ő kibeszélhetetlen gyötrődéseivel, szenvedéseivel és rettegéseivel, melyeket lelkében a keresztfán és annakelőtte is elszenvedett, engem a pokol kínjaitól és gyötreimemtől megszabadított.²¹

A Káté írói bölcsen vigyáztak arra, hogy semmilyen pogányos pokol-legendát ne magyarázzanak bele ebbe, a hitvallásba aránylag későn felvett tételbe.

„Szálla alá poklokra.” Ez a gondolat nagyon ősi, de azzal is tisztában kell lennünk, hogy a korai katolicizmus, tehát az államvallássá lett keresztyénség tette igazán hangsúlyossá ezt a gondolatot az Apostoli Hitvallásban, hogy

21 Vö. Kálvin Genfi Kátéjával, mivel W. Neuser szerint (NEUSER: *A Heidelbergi Káté atyái*, 373.) ennek a kérdés-feleletnek is ez forrása, sőt e hitvallási tételnek ott is egzisztenciális magyarázata van, lásd KÁLVIN: *A genfi egyház kátéja*, 21–22., valamint Kálvin gondolatait az *Institutio II*, 16.10-ben is.

ezzel a purgatórium tanítását, a megtisztulás helyének a funkcióját még nyilvánvalóbbá tegye. Mivel itt egy dogmatikai állásfoglalás színezte a bibliai helyeket, ezért nagyon óvatosan kell bánnunk ezzel az állítással.

A vallástörténetben számtalan világvallás örökölt olyan gondolatot, hogy az illető vallás valamelyik alakja leszállt a pokolra, a föld alatti világba, a sötétség birodalmába. Például Egyiptomban Ozirisz járta meg a mélységeket, Babilóniában egy Nergal nevű istenség és Marduk, a görög mitológiában pedig Odüsszeuszról és Orpheuszról maradt fenn, hogy megjárták a halottak birodalmát.

Mindössze néhány bibliai igehely van, amely támpontot adhat: Mt 12,40; Róm 10,7; Ef 4,7–10; 1Pt 3,19–20; Jel 1,18. A lényeg az, hogy két dolog okozott gondot a régieknek: Mi történik azokkal a nagy ószövetségi hithősökkel, Isten embereivel, a hűséges névtelennel, akik még nem ismerték Krisztust? Ennek a feloldására jött az a gondolat, hogy nem létezik, hogy Krisztus ne prédikálna visszafelé is, hogy nekik nem hirdette volna meg az üdvösséget. Hogy ez mikor vagy hogyan történt, azt nem tudjuk. A római katolikus teológia Krisztus háromnapos sírban lételetét tekinti a pokolra szállás idejének, amikor az elhaltak világába lemegy és meghirdeti a megtérést. Ennek az elgondolásnak azonban hiányzanak a bibliai alapjai. Innen jön az a protestáns motiváció, hogy nem tudjuk azt a magyarázatot elfogadni, amit utólag ragasztottak hozzá ehhez a tanításhoz, viszont keressük meg azt a magyarázatot, amit vállalni tudunk, hinni tudunk, és tovább tudunk adni. A református hitvallások ezért nagyon szűkszavúak e tétellel kapcsolatban.

Kálvin a középkori egyház visszaélései miatt a Jézus pokolra szállásának hitvallási tételét a mi Urunk megváltó és kiengesztelő kereszthalálára vonatkoztatta, aki a kereszten a pokol kínjait, az Istentől való elhagyatás fájdalmait szenvedte el helyettünk. Kálvin elejét kívánta venni annak, hogy a halottak üdvösségének ügyéből bárki is üzletet csináljon az egyházban, mint ahogy az éppen a reformáció korában az ún. „bűnbocsátó cédulákkal” történt. Mégis, a pokolra való alászállás hangsúlyozásával az Apostoli Hitvallás azt a bibliai igazságot akarta megvallani, hogy a kereszthalállal megkezdődött Jézus megdicsőülése is azáltal, hogy legyőzte a bűnt, halált, a Sátánt és angyalait, és a pokol minden hatalmasságát. Ezért írja Pál apostol Krisztust dicsőítő himnuszában, hogy Isten az önmegüresítő Megváltó szenvedésében olyan nevet adott Jézusnak (a maga nevé: az Úr nevet), „...*hogy Jézus nevére minden térd meghajoljon, mennyeieké, földieké és földalattiaké; és minden nyelv vallja, hogy Jézus Krisztus Úr az Atya Isten dicsőségére.*” (Fil 2,10–11) A hitvallás egyben doxológia is, azaz Isten dicsőítése nagyságáért, jóságáért, az emberek iránti szeretetéért.

Azt mondhatjuk biztonsággal, hogy Krisztus üdvösséget szerző áldozata mindenkire érvényes, nemcsak előre és nemcsak a kortársakra, hanem az egész emberi nemzetségre kihat. Hogy ez a kiterjesztés pontosan hogyan történt és mikorra datálható, nem tudjuk. „A Heidelbergi Kátét nem sértjük meg – állapítja meg Tőkés István –, ha mellette felismerjük Krisztus diadalújtát abban is, hogy tényleg nem volt olyan mélység, ahova ő el nem jutott volna »egyszer« s mindenkorra. Nincsenek a halál karmai között, azaz a Krisztus nélküliségben menthetetlenül elveszettek, nincsen a halálnak egy Krisztustól érintetlenül hagyott önálló szférája. Ő legyőzte a halált mindenestől, és kivétel nélkül mindenki számára, aki elfogadja ezt a győzelmet. Látni kell tehát, hogy az egész kérdésnek semmi köze akár a rosszul, akár a jól értelmezett purgatóriumhoz. Azon sem kell problémáznunk, hogy az évezredekre – vagy ha úgy tetszik – évmilliókra terjedő időt hol töltik a halottak. Szintén elesik, hogy Krisztus vajon csak az előtte elköltözöttekhez ment-e, vagy pedig az utána elhunytakhoz is. Mindezek a mi kérdéseink, nem pedig a Szentírásé. A halál utáni időt az Ige nem méri emberi mértékkel, és róla nem gondolkodik a mi gondolkozási törvényeink szerint. Emberi nyelven beszél, hogy megértsük, hogy a kereszt ajándékától senki sincs elzárva, azaz nincsen egy Krisztustól függetleníthető életszférája a halálnak. A mi megértésünk a Szentírás nyilvánvaló üzenetének a tudomásulvétele, nem pedig a misztériumok feloldása. Szálla alá poklokra! Diadalút ez a halál utolsó maradványa fölött, hogy mind a földiek, mind a »föld alatt valók« szívébe bevonuljon Krisztus mint dicsőséges király. Tényleg nincs olyan mélység, ahova el nem jutott volna, vagy ne jutna el a megváltó Úr Krisztus.”²²

A nagy lefelé törő vonulat – szenvedett, meghalt, eltemettetett – végén, mintegy összefoglaló gondolatot kapunk a „szálla alá poklokra” megállapításban, aminél már nem lehet többet mondani. A HK az Apostoli Hitvallás „pokol” kifejezésében jelképes szóhasználatot lát. Emberi szavakkal kifejezhetetlen, mérhetetlen mélységbe jutott Krisztus értünk, amikor elhordozta a világ bűneit. Ennek a halálnak az egyetlenszerűsége annak a Krisztusnak a végső elhagyatottságában rejlik, aki Isten ügyét képviseli és már csak így tud felkiáltani: „Miért hagytál el engem?” „A bűn kapcsolat nélkülivé tesz. A halál ennek a kapcsolatnélküliséghez vezető kényszernek a fejleménye. A halál ezáltal antropológiai szempontból nemcsak az élet végén, az élet befejeztétől kezdve van jelen, hanem a kapcsolatnélküliséghez vezető kényszeren keresztül, hatékony lehetőségként mindenkor.” – mondja Eberhard Jüngel.²³

22 TÖKÉS: „Szálla alá poklokra”, 274.

23 JÜNGEL: *Tod*, 99.

Ez az izoláltság, ez a kapcsolatnélküliség pokoli állapot. A pokol az elveszettség, az Istentől való mérhetetlen távolság *állapota*. Luther mondta egyszer: Hogy hol van a menny és a pokol, azt nem kell tudnom, de egy dolgot szabad tudnom, hogy Isten az én Istenem. Ezért inkább vagyok Istennel a pokolban, mint az ördöggel a mennyben.

„Az Úr Jézus volt a pokolban. Mikor? Egész életében, de mindenekelőtt a végén. A Gecsenáné kertjében, amikor a halálfélelemtől vért izzadt, a Golgotán, amikor félelmetes tapasztalatot szerzett: Ő nem hall engem, nem válaszol nekem, nem vigasztal engem, elfordult tőlem. Akkor élte át a poklot, amikor a kereszt lábánál mások csúfolták. Ez pokol volt. Amikor mindenk felett csak egy valaki volt, aki a legnagyobb sikert könnyvelhette el, a Sátán, aki a pokolból jött, hogy Őt, aki a fán függött, meglátogassa. Az Úr Jézus Krisztus közénk jött: kimondhatatlan fájdalmakba, borzalmakba, kínokba, gyötrelmek, félelmek, rettegések közé. Az Atya barátságos arca rejtve maradt előtte a kereszten. A pokol Krisztusban volt. Örök időkre nézve kellett elszenvednie azt, ami elveszett.”²⁴

A „szállá alá poklokra” tétel nagyon személyes hangvételű vigasztalást ad egyes szám első személyben. Saját pokoljárásaink közepette is biztatást ad: „*legnagyobb megpróbáltatásaim között bizonyos lehessek*” abban, hogy „*engem a pokol kínjaitól és gyötrelmeitől megszabadított*”. Krisztus engesztelő halálával hatalomátvétel történt a föld alatti világban, feltámadásával a földön, mennybemenetelével a mennyben. Ez totális győzelem! Valljuk tehát Pál apostollal együtt: „*Meg vagyok győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el miniket az Isten szeretetétől, amely megjelent Jézus Krisztusban, a mi Urunkban.*” (Róm 8,38–39)

24 MEULEN: *Zondag 16b*, 149–150.

Irodalom:

- BARTH, K.: *Hiszek. A dogmatika főkérdései az Apostoli Hitvallás alapján* (eredeti megjelenés: 1935), Debrecen, Méliusz nyomda, 1936.
- BARTH, K.: *Kis dogmatika* (eredeti megjelenés: 1947), Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség, [1947].
- HUNYADI, F.: *A Heidelbergi Catechismusnak úr napok szerént való magyarázatja*, Vátzon [Vác], Máramarosi Gotlib Antal betüivel, 1808.
- JÜNGEL, E.: *Tod* (Themen der Theologie 8), 3. Auflage, Stuttgart – Berlin, Kreuz-Verlag, 1973.
- KÁLVIN, J.: *A genfi egyház kátéja* (eredeti megjelenés: 1545), Budapest, Kálvin János Kiadó, 1998.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere* (eredeti megjelenés: 1559), Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909–1910.
- KERESSZEGI HERMAN, I.: *Az keresztyéni hitnek agazatiról való Praedicációknak Tárháza...*, Varadon [Nagyvárad] nyomtattott ... Szenczi K. Abraham által, 1640.
- LATZEL, Th.: *Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus* (Marburger Theologische Studien 83), Marburg, N. G. Elwert Verlag, 2004.
- MEULEN, H. C. van der: *Zondag 16a*, in: Bank, J. H. van de et al. (ed.): *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1993, 138–144.
- MEULEN, H. C. van der: *Zondag 16b*, in: Bank, J. H. van de et al. (ed.): *Kennen en vertrouwen: handreiking bij de prediking van de Heidelbergse Catechismus*, Zoetermeer, Boekencentrum, 1993, 145–150.
- NEUSER, W.: *A Heidelbergi Káté atyái* (fordította: Juhász Tamás), in: *Református Szemle* 72 (1979), 367–377.
- RULER, A. A. van: *Hiszek* (eredeti megjelenés: 1969), Cluj-Napoca, A Kolozsvári Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, 1989.
- STAUFFER, E.: *Jézus alakja és története* (eredeti megjelenés: 1957), 2. kiadás, Debrecen [Debreceni Református Theológiai Akadémia], 1984.
- TŐKÉS, I.: „Szállá alá poklokra”, in: *Református Szemle* 76 (1983), 266–274.
- VICTOR, J.: „Meghala, eltemteték”, in: *Az Út* 4/35 (1951), 2.
- WIELENGA, B. et al. (szerk.): *A Heidelbergi Káté magyarázata ötvenkét egyházi beszédben. III. kötet*, Budapest, Holland–Magyar Református Bizottság, 1924.



Kodácsy Tamás:

TEHETSÉG ÉS KOMPETENCIA A BIBLIÁBAN*

A *tehetség* és a *kompetencia* a tanuló személy két nagyon fontos jellemzője. Egymást kiegészítve határozzák meg a tanuló állapotát a tanulási folyamatban, ám mindkettő mérése komoly fejtörést okoz a szakembereknek. Ki mennyire tehetséges? Ki mennyire kompetens? Ezekre a kérdésekre összetett, módszertanában is sokszínű mérési technikákat alkalmaznak, a tehetséget leginkább az intelligencia mérésével¹, a kompetenciát pedig erre fókuszáló kompetenciaméréssel² határozzák meg.

1. Tehetség és kompetencia

A tehetség és kompetencia vázlatos összehasonlítását mutatja az alábbi táblázat.³

TEHETSÉG

- aki vagyok
- amit szeretek megtenni
- amit örököltem
- amit nem lehet átruházni

KOMPETENCIA

- amit tanulok
- amit képes vagyok megtenni
- amit tanultam
- amit át lehet ruházni

* *Elhangzott a Tiszáninneni Református Egyházkerület Tehetség és Kompetencia – „Hatásunk és Felelősségünk” pedagógus konferenciáján, 2010. április 10. Miskolc.*

1 GYARMATHY: *IQ és tehetség*, 127–154.

2 <http://www.kompetenciameres.hu>.

3 <http://www.align4.com/talent-vs-competence/talent-vs-competence.php>.

A tehetség génjeinkben élő képesség, a kompetencia szerzett képesség. Természetesen önmagában a tehetség nem jelenti azt, hogy valaki képes megtenni valamit és azt meg is teszi, ehhez szükség van a tehetség „felfedezésére”. Olyan tulajdonságról van szó, amely nem ruházható át; hiába ülök egy tehetséges ember mellett az iskolapadban akár négy-öt évig, nem leszek tehetségesebb, de lehet, hogy leszek olyan kompetens, mint ő.

A tehetség és a kompetencia egymással kölcsönhatásban van a tanulási folyamat során. A kompetencia megszerzése függ a tehetségtől, és a kompetenciák megszerzése újabb területeket fedhet fel, amelyben a személy tehetséges. Másrésztől igaz az is, hogy amiben tehetséges valaki, még nem biztos, hogy kompetens, és lehet valaki kompetens olyan területeken, amelyben egyáltalán nem tehetséges. A tehetség és a kompetencia azonban egy dologban biztosan azonos: a tanulási folyamatban nem a tanítót (tanárt), hanem a tanulót (diákot) jellemzik. A tanuló tehetségéről és kompetenciájáról van szó.

A mai közoktatási és felsőoktatási reformok legfontosabb eleme a tanuló/hallgatónak a középpontba való helyezése a tanárközpontú oktatási folyamat helyett. Nem a tananyag és nem a tanár személyisége áll a fókuszban, hanem az, hogy mit képes a tanuló megtenni, mi az, amire ő alkalmas. A közoktatásban ez a „kompetencia alapú oktatás” (*competence based education*) kifejezésben lesz egyre hangsúlyosabb, míg a felsőoktatásban a tantárgyleírások helyett a tanulási eredményekben (*learning outcomes*) való gondolkodásban jelenik meg.⁴

Ezek a modern megközelítések kétségtelenül szükségesek – ugyanakkor fáradtságosabbak –, mint a korábbi tananyag-, illetve tanárközpontú pedagógiai megközelítések, elengedhetetlenek a hatékonyabb oktatáshoz a középoktatásban és felsőoktatásban egyaránt. Vegyük azért észre, hogy egy új módszer bevezetésekor nélkülözhetetlen a régihez viszonyított különbségek hangsúlyozása (ettől lesz az újdonság nyomatékos), de természetesen számos olyan oktatási intézmény létezett már korábban, ahol a tanuló személyisége is a középpontban volt. Többek között a Debreceni Református Kollégiumról így nyilatkozik Bay Zoltán világhírű fizikus:

„Ha arra akarok válaszolni, miért vagyok hálás a debreceni iskolának, röviden ezt mondhatom: mert felölelte az emberi szellemnek azt a hármas tevékenységét, amely nélkül nem ember az

4 FALUS: *A kompetencia*, 173–182.

*ember: az értelmet (tudást), a szépnek (művészetnek) a szeretetét és az erkölcsöt.*⁵

A tanulóra fókuszáló tehetséggondozásnak és kompetencia alapú oktatásnak egyaránt szembe kell nézni a tanuló személyiségével, az egyén tanulási szokásaival, a tanulási attitűddel. Ezt az attitűdöt nagyban befolyásolja az a kép, ahogyan a személy a saját tehetségéről és kompetenciájáról gondolkodik.

2. Alkalmasság és alkalmazkodás

Nagytiszteletű Susan Finster megtartotta első „igazi” prédikációját az első „igazi” gyülekezetében. Ott állt a templom kijáratánál és fogadta hívei köszöntését. Két gyülekezetben végzett hét év beosztott lelkési szolgálat után ezen a napon végre önálló lelkészként kezdte el napját a Miles Road-i gyülekezetben. Az istentisztelet jól ment, a prédikáció minden része elért a hallgatósághoz. Susan szívébe zárta a gyülekezeti tagok köszöntéseit.

*„Remek prédikáció, Tiszteletes asszony!”
– mondta egy tag a lelkészkereső bizottságból.
„Nagyon jó!” – tette hozzá egy diakónus.
„Köszönöm,” – mondta egy fiatal édesanya – „éppen ezt kellett hallanunk”.*

Ám, alig húsz perc múlva Susan az irodájában találta magát, és zokogott. A prédikációt ismételte magában, és azokra a pontokra koncentrált, amelyek szerinte gyengébben sikerültek. Azon tűnődött, hogy észrevette-e valaki, hogy a palástja túl nagy? Küzdött az émelyítő érzéssel a gyomrában, amely mindig együtt járt egy kritikai hanggal, amely azt kérdezte: „Mit gondolsz, ki vagy te egyáltalán?” Ezekkel a felkavaró ellentmondásos érzésekkel harcolt. Úgy ért véget Susan délelőttje, hogy egyszerre volt dühös a teljesítményére, és arra, hogy képtelen megünnepelni ezt a napot. Újra rácsodálkozott arra az állandó indulatra, amely alkalmatlanságát érezteti.⁶

5 MARX: *A marslakók érkezése*, 166.

6 GALINDO: *The Myth of Competence*, 17.

Susan érzése ismerős élmény, nemcsak a lelkészeknek, hanem a tanároknak is – minden olyan hivatásra jellemző, ahol *tanítás* történik. Érthető volt-e, amit mondtam? Elfogadják-e a véleményemet? Tudtam-e adni valamit? Mit gondolnak rólam? Úgy tűnik, ezektől a gyötrő és gyakran válasz nélkül maradó kérdésektől soha nem tud szabadulni az, aki tanítói pályát választott. A tanítást éppen ez az érzékenység különbözteti meg az *előadástól*: a tanító tekintettel van azokra a tanulókra, akikhez szól. Az előadás azt fejezi ki, hogy a tudás birtokosa hogyan tudja elő-adni tudását. A tanításban nem csupán az fontos, hogy a tanító milyen tartalmasan töltötte ki az órát, hanem az is, hogy mit értettek meg ebből a tanulók. A klasszikus prédikációban is ismeri ezt a dilemmát, a tartalomra és a hallgatóra vonatkozó hangsúlyokat *accusativus* („amit”) és *dativus* („akinek”) homiletikának nevezik.

3. Központban a tanuló

A kompetencia alapú oktatás pontosan a tanulásban részt vevő tanulóra koncentrál, arra, aki valamilyen kompetenciára (alkalmasságra) tesz szert a tanulási folyamatban. Ez ellentétben áll a csak tanárközpontú oktatással, ahol a tanár tudására, a tananyagra kerül a hangsúly. Az előbbi arra a kérdésre keresi a választ, hogy mit tanult meg a tanuló, az utóbbi pedig arra, hogy mit tanít meg a tanár. A két megközelítés a kompetencia alapú oktatás modern hangsúlyozása során sarkítva ellentétes, de magában a tanulási folyamatban az érem két oldaláról van szó. Nyilvánvalóan nem független egymástól az, amit a tanár tanít és amit a tanuló tanul.

Jézus tanítási módszerében különleges módon ötvöződnek a tanítási folyamat ezen aspektusai. Missziói parancsában a következőket mondja: „*Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet...*” (Mt 28,19), ami nem ugyanaz, mintha azt mondta volna: „Menjetek el tehát, tanítsatok minden népet”. A katekézis jézusi kulcsmondatában szorosán értve nem tanításról, hanem a tanuló átformálásáról van szó, a tanítvánnyá tételről. „Menjetek el” és „tegyetek” – ez sokkal inkább egy küldöltre vonatkozik mint egy tanteremben álló és monologizáló tanárra.

A tanítás dinamikus küldetés, amelyben menni és tenni kell, nem pedig egy statikus szónoklat. Az újszövetségi értelme ennek a feladatnak remekül fejeződik ki abban a mozzanatban, amikor az etióp kincstárnok és Fülöp találkoznak.

„Ezt mondta a Lélek Fülöpnek: »Menj oda, és csatlakozz ahhoz a hintóhoz.« Amikor Fülöp odafutott, hallotta, hogy Ézsaiás prófé-

tát olvassa, és megkérdezte tőle: »Érted is, amit olvasol?« Erre az így válaszolt: »Hogyan érthetném, míg valaki meg nem magyarázza?« És megkérte Fülöpöt, hogy szálljon fel, és üljön mellé.»

(ApCsel 8,29–31)

A történet azzal kezdődik, hogy Fülöp a Lélek készítésére közelít a hintóhoz, majd megszólítja annak utasát. Fülöp kérdésében („Érted is, amit olvasol?”) az a fajta megértés (*ginoszko*) jelenik meg, amely egy tartalom ismeretére, tudására vonatkozik. Az embernek mint racionális lénynek az egyik ismertetőjegye az, hogy képes felfogni, rendezni, és kifejezni az őt körülvevő hatásokat. A *ginoszko* arra a folyamatra vonatkozik, amely a tárgy megértésére irányuló legelső ötlettől a rendszerezésig magába foglalhatja a teljes intellektuális tevékenységet.⁷ Ám az etióp kincstárnok válasza túlmutat a megértés tárgyán, amikor magyarázatot igényel. A magyarázatra vonatkozó igében (*hodégeo*) az út (*hodosz*) képe jelenik meg, amely egyfajta útmutatót fejez ki, nem pedig valaminek a magyarázatát. A magyarázásnak és az útnak ez a figuratív összekapcsolása kifejezetten jellemző az Ószövetségre is.⁸ „Hogyan érthetném – kérdezi tehát a kincstárnok –, míg valaki utat nem mutat nekem?” Fülöp fizikailag és mentálisan felszállt a szekérre, mellé ült és utat mutatott az etióp főembernek.

4. A „mit” és „kinek” közötti feszültség

Az információ tartalma (*accusativus*) és annak címzettje (*dativus*) polarításban van egymással, amely folyamatos feszültséget idéz elő a megértésben. Ez a feszültség nem oldható fel sem egy karakteresen kérügmatis, sem egy kontextuális értelmezésben. Jézus tanításaiban – elsősorban példázataiban – éppen azon a ponton jelenik meg a legerőteljesebb feszültség, amikor az elmondott történet lecsapódik a hallgatóságban, és a történet jelentése ütközik a hallgatók szemléletével.

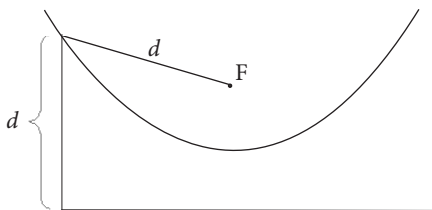
„Ha valakinek közületek száz juha van, és elveszít közülük egyet, vajon nem hagyja-e ott a kilencvenkilencet a pusztában, és nem megy-e addig az elveszett után, amíg meg nem találja?”

(Lk 15,4)

7 SCHÜTZ–SCHMIDT: *Knowledge*, 390–391.

8 EBEL: *Walk, Run, Way*, 937–942.

Ha egy pillanatra eltávolodunk a jó pásztor szívmengető képétől, és az állattenyésztés logikáját követjük – ahogyan ezt valószínűleg a példázat hallgatói is megtették –, akkor a válaszuk könnyen lehet, hogy inkább ez lenne: „Nem, eszünk ágában sincs otthagyni kilencvenkilenc juhot egyért, ez nem éri meg!” Talán éppen ez az irracionalitás az a tanítás, amely a példázatban a racionális hallgatók és a történet mondanivalója között feszül, ahogyan az elveszett dramma példázatában (Lk 15,8–10) Isten képe egy asszony lesz, vagy ahogyan a tékozló fiú többszörösen meglepő történetére is rácsodálkozhatunk (Lk 15,11–32).



A példázatok (*parabolák*) olyan történetek, amelyekben Jézus az Isten országáról beszél azoknak, akik hallgatják őt. Jézus valamilyen megfoghatatlan, végtelen és elérhetetlennek tűnő állapotot hoz közel egy-egy meglepő hétköznapi történeten keresztül az emberhez. Ebben az értelemben a példázat nagyon hasonlít a geometriai parabolához, amely definíciója szerint azon pontok halmaza a síkban, amely egyenlő távolságra van egy ponttól (fókuszpont) és egy egyenestől (vezéregyenes). Úgy is leírhatjuk a példázatokot, mint olyan parabolákat, amelyek egy leírással begörbítik az ember felé (mint kis pont felé) a beláthatatlan Isten országát (mint a végtelent). Isten országának megértése közelebb kerül hozzánk a példázatos leírásokkal, a mi fókuszpontunkból olvashatjuk ezeket, bár annak végtelensége és nyitottsága nem ad módot arra, hogy a parabolát véglegesen megragadjuk. Mindig tudjuk még másképp és más megvilágításban értelmezni ezeket a szent történeteket. A végtelen begörbítése az ember felé többféleképpen történhet, de mindig megmarad a közelség és távolság fura polaritása, a történetek az ember és a mennyek országa között feszülnek. A szöveg is – ahogyan annak szerzője is – magán hordozza a földi és mennyei kettős természetet.

A bibliai tanításokra gyakran jellemző, hogy „időtlen katekizmusokká”⁹ avatják őket, és a szent szöveg örök-érvényűségének árnyékában feledésbe merül, hogy ezek az írások egy adott történelmi szituációban keletkeztek. Manapság egyre fontosabbá válik az a szemlélet, amelyben nem válik el egymástól a szöveg üzenete és történelmi kontextusa. Irányzatoktól függően hol a történet (pl. történetkritikai szemlélet), hol a szöveg (pl. irodalomtudományi szemlélet) elemzése kap nagyobb hangsúlyt, de azt gondolom, hogy a szöveg üzenetének megértéséhez szervesen hozzátartozik az, hogy ki, kinek és mikor írta vagy mondta a ma is olvasott szavakat. A szövegnek van egy jelentése, amely „azoknak a prófétáknak vagy evangélistáknak a gondolataiban volt, akik először kifejezték vagy leírták a szöveget, azoknak a hallgatónak vagy olvasónak, akik először befogadták azt.”¹⁰

A „kortörténelmi olvasat” komolyan veszi azt, hogy a mondatok nem légtérben íródtak, hanem „egy valós történelmi szituációban, egy valódi szerző, egy létező közösségnek akar elmondani valami valóban fontos információt.”¹¹

5. Alkalmazkodás (*accomodatio*) és a protestáns iskola

A kompetencia alapú oktatás bizonyos mértékig alkalmazkodik a tanulóhoz – ahogy a bibliai szövegek, illetve azok értelmezése szintén alkalmazkodik az olvasóhoz. Az alkalmazkodás (*accomodatio*) a keresztyén hagyomány fontos eleme, különösen is a protestáns szemléletben, ahol mind a bibliaértelmezésben, mind az oktatásban kitüntetett szerepe van.

A protestáns oktatás, az iskolák alapítása abból a felismerésből táplálkozik, hogy az „*az Ige testté lett, közöttünk lakott*” (Jn 1,14), amely azt fejezi ki, hogy Isten kijelentésében a legmesszebb megy, alkalmazkodik az emberhez azzal, hogy emberré lesz. Az Ige megtestesülése és köztünk lakása azt jelenti, hogy érthetően, tapinthatóan és érezhetően foghatjuk fel azt a *logoszt* (Igét), amely addig megérinthetetlen és kimondhatatlan volt. Amikor Isten szól, úgy szól, hogy érthetjük és hallhatjuk (4Móz 4,24). Ahhoz, hogy sza-

9 PECSUK: *Pál és a rómaiak*, 12.

10 JOWETT: *On the Interpretation of Scripture*, 378.

11 PECSUK: *Pál és a rómaiak*, 329.

vát értsük, olvasnunk és tanulnunk kell – ezért alapították meg a reformáció egyházai az iskolákat.

A Heidelbergi Káté válasza a 103. kérdésre, miszerint „*Mit kíván Isten a negyedik parancsolatban?*”, nagyon meglepő módon kezdődik: „*Először azt, hogy az igehirdetés szolgálata és az iskolák fenntartassanak...*” Többekben felmerülhetett már az a kérdés, hogy mi köze a hetedik nap megtartásának az iskolákhoz és az oktatáshoz? Egyszerűen elintézhethetnénk a kérdést annyival, hogy ha egy diák esetleg – egyáltalán nem meglepő módon – rákérdezett az iskola mint intézmény szükségességére, akkor a tanárnak volt egy nagyszerű szellemi fegyver a kezében, hiszen mind a káté, mind a negyedik parancsolat elég nagy tekintély ahhoz, hogy megindokolja a kérdést feltevő diák konkrét helyzetét, és az iskola létét. Másrészt ennek a direkt nevelői hasznán túl egy mély teológiai indokát is felfedezhetjük. A negyedik parancsolat, a hetedik nap megszentelése Isten teremtett rendjére vonatkozik, hat nap munkára és a hetedik nap pihenésére. Ebben a munkavégzés mind a tanár, mind a diák számára az iskola volt. A válaszhoz fűzött igehelyek (5Móz 12,19; 1Sám 19,20; 2Kir 6,1; Lk 2,36; ApCsel 22,3; 1Kor 9,11–14; Gal 6,6; 1Tim 4,13; 5,17; 2Tim 2,2; 3,15) az istentisztelet és a tanítás összekapcsolására utalnak, illetve arra, ahogyan a teremtett világ javaiból részesülnek a nép lelki tanítói.

Már a Heidelbergi Kátében is összefonódik a negyedik parancsolat teremtésre utaló mondata és az iskolák fenntartása. A latin közmondás kis átírással itt is igaz: *non scholae, sed Vitae discimus* – nem az iskolának, hanem az Életnek tanulunk. Az iskola arra az életre készít fel, amely éppen azt a rendet (kozmosz) jelenti, amelyet Isten teremtett. Az iskolának az egyik legfontosabb funkciója, hogy megtanítsa az embert a teremtési rendben való létre. Teremtési rend alatt a világnak azt a következetességét értem, amelyben rögzített ok-okozati viszony van az események között. A rögzítettség azt jelenti, hogy ez az ok-okozati viszony nem egy egyén vagy közösség értelmezését követi, hanem annak elemi, teremtési eredete van. A teremtéshit azt jelenti, hogy létezik a valóság, amely értelmezéseinket teszteli, amelyen azok megállnak vagy elbuknak. Az iskola erre a kemény ok-okozati valóságra készít fel, az értékelés és mérés egyik szerepe pedig azt, hogy hiteles, de nem végzetes okozatként megmutassa a teljesítmény értékét.

6. *Értékelés: tehetséges, alkalmas?*

Többször találkozunk olyan értékeléssel és megkülönböztetéssel, amely úgy tűnik, teljesen ellentmond a közvélekedésnek. Nem világos, hogy valakit

miért választanak ki, mást pedig miért nem. Nem magyarázható, hogy egy alkalmassági vizsgálaton hogyan juthatott át valaki, illetve miért bukott meg egy őstehetség valamilyen területen. A kompetencia alapú oktatás egyik leg-erősebb kritikája az, hogy magát a kompetenciát szinte lehetetlen pontosan meghatározni.¹²

Ahogy az élet, úgy a bibliai történetek is tele vannak érthetetlen fejle-ményekkel. Nem tudjuk megmagyarázni például, hogy Isten miért éppen Ábrahámot, egy vándorló arámit választott ki (1Móz 12,1–9), miért éppen Dávidot keni fel királlyá az Úr (1Sám 16,1–13), ahogyan a prófétáknál is gyakran kérdés ez.

Régi írásmagyarázati kérdés, hogy Gedeon történetében ki volt az a háromszáz katona, akivel az Úr megszabadította a népet Midján seregétől (Bír 7). Két hasonló tekintélyű kéziratcsoport különböző módon tudósít erről.

*„És azoknak a száma, akik kezüket a szájukhoz emelve szűr-
csöltek, háromszáz volt. A nép többi része letérdelve itta a vizet.”*
(1. vált. Bír 7,6)

*„És azoknak a száma, akik nyelvükkel nyaldosták a vizet, aho-
gyan a kutya nyaldossa háromszáz volt. A nép többi része szűr-
csölvé itta a vizet.”* (2. vált. Bír 7,6)

Az ember személyiségét jól jellemzi az, ahogyan iszik. Ebben a történetben különböző ivási módokról olvasunk, de a két változat közötti döntés nem nyelvi alapokon nyugszik, hanem azon alapul, hogy melyik ivási mód *meg-
felelőbb* a midjániak elleni akcióhoz. Akik kezüket a szájukhoz emelve it-
tak, nem ittak meg akármit. Óvatosabbak voltak, jobban figyeltek arra, mi
történik körülöttük. Ezekre az óvatos, fegyelmezett emberekre volt szüksé-
ge Gedeonnak? Vagy azokra, akik a kutyához hasonlóan nem mérlegelnek,
ösztönösen cselekszenek, és nem ijednek meg egykönnyen? A válasz nem
egyszerű, és tovább lehetne folytatni a sort pró és kontra érvekkel. A mérle-
gelést meg is fordíthatjuk: Hátha éppen azokat választotta ki az Úr, akik nem
alkalmasabbak, hanem éppen alkalmatlanok voltak? „... *különben még így
fog dicsekedni Izráel velem szemben: az én kezem szabadított meg engem!*” (Bír
7,2) *Elég* háromszáz ember is, hogy ezreket legyőzzön.

A legkisebb gyermek motívuma jelenik meg több bibliai történetben
is. Így például Dávid történetében, ahol a legkisebb, „pirosposzsgás” (1Sám

12 LUM: *Competence-based Education and Training*, 403–418.

16,12) fiút keni fel Sámuel királlyá. Úgy tűnik, hogy az idősebb fiú örökési jogával szemben mindig a kisebbik fiú lesz a kiválasztott: Isten Izsákot választja Izmaellel szemben, Jákóbot választja Ézsauval szemben – mintha szándékosan nem emberi mérce és elvárás alapján mérlegelne az Úr.

Nem csak a bibliai történetekben, hanem a mesékben és legendákban is megjelenik ez a motívum. „A magyar mesében – és ez talán az egyik legáltalánosabban ismert jellemvonása a magyar mesének – a hős igen gyakran a legkisebb fiú. Különösnek hat a dolog, amikor ma inkább az elsőszülöttségi joghoz vagyunk hozzászokva. E rejtély pompás megoldását adja László Gyula *A honfoglaló magyar nép élete* c. könyvében. A kielégítő, megnyugtató felelet a magyarság ősi hiedelmei és hagyományai közt keresendő. Tudjuk azt, hogy Attila a legkisebb fiát szerette legjobban, az is lett az utóda, Árpád utóda is legkisebb fia lett. A legkisebb fiú különleges jogait mai napig őrzi a népi jogszokás: az apa házát, háztartását a legkisebb fia örökli, a fölosztott vagyonból ő választhatja ki először a maga részét”.¹³ A magyar népmeséken túl más népek mesevilágára is jellemző a legkisebb gyermek motívuma, gondoljunk csak a Grimm-mesékből Holle anyóra vagy az Aranymadárra.

Miért olyan élő motívum a legkisebb gyermek sikere? Miért nem a külső mércének megfelelő ember kerül kiválasztásra?

7. Az „elégséges”

Az alkalmasság és alkalmatlanság kérdésében a Biblia leggyakrabban az „elég”, „elégséges” fogalmat használja, az Ószövetség ezt a héber *daj* szóval fejezi ki. A *daj* az, ami elég, szükséges valamihez. Ami a munkásnak elég: „Mert elég volt az anyag az egész munka elvégzéséhez, sőt még maradt is.” (2Móz 36,7), ami a felebarátnak kell: „Ha pedig valakinek nincs kiváltója, de ő maga szert tesz annyira, amennyi elegendő a visszaváltáshoz...” (3Móz 25,26), ami az éhség csillapításához elég: „Ha mézet találsz, egyél, amennyi jólesik...” (Péld 25,16), vagy ami az áldozathoz elég: „Ha azonban nem telik neki bárányra, akkor vigyen vétkéért jótételi áldozatul két gerlicét vagy két galambfőlkát az Úrnak: egyet vétekáldozatul, egyet égőáldozatul.” (3Móz 5,7)

Nem arról van szó, hogy egy eredményt vagy egy személyt megvizsgálunk, hogy vajon elér-e egy adott mércét. A kifejezés magára az egész személyre vonatkozik, és az ő szükségére. A *daj* az objektív méréstől, amely az

¹³ BANÓ: *Népmese*, lásd <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/05/17.html>.

elégességét, megfelelőséget jelzi, elmozdult egy olyan jelentés irányába, amely a személy szükségérzetére, a szükség állapotára vonatkozik.¹⁴

A *daj* a LXX értelmezése szerint megjelenik Isten egyik nevében, az *Él-Saddaj*-ban (*saddaj* = *se-daj* = *aser daj*: 'ami elegendő'), bár a név más értelmezés szerint inkább Istennek az ítélő tulajdonságára utal (Ézs 13,6; Jóel 1,15).¹⁵ A LXX a *saddaj* nevet több helyen (Ruth 1,20–21; Jób 21,15; 31,2; 40,2) is *ho hikanosz*-nak fordítja, amely görögül a *daj* megfelelője: 'aki elég, elegendő, kielégítő, és 'aki kompetens, rátermett, alkalmas, például ahogyan Mózes nem tartja magát alkalmasnak az ékesszólásra (2Móz 4,10). Isten nevei közül a *ho hikanos* a 'Mindenható' megfelelője, 'Aki elegendő (Önmagának)' – mint Isten nincs rászorulva arra, hogy külső mércével mérjék, vagy valamilyen más standard alá kerüljön. Ez a görög felfogástól annyiban különbözik, hogy a sorsnak (*moira*) még az istenek is alá voltak rendelve.¹⁶

Az Újszövetségben a *hikanos* 'elég, alkalmas' melléknév 40-szer fordul elő, ebből 27-szer Lukácsnál. A lukácsi szövegekben legtöbbször időre (Lk 8,27), vagy számokra vonatkozik (ApCsel 11,24). A két karddal kapcsolatos mondatban (Lk 22,38) Jézus válasza: „Elég!” minden bizonnyal nem a kardokra mint eszközökre vonatkozik, hanem a tanítványok szándékára, hogy kardot viseljenek.¹⁷

A szó többi újszövetségi előfordulását szinte csak Pálnál olvassuk. Ez az apostolságra, Isten szolgálatára való elégességét, alkalmasságot (illetve alkalmatlanságot) fejezi ki, folytatva a Mk 1,7 és Mt 8,8 gondolatát. Pál többször is azt hangsúlyozza, hogy az ember alkalmassága, kompetenciája nem egy konkrét mérésen alapul, hanem az Istentől jövő ajándék, amely az egész ember személyiségére vonatkozik. „*Nem mintha önmagunktól, mintegy a magunk erejéből volnánk alkalmasak, hogy bármit is megítéljünk; ellenkezőleg, a mi alkalmasságunk az Istentől van. Ő tett alkalmassá minket arra, hogy az új szövetség szolgálói legyünk...*” (2Kor 3,5–6) „*Adjatok hálát az Atyának, aki alkalmassá tett titeket arra, hogy a szentek örökségében, a világosságban részesüljete.*” (Kol 1,12)¹⁸

14 SIEDE-MEDING: *Suffice, Satisty*, 728–729.

15 SZALKAY: *Saddaj*, 447–448.

16 SIEDE-MEDING: *Suffice, Satisty*, 729.

17 uo.

18 uo.

8. Talentum – tehetség

A 'tehetség' szót több nyelven is talentumnak is nevezzük (*talent, das Talent*), amely utal a talentumok példázatára (Mt 25,14–30; Lk 19,12–27). A példázat figyelmes olvasása azonban megkérdőjelezi a tehetség és talentum azonosságát, hiszen egyrészt a talentumok birtoklása a szolgák tevékenységével változik a történetben, amely nem jellemző annyira az adottságra; másrészt a talentumokat a gazda „*kinek-kinek képessége szerint*” (Mt 25,15) adott, amely sokkal inkább a lehetőségre utal.

A gazda öt, kettő és egy talentumot osztott ki a szolgálknak, ezekkel az érmékkel lehet legkönnyebben (összességében a legkevesebb érme felhasználásával) lefedni a tízes számrendszer összegeit. Ez a teljességet és az egyszerűséget fejezi ki – mindent megkaptak a szolgák. A talentumok különböző mennyiségű kiosztása komplexusokhoz vezethet, ha azokat tehetségnek tartjuk, de ha a talentumok lehetőségek, akkor ez egymás kiegészítését, a közösség és teljesség érzését növelheti.

Megkapták a szolgák a lehetőségeiket, képességeik (tehetségük) szerint. Mindenki használhatta a lehetőségeit: volt, aki megduplázta, volt, aki gödörbe ásta. A lehetőségek kihasználása újabb lehetőségeket ad, így lehet a végén az egyik szolganak tizenegy talentuma.

9. Összegzés

A kompetencia alapú oktatásban alapvető dolog a tanuló egyén középpontba kerülése, de a legnehezebb dolog megfogalmazni azokat a tulajdonságokat, amelyek valóban leírják egy alkalmasságot, egy kompetenciát. Akár az állásinterjúkra, akár az iskolai megmérettetésekre gondolunk, állandó dilemmát érzékelhetünk azoknál a szempontoknál, amelyek megfelelően le tudják írni az egyén kompetenciáját. A bibliai szövegek azt mutatják meg, hogy ezek a külső mérések, vélekedések sokszor csalódást okoznak, a „szívek és vesék vizsgálója” (Zsolt 7,10) gyakran másképp dönt, mint amire a kortársak számítanak.

Yehudi Menuhintól, a híres hegedűművésztől és karmestertől egy riportban azt kérdezték, hogyan válogatja meg a tanítványait. „Mit kell tudni ahhoz, hogy a szerencsés tanítványok közé tartozzon valaki? Mennyit kell előtte már gyakorolni hegedűn? Milyen darabokat kell játszani a vizsgán?” A mester erre azt válaszolta: „Mindig meghallgatom a jelentkezőket, és odafigyelek a játékkukra. Ám, amikor kiválasztom őket, arra figyelek, hogyan veszik elő a hege-

dűt a tokból, hogyan érintik meg, hogyan veszik a kézbe. A hegedűhöz való viszony a legfontosabb szempont, a tanulási attitűd.”

Irodalom:

- BANÓ, I.: *Népmese*, in: Paládi-Kovács A. et al. (szerk.): Magyar Néprajz. 5. kötet, Budapest, Akadémia Kiadó, lásd: <http://mek.niif.hu/02100/02152/html/05/17.html>.
- EBEL, G.: *Walk, Run, Way, Conduct*, in: Brown, C. (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, The Paternoster Press, Exeter – Grand Rapids, 1978, 933–947.
- FALUS, I.: *A kompetencia fogalma és a kompetencia alapú képzés tervezése*, in: *Társadalom és Gazdaság* 28 (2006), 173–182.
- GALINDO, I.: *The Myth of Competence*, *Congregations*, 2003-01-01. Winter 2003, Number 1, 17, lásd <http://www.alban.org/conversation.aspx?id=2462>.
- GYARMATHY, É.: *IQ és tehetség (IQ and giftedness)*, in: *Pszichológiai Szemle Könyvtára* 5 (2002), 127–154.
- JOWETT, B.: *On the Interpretation of Scripture. Essays and Reviews*, 7th ed., London, Longman, 1861.
- LUM, G.: *Where's the Competence in Competence-based Education and Training?*, in: *Journal of Philosophy of Education* 33 (1999), 403–418.
- MARX, Gy.: *A marslakók érkezése*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2000.
- PECSUK, O.: *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2009.
- SCHÜTZ, E. – SCHMIDT, E. D.: *Knowledge, Experience, Ignorance*, in: Brown, C. (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 2, The Paternoster Press, Exeter – Grand Rapids, 1976, 390–409.
- SIEDE, B. – MEDING, W. VON: *Suffice, Satisfy*, in: Brown, C. (ed.): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, The Paternoster Press, Exeter – Grand Rapids, 1978, 726–730.
- SZALKAY, L.: *Saddaj*, in: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*. 2. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995, 447–448.





ÜZEN A MÚLT

Egyház-, zene- és politikatörténeti
tanulmányok

Baráth Béla Levente:

A KEGYESSÉGI ÉLET JELLEMZŐI A DEBRECENI LELKÉSZKÉPZÉS TÖRTÉNETÉBEN*

Nyilvánvalóan nehéz feladatra vállalkozik, aki a több mint 450 esztendő múltja visszatekintő debreceni lelkészképzés spiritualitásának teljes történetét igyekszik – ennél akár sokkal bővebb terjedelemben is – felvázolni. A téma nehézségét több tényező említésével is érzékeltethetem. Egyrészt a kérdés igényes tisztázásához közvetlen vagy közvetett módon kötődő források – az iskola egykori tanárai és diákjai által hátrahagyott énekeskönyvek, imádsággyűjtemények, kátémagyarázatok, áhítatos könyvek, prédikációs kötetek stb. – mennyisége az idők folyamán hatalmasra növekedett, és jó részben teljesen feldolgozatlanok. Másrészt problémát jelent a kérdés sokrétegsége, a lényeges finomságok kitapintása is, hogy az öröklött és továbbörökített külső formák, a hitbéli tradíció által rajzolt erős kontúrvonalak mögött megláthassuk még a „maradandóság városában is” szüntelenül változó, színeződő közösségi és egyéni „hittudat” és „hitgyakorlat” sajátosságait. Mai előadásomban így csupán arra vállalkozhatom, hogy egy – már többek által kutatott, meghatározó – részkorszak, a 17–18. század debreceni kollégiumi kegyességi életének mindennapjaival és annak két jeles tanáregyéniség működése nyomán bekövetkezett változásaival próbáljam meg bemutatni a számomra kitűzött témát.

* Az itt közölt írás úgy kapcsolódik Gaál Botond munkásságához, hogy az 1993-ban készített, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem „Oktatási, nevelési, tudományművelési alapelvei és szabályzatai” című munkájának bevezetőjében ő is foglalkozott a lelkészképzés bibliai és spirituális alapvetésének kérdésével. A dolgozat első változata a *Coetus Theologorum* 1999 júliusában a Ráday Kollégiumban rendezett konferenciájára készült és került előadásra.

Aki belép a Kollégium udvarára, és ott felnéz az 1873-ra elkészült keresztépület oromfalára, ezt a latin nyelvű feliratot látja: *orando et laborando*. Ugyanezt az iskola messzi múltjába visszavezethető jelmondatot olvashatjuk a Kollégium pecsétjében is. Valószínűleg nem járunk messze az igazságtól, ha a hitviták korának öntudatos lelkületében látjuk a háttérét. Amikor a bencések mottóját átvéve és jelzésértékűen átformálva – éppen a szerzetesi közösség világtól elszakadt életével polemizálva – egy olyan keresztyén életvitelt állítanak a középpontba, amelyben az Isten felé fordulás (a *vita contemplativa*) és a mindennapi élet kihívásai közötti helytállás (*vita activa*) teljes természetességgel egészíti ki egymást. Az iskola jelmondatát boncolgató tanulmányában a közelmúltban elhunyt Czeglédy Sándor professzor úr így foglalta össze ezt a programadó útmutatást:

„...az egész életnek munkálkodó engedelmisségben kell végbemennie. Az igazi imádság nem valami vasárnapi foglalatosság, nem is marad a templom falai között, hanem behatol a mi hétköznapjaink világába és áthatja a legegyszerűbb, legközönsége-sebb munkánkat is, hogy mindent, amit teszünk, Isten nevében és az Ő dicsőségére tegyük. Így lesz életünk minden munkájával együtt »szüntelen való« imádsággá. Viszont imádságunk is akkor Istennek tetsző, ha cselekedetekben való engedelmisséggé válik, életünk uralkodó törekvésévé és aktivitássá.”¹

Ehhez a nagyon is gyakorlatias (sokak szemében talán túlzottan földhözragadt), szigorú életvitelt igénylő kegyességi felfogáshoz – ha időnként jól kitapintható hangsúlyeltolódásokkal is – a debreceni Kollégium minden oktatási szintjén, így a lelkészképzésben is ragaszkodtak.

Ezzel a szemléletmóddal ötvöződött a többi református kollégium lelki-ségét is átható predestinációs szemléletmód, az elrendelt életút értelmezése Isten szuverenitásának hangsúlyozásával és következetes vállalásával. A magyar irodalomban is jelentős lenyomatot hagyott ez a vonás. Ifj. Révész Imre egy 1942-es előadásában azt mutatta ki, hogy „a Himnuszt nem írhatta volna meg Kölcsey, ha nem a debreceni kollégiumban kapta volna döntő, az egész életét meghatározó ihletet”, a maga „bibliai predestinációs szemléletét.”²

1 CZEGLÉDY: *Orando et laborando*, 3.

2 RÉVÉSZ: *A Himnuszt gyökerei*, 7.10.

A vizsgált korszak kollégiumi törvényei rögtön preambulumaikban írják elő az iskolai polgárok példamutató kegyes életvitelének szükségességét. Így az 1657-es első ismert törvény előjáróbeszédében ezt olvashatjuk:

„Az előbb említett iskola polgárai együttesen és egyenként [...] mindenek előtt erősen bizonyítsák, hogy az iskolai élet azon neme, amely a kegyesség valamint a szabad művészetek serény üzésében nyilvánul meg, amelyek az egyház és a város számára megkívántatók, mindenek előtt Istennek tetsző, egyedül általa segíttetik elő és mozdítatik a tanítók és a tanulók minden munkája és őriztetik meg társaságunk. Tehát mindenkinek először is arra legyen gondja, hogy mindenekben azokat kövesse, cselekedje, valamint keresse, amelyek Istennek tetszenek és nevének dicsőségét szolgálják.”³

Jól érezhető ebben a rövid gondolatsorban is az előírások készítőinek erős teocentrikus felfogása. Mindenekelőtt Isten dicsőítése miatt kell kegyes életvitelt folytatni az iskolában.

Ezzel szemben a negyedik, az 1792. évi kollégiumi törvényben a felvilágosodás antropocentrikus-racionalista szemléletmódjának hatását érezhetjük, amikor az iskolai közösség kegyes életvitelét már a nevelési koncepció részeként, hosszabb magyarázatra szoruló kötelességként mutatja be:

„A nyilvános iskolák avégből rendeltettek, hogy [...] a fiatal elmék az igaz és jó vizsgálódásban bőségesebb gyarapodást kapjanak [...] és amely minden másnak elébe helyezendő, lehetőség szerint az üdvösség tanaiban és a lélek adományaiban erős és elegendő alapokat rakjanak le, amelyekből később, ha nem is építenek rá további műveltséget, őket mégis egész életükben, cselekedeteikben és ténykedéseikben irányítani és általuk saját, embertársaik és a polgárok társadalmában valamint Isten egyháza javára munkálkodhatnak, ezentúl nemcsak művelt, de a keresztyén emberhez méltó szokásokhoz hozzászoknak és kiműveltetnek.

Tehát mindannyian, akik az iskolában élen állnak, kiváltképp pedig azok, akik a tanítás szolgálatát végzik, mindig emlékezzenek, hogy komolyan és áhítatosan kell a lélekhez fordulni, [...] minél fogva nekik nemcsak az emberek-

3 RÁCZ: *Debreceni deákok*, 176.

nek, hanem egykoron Istennek is elszámolást kell tenniük kötelességük jól vagy rosszul elvégzett dolgairól.

A tanulók pedig arra gondoljanak, hogy a serdülőkor és az ifjúság gyorsan elszáll, [...] szorgalmasan éljenek saját tökéletesítésükre, és azokban a tudományokban és erényekben formáltassanak, amelyek segítségével ebben a múlandó életben és a jövőendő halhatatlanságban is boldogok lehessenek, hogy már most építhessék magukban az igaz és egyetlen bölcsességet, amely Isten féltésében és szeretetében áll.⁴

A teológia oktatása, illetve a lelkészképzés a Kollégium oktatási rendszerének szerves részét képezte a korban, így a teológiai hallgatók kegyességi élete sem különült el élesen a többi diákétól. A lelkészi pályára készülő ún. tógás diákok teológiai tanulmányaik mellett bölcsészeti tárgyakat is hallgattak, majd pár éves, a Kollégium valamelyik partikulájában töltött tanítói szolgálat után szentelheték őket lelkésszé.

A kegyességi élet külső kereteit az iskola heti életritmusához kapcsolódóan – a wittenbergi magyar bursa gyakorlatát alapul véve – a 16. század első felében alakították ki. Ez évszázadok alatt is nagyon keveset változott, a mai gyakorlat egyes elemei is visszavezethetőek a korabelire. Lényegi eleme a Biblia folyamatos olvasása, és az e feletti meditáció, az imádság és az éneklés.

Reggelenként egyéni „áhitatossággal” kezdődött a coetus élete, ennek egy-egy szentírási fejezet elolvasása és imádság képezték a részeit. Étkezések előtt és után is imádkoztak, közös étkezés alkalmával a senior mondta az imát.

Nyáron este 8-kor, télen 7-kor az oeconomusnak nevezett tisztviselő csengővel adott jelt a coetus közös könyörgésére, az ún. praecesre, ugyancsak ő katalógust olvasott, és feljegyezte a hiányzókat. Ennek az alkalomnak a helye – külön istentiszteleti hely híján – a nagy előadóterem volt. Ezen minden tanuló részt vett, közülük a tógás diákok voltak, egymást sorrend szerint váltva, a szolgálattelvők. Az éneklést a kántor vezette, az ének szövegét az ún. dictator mondta előre sorról sorra. A bibliaolvasót lectornak, az imádkozót praeconak nevezték. Úrnapján annyiban változott az iskolai áhitatosság hétköznapi ritmusa, hogy délelőtt kátémagyarázat egészítette ki, délutánra pedig a Szentírás olvasásának és a közös éneklésnek egy újabb alkalma iktatódott be.

A praecesen elhangzó ima szövege évszázadokon keresztül tulajdonképpen változatlan volt, azon – az iskolai előírások szerint – még a 18. század vé-

4 i. m., 179–180.

gén is tilos volt önkényesen változtatni. Az ima szövegét meghatározó volta miatt itt külön idézem. A legkorábbi formája 1672-ből ismert; ekkor nyomtatták ki először A debreceni scholának estvéli könyörgése címmel:

„Mi remenségünknek Istene, hálá adással magasztalnak a mi lelkeink tégedet, hogy eleitől fogván, a tudatlan emberi nemzetet a mennyei bölcsességre oktattad, és hogy minket a mi szüleink mint valami Samueleket tenéked szentelnének, arra indítottad, a mi homályos elmeinket, Istenfélő tudós tanítók által a te isméretedre juttattad, több keresztyén Schólákkal egyetemben, e mi keresztyén Scholánkat megoltalmazván, ebben mind tudományunkat, s mind testünk táplálására való jókat, bőségesen ki-szolgáltattad.

Mi Uram, mind ezekre méltatlanok vagyunk; mert a te bossúságodra, s másoknak botránkozására életünket rendeltük; de kérünk tégedet, óh véghetetlen kegyelmű és nagy szerelmű szent Isten, hogy ifjuságinknak vétkeit ne emlicsd meg; sőt inkább lelkünk ismertetiben bűneink bocsánattyát pecsételd el.

Adgy kegyes életű és tiszta tudományu Tanítókat minékünk, akiket pedig adtál, és adandó vagy, mutass könnyű és hasznos utat azoknak a tanításban, nekünk pedig a tanulásban, hogy naponként való fáradozásunknak hasznos gyümölcsét, tudományunkban böven tapasztalhassuk.

E mi keresztyén várasunkat és ebben a kegyes Pátrónusokat, minden gonosztul védelmezzed, a te dicsősségedhez való szeretetben inkább inkább gerjesszed, és azok által a te dicsősségedet, naponként bővebben kiterjesszed.

A mi serény Tanítóinknak; szintén ugy kegyes Patrónusinknak velünk való dajkálkodások te nálad ne legyen elfelejtve, sőt inkább sok fáradozások és hozzánk való buzgó szerelmek, kérünk szerelmes Atyánk legyen örök emlékezetben, és ezeket igaz ígéreted szerint jutalmaztasd meg itt e földön, mind pedig az egekben.

Minket pedig tiszta tudományhoz illendő szent étellel és atyafiui szeretettel ruházz fel, hogy tudományunk légyen virágzó és termékeny a hitnek gyümölcsével, mellyekből ismértessünk meg a Christus tanítványinak lenni.

Készítgess minket naponként lelkednek általa, hogy midőn elhivándasz, az ördögnek és az Antichristusnak Országát ronthassuk nagy bátorsággal, a Christusnak Anyaszentegyházát nevelhessük és gyámolithassuk.

*E végre az éjszaka és életünknek minden rendiben, Atyai kezében ajályuk egészen magunkat, birjad azért és igazgasd minden dolgainkat, aggyad igaz hitben elérhetnünk koporsóinkat: Igy cselekedgyél mi-velünk és a te egész Izraeleddel. Amen.*⁵

Igehirdetési istentiszteleteken, vasárnapokon és más ünnepeken a diákság teljes létszámban a város két templomában vett részt. Hétköznapiakon csak a tógás diákok jelentek meg a templomi alkalmakon. A templomba való átvonulás és az ottani viselkedés módozatait az iskolai törvények a lehető legaprólékosabb formában szabályozták.

A meghatározott sorrendben felsorakozott diákság a templomi harang elnémulásakor, az iskolai csengő hangjára indult el. Az úton komoly arccal, nyugodt léptekkel, csendben kellett vonulniuk. A *contrascriba* feladata volt, hogy a lakószobákat végiglátogatva ellenőrizze, hogy az előírások ellenére nem maradt-e valaki mégis a Kollégium területén. Két másik diáktisztviselő, az ún. janitor diákok korbáccsal a kezükben ügyeltek az átvonulás rendjére és arra, hogy mindenki valóban be is menjen a templomba. Az istentisztelet alatt kerülni kellett minden olyan viselkedési formát – beszélgetést, nekiheveredést –, ami a gyülekezet többi tagjában visszatetszést szülhetett. Az iskolába való visszavonulás után kezdődött a kátémagyarázat, amely a templomban hallott beszéd alapján a megfelelő kátékérdések elemzéséből és a következő vasárnapi anyag előzetes feldolgozásából állt. Ez a gyakorlat – mely az igehirdetés tanítói jellegének hangsúlyozásán alapult és bizonyára a református ortodoxia hatása – összekapcsolta a templomi és az iskolai valóságot.⁶

Az iskolai közösség kegyességi életének évszázadokon keresztül létező, sajátos eleme volt a temetésre járás és a városi gyülekezettel együtt gyakorolt böjt. A Kollégium diákságának jelentős szerep jutott a debreceni temetői szolgálatok végzésében. A halottakat sokáig az iskola anyakönyvezte, a senior feladatához tartozott a temetéseken használt és a halottas kocsi betakarására szolgáló fekete posztók kikölcsonzése is. A prédikációs szolgálattal temetett halottakhoz az iskola koporsóemelő diákokat (*bajulatores*) és sírtábla-vívőket (*epitaphistae*) állított ki. A sírfeliratok többségében latin szövegét szintén az iskolában írták, rendszerint a poétai osztály *praeceptor*a szerkesztette. A temetéseken 6-6 főből álló iskolai kórusok végezték a szertartáshoz kap-

5 RMK I. 1126.

6 NAGY: *A debreceni Kollégium*, 69.

csolódó énekszolgálatot, amelyért a város által meghatározott bérezés járt. A Kollégium teljes diákságának ki kellett vonulnia, ha lelkipásztor, rektor hunyt el, vagy a városbíró családjában történt haláleset. Azokon a temetéseken, amelyeken a rektor megjelent, 25–30 főből álló tógás diákcsoporthoz ment vele.

Az iskolai böjt különleges alkalmakkor – járványok, háborús veszedelem, vagy akár az ellenreformáció nyomásának erősödésekor egyéb válságos események idején – a városi *consistorium* döntése alapján történt. A böjt elsősorban a bűnbánat kifejezésére szolgált – a debreceni presbitérium által történt 1793-as eltörléséig. Az évszázados gyakorlat eltörlésének oka a jegyzőkönyv tanúsága szerint az volt, hogy eleink úgy látták: a böjtnek kevés, vagy éppen semmi eredménye nincs. A jegyzőkönyv tanúsága szerint:

„Tapasztaltatott, hogy az esztendőnként való böjtölés napján (melly tartatott a’ Collegiumbéli Deákság által, az Istennek menykö által a’ Collegiumon két ízben végben ment ítéletének szomorú emlékezetére) sok, kivált böjthöz illetlen tselekedetek mentek véghez a’ Deákok által: illendőnek ítélte azért a’ Consistorium hogy azon böjtölésnek vége szakadjon.”⁷

A Kollégium korabeli kegyességi életéhez hozzátartoztak azok a rendelkezések is, melyek – mint a káromkodás tiltása, a tanár és diáktársak szóval és tettel való megbecsülése – az iskolai polgárok jó magaviseletét, szigorú erkölcsiségét igyekeztek előmozdítani.

Ha a ránk maradt iskolai fegyelmi eseteket vizsgáljuk, beláthatjuk, hogy a *coetus* valóban erélyesen igyekezett érvényt szerezni a Kollégium kegyességi életét irányító előírásoknak. Az iskolai törvényszék rendelkezéseit vizsgálva e szabályok megsértőit széles skálán büntették is. A teljesség igénye nélkül, egy csokorra való közlés ezekből itt érdekes lehet.

Szóbeli megrovásban részesítették azt, aki a templomban nem énekelt, a prédikációra nem figyelt, illetlenül nekiheveredett istentisztelet alatt, vagy aki tiszteletlenül viselkedett az iskola, az egyház vagy a város előljáróival szemben.

Különböző mértékű pénzbüntetésre ítélték azt a diákot, aki istentiszteletről engedély nélkül elmaradt, vagy a templomi beszéd alatt ide-oda tekintgetett. Ugyanez várt a temetési beszédre áhítattal nem hallgatóra, a tiltott szó-

⁷ TtREL I. 99. c) 14. k. A kollégiumi diákság böjtjének ügyét a 1793. május 26-án tartott ülés 7. pontjaként tárgyalták.

rakozást úzóre, dohányozóra, megrészegezőre. Kenyér és étel megvonással büntették azt, aki a temetésen nem jelent meg, vagy illetlenül viselkedett.

A tisztviselők között súlyos pénzbírság várt arra, aki a temetésre járó énekes gyermekeket tanulási idő alatt rendelte ki. A temetés alkalmával temetési énekeken kívül más dallamokat is énekelőket viselt hivatalukból való lejjebb helyezésre ítélték. Aki az istentisztelet körüli szolgálataiban mulasztást követett el, azonnali hatállyal állását veszítette. De büntetésként róhatták ki kellemetlen feladatok ellátását is. Aki például „Bizony Isten!” formulával esküdözött, azt első alkalommal börtönőri feladatok ellátására ítélték. Aki a legáció útján botrányosan viselkedett, legációvesztésre ítélték. Ugyanez a büntetés várt a legátuspredikációjukkal másokat megbotránkoztatókra, de a Kollégium területén kávé ivókra, az istentiszteleti szolgálatok körül ismétlenül mulasztást elkövetőkre is.

Kenyéren és vízen való koplalásra és egy hetes börtönbüntetésre ítélték azt, aki „Úgy segéljen!”-nel fogadkozott, otrombán átkozódott, aljas dolgokat beszélt, esetleg legáció útján kocsmazni ment. Aki azt mondta, hogy „Adtateremtette!”, azt két hétre zárták be. A legsúlyosabb vétkeket, vagy a többszörös visszaesőket hosszú elzárásra, esetleg az iskolából való eltávolításra ítélték. Így börtönnel vagy kicsapással bűnhődtek azok, akik az istentiszteleten illetlenül, a gyülekezetet megbotránkoztatóan viselkedtek, vagy más felekezetek templomaiban, szertartásain, istentiszteletein megbotránkozást keltettek, Isten nevét szidalmazták, káromolták, netalántán hamisan esküdtek. Azonnali kicsapás volt az osztályrésze annak, aki két-három intés után sem vett részt istentiszteleten vagy úrvacsorán, aki korábbi büntetései ellenére sem énekelt a templomban, vagy nem figyelt a prédikációra, esetleg újra meg újra illetlenül nekiheveredett, aki írásban vagy tettben másokat ócsárolt, rágalmazott, gyalázott, aki korábbi büntetése ellenére is „Úgy segéljen!”-nel fogadkozott, vagy másokat rágalmazó, aljas beszédet folytatott.⁸

Mint már utaltam rá, általánosan jellemző a debreceni Kollégium életében oly meghatározó tényező – talán az immár majd félezer esztendeje tartó folyamatos működés hozadékaként jelentkező – „maradandóság”. Azonban ezt nem szabad csupán valami életképtelen hagyománytiszteletként felfognunk. Sokkal inkább egy dinamikus folyamatként, ahol a hagyományos formák és gyakorlatok évszázadokon keresztül tovább élnek, de ahonnan egyes elemek

8 NAGY: *A vallásos nevelés és oktatás*, 25–34. alapján.

kikopnak, jelentős változásokon mennek át, máskor újabb elemek kerülnek be, frissítve-gazdagítva – de nem felszámolva – a már meglévőt.

Így az általunk vizsgált két évszázad alatt is folyamatos színeződésnek lehetünk tanúi. Hisz míg korábban a református ortodoxia hatására a református tantételekhez, egyházi hagyományokhoz való hűség és szigorú erkölcsiség hangsúlyozódott, addig a 17. század harmincas éveitől – a puritanizmus egyre fokozódó hatására – mindez a Szentírásra fokozottan építő, őszinte egyéni kegyességre elvezetés igényével és erősödő szociáletikai érzékenységgel párosult.

A válságok és „ébredések” nyomán bekövetkező változások jellemzőit két jeles tanáregyéniség hatásának felvillantásával mutatom be röviden.

Az első közülük Martonfalvi György, aki a váradi iskola beolvadásakor, 1660-ban lett a Kollégium rektora, és aki itt az első állandósított tanárként 1681-ig működött. Jelentős irodalmi munkásságán túl sikeres iskolai reformok egész sorát hajtotta végre. Martonfalvit tudása mellett őszintén megélt puritán kegyessége is meghatározó személyiséggé tette tanítványai számára. Mint közülük egyik – a későbbi tiszántúli püspök, Veresegyházi Tamás – 1673-ban Zürichben megjelenő disputációjának ajánlásában jellemezte mesterét: „A magyarországi tudósok között sasmadár. A kegyesség szigorú gyakorlója, aki tanításával és életével egyaránt teológus.”⁹ Itt azt az elemet emelem ki vele kapcsolatban, amellyel tanári működése során évszázadokra jelentősen meghatározta az iskola lelkiségét. Martonfalvi ugyanis – teológiai alapvetésből kiindulva, Magyarországon egyedülálló módon – elítélte a saját nemzetből való jobbagyartás gyakorlatát, és tanításához ragaszkodva bírálta az egyház akkori visszás gyakorlatát is ebben a kérdésben. A kutatók azóta kimutatták, hogy Martonfalvi után a tanárutódok szemléletmódjában újra és újra felbukkanó elem ennek a társadalmi-politikai felelősségtudatot erősítő, szociáletikai töltetű kegyességnek a hangsúlyozása.

A másik jeles tanáregyéniség, akit itt ki kell emelnem, a kántusalapító Maróthi György. Ő a kollégiumi éneklés megreformálásával nagy hatást gyakorolt a gyülekezeti éneklésre, és a magyar zenekultúra fejlődésére is. Mint korábban már láthattuk, a diákok állandó éneklését az istentiszteleti szolgálat ugyanúgy megkövetelte, mint a temetési. A hagyományos szertartási énekeken túl az iskolában sokáig valószínűleg latinul énekeltek még a zsoltárokat is, és a puritán törekvések hatására vették át a Szenci Molnár Albert-féle zsoltárok éneklését. Mint közismert, Maróthi az 1739–40-es nagy pestisjárvány időszakában szervezte meg a temetési szolgálatra járó diákokból az or-

9 Lásd az RMK III. 2637. ajánlását.

szág első négyszólamú énekkarát, majd a diákság közös alkalmain gyakorolt éneklési mód megújítására is sor került. 1740-ben adta ki többszólamú zsol-tárkiadását. Szintén ő az, aki az 1741-ben írt iskolai reformprogramjában részletes tervezetet dolgozott ki a Kollégium kegyességi életének a reformjára is, amely még szigorúbbá kívánta tenni a diákság ebbéli követelményeit.

Irodalom:

CZEGLÉDY, S.: *Orando et laborando*, in: *Az Út* 5/10 (1952), 3.

NAGY, S.: *A vallásos nevelés és oktatás a debreceni Kollégiumban a reformáció korától a XIX. század közepéig* (Theologiai Tanulmányok 26), Debrecen [k. n.], 1933.

NAGY, S.: *A debreceni Kollégium mint egységes intézmény az Egyetem kiválásáig*, Debrecen [k. n.], 1940.

RÁCZ, I.: *Debreceni deákok. Forrásgyűjtemény* (Editiones Archivi Districtus Reformatorum Transibiscani 6), Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület és Kollégiumi Levéltár, 1997.

RÉVÉSZ, I.: *A Himnusz gyökerei a debreceni kollégiumban*, Szatmárnémeti, Kölcsey Társaság, 1943.

Bereczki Lajos:

A VALLÁSI JOGEGYENLŐSÉG ÉS AZ EGYHÁZI
SZÜKSÉGEK TELJESÍTÉSÉNEK ÜGYE
AZ 1848-AS TÖRVÉNYEK TÜKRÉBEN

1. A törvények

A Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 1848. április 16-án megjelent számának vezércikke így kezdődött:

„A feltámadásnak hármias ünnepét üljük a napokban. A természet új életre ébred az enyészetes télnek álmaiból; a keresztyén-ség nemsokára hangoztatandja a Krisztus feltámadott szózatot és a szabadság diadalmasan tördelvén szét a szolgaság lánczait, magasabb életet áraszt és ébreszt mindenütt. Fogadják hozsannával a feltámadás hármias ünnepét! A legújabb törvénycikk a vallás dolgában egyik szüleménye a ránk virradt azon szabadságnak, melly a lelkiismeretről s az istentiszteletről leoldá a bilincseket.”

V. Ferdinánd király 1848. április 11-én berekesztette az utolsó rendi országgyűlést, és szentesítette törvényeit. Ezek nem változtattak ugyan hazánk Bécstől függő közjogi helyzetén, a Pragmatica Sanctio és az 1791 : X. törvénycikk érvényben maradt, de lerakták a polgári, parlamentáris Magyarország alapjait. Az ún. áprilisi törvényekben többek között kimondták az úrbéri szolgáltatások utólagos kárpozlással történő azonnali megszüntetését, a jobbagyfelszabadítást, a közteherviselést, a felelős magyar minisztérium megalkotását, rendelkeztek az évenkénti országgyűlésről és az országgyűlés követelneinek népképviselő útján történő megválasztásáról.

Az áprilisi törvények között a XX. törvénycikk „A vallás dolgában” megnevezést kapta. Nyolc paragrafusból áll. Az első az unitárius egyházat a tör-

vényesen bevett vallások közé sorolta.¹ E törvény létrejöttét az unitáriusok a kolozsvári Egyházi Képviselő Tanács 1848. április 18-án tartott ülésén vették tudomásul, s örömeiket azzal is kifejezték, hogy feliratot intéztek a miniszterelnökhöz.

A XX. törvénycikk két legfontosabb paragrafusát idézzük most. A második paragrafus az uralkodó vallás létjogát tagadva kimondta:

„E hazában törvényesen bevett minden vallásfelekezetekre nézve, különbség nélkül, tökéletes egyenlőség és viszonyosság állapíttatik meg.”

Ezzel a katolicizmus megszűnt államvallás lenni. Az egyenlőség és viszonyosság azt jelentette, hogy bármelyik felekezetből bármelyikbe szabadon át lehetett térni, a törvény előtt egyenlők voltak, egymás iskoláit szabadon látogathatták, a polgári és politikai jogok gyakorlása terén az egyházak tagjai egyenjogúak voltak.

A következő, a harmadik paragrafus később sok vitára adott alkalmat, mert csak a végrehajtást elodázó kerettörvény lett. Eszerint:

„Mindен bevett vallásfelekezetek egyházi és iskolai szükségéi, közálladalmi költségek által fedeztessenek, s ez elvnek részletes alkalmazásával a ministerium az illető hitfelekezetek meghallgatásával a közelebbi törvényhozás elibe kimerítő törvényjavaslatot fog előterjeszteni.”

Mindenesetre ez az első törvény Magyarországon, amely a közoktatás anyagi fedezetéről intézkedik, mégpedig úgy, hogy erről az állam gondoskodjon a központi költségvetésből.

A jogi egyenlősítés folyamánként a támogatásbeli egyenlősítés elve következett. Ennek következetes véghezvitele esetén szekularizálni kellett volna a felekezetek, elsősorban a katolikus egyház hatalmas birtokvagyonát, s ebből, illetve az állami költségvetésből a számaránynak megfelelően kellett volna finanszírozni az egyházi és iskolai kiadásokat.

Az áprilisi törvények között van még három, mely egyházi vonatkozású. A végrehajtó hatalmat a felelős magyar minisztérium kezébe letevő III.

1 Az 1848 : XX. tc. értelmében bevett felekezetnek minősült: 1) latin, görög és örmény szertartású római katolikus, 2) református, 3) evangélikus, 4) unitárius, 5) ortodox-szerb és román.

törvénycikk hetedik paragrafusa kimondta, hogy az érsekek, püspökök, prépostok és apátok kinevezése a felelős magyar miniszter ellenjegyzésével a királyt illeti meg. A törvény tehát továbbra is elismerte a király főkegyúri jogát, amelyhez a katolikus főpapság ragaszkodott, mert védelemnek érezte a politikai változásoknak kitett kormányzati hatalommal szemben.

A IX. törvénycikk eltörölte a robotot, a dézsmát és más szolgáltatásokat, s ez az egyháziakat mint feudális földesurakat is érintette. A XIII. törvénycikk a papi tized megszüntetéséről rendelkezett. Mivel az egyházi rend minden kárpótlás nélkül lemondott a tizedről, az ország rendjei ezt a haza oltárára tett áldozatként értékelték és törvénybe iktatták. Ahol a lemondás az alsópapság megélhetését érintette, ott a király a minisztérium által illő ellátásról (congruáról) gondoskodik.

2. Háttér és előzmények

Az 1848 : XX. törvénycikk társadalmi igénynek kívánt eleget tenni a forradalmi jelszavak jegyében. A márciusi ifjak által fogalmazott „Tizenkét pont”-ban a negyedik helyen állt: „Törvény előtti egyenlőséget polgári és vallási tekintetben.”

Az ehhez hasonló megnyilvánulások nem voltak ritkák abban az időben, a Tiszántúli Református Egyházkerület által 1848 márciusában készített javaslatok pedig egyértelműen kihatottak a törvény előkészítésére és megszövegezésére. Szoboszlai Pap István püspök egyházkerületi gyűlést hívott össze 1848. március 22–23. napjaira, melyen többek között egy tíz pontból álló „kérelem-levelet” állítottak össze, és azt eljuttatták az országgyűléshez. Az első két kívánalom így hangzott:

„1. Kívánjuk az általános lelkiismereti szabadságot, hitfelekezetek közötti teljes és tökéletes egyenlőséget és viszonyosságot, következőképpen az uralkodó és bevett vallásoknak nevét, emlékezetét, eszméjét örökre megszüntetni kívánjuk. 2. Kívánjuk, hogy minden vallásbeli felekezetek szükségéit az állam kincstára teljesítse, hivatalnokait az állam fizesse, nyugdíjazza, felekezeti népesség arányában.”

A vallásügyi törvényjavaslat március 31-én került tárgyalásra. Kossuth Lajos terjesztette elő az alsó táblán, ahol egyhangúlag elfogadásra talált.²

A főrendiház is elfogadta végül az eredeti törvényjavaslatot, bár a katolikus főpapság heves vitát gerjesztett. Scitovszky János pécsi, Ocskay Antal kassai, Fogarassy Mihály skodári püspökök felszólalásai során a második, de főképp a harmadik paragrafusban foglaltakat támadták. Féltették a katolikus egyház jogait, vagyonát és alapítványait. Katolikus és protestáns részről számos hozzászólás elhangzott még, közöttük csillapítólag hatottak két református főúr – báró Vay Miklós és gróf Teleki Domokos – szavai, akik alaptalannak minősítették a katolikus aggodalmakat. Az udvar is mérlegelte a szekularizáció várható lehetőségét, de úgy látta, hogy elháríthatja megvalósulását a király legfőbb kegyúri jogának ismételt megállapításával. A protestáns köröket az államnak az egyházak belügyeibe való beavatkozásának, sőt az esetleges államosításnak a kérdése foglalkoztatta. Túlsúlyban maradt azonban az a mértéktartó vélemény, hogy az egyház nem mondhat le önrendelkezési jogáról. Az ezzel járó kötelezettségeinek vállalása mellett azonban elvárhat annyi államsegélyt, amennyivel intézményeit a kor színvonalán fenntarthatja.

Az előzményekbe beleérthetjük természetesen a protestánsok több évszázados küzdelmét a vallásszabadságért és jogegyenlőségért. Beleérthetjük az 1791 : XXVI. törvénycikk elfogadásával megindult folyamatot, mely a reformkori országgyűléseken kapott új lendületet. 1825-től rendszeresen tárgyaltak vallásügyi kérdéseket az országgyűléseken. A fő problémát a vegyes házasságok, az ezzel összefüggésben lévő reverzálisok, és a katolikusból protestánsra való áttérések jelentették. A korszak szabadelvű közhangulatát jellemezte az is, hogy a liberális katolikusok a protestáns követekkel együtt léptek fel, és ők is felemelték szavukat a súlyos visszaélésekkel kapcsolatban. Kölcsey Ferenc írta naplójában:

„Mikor a linzi békét és bécsi szerződést még vérrel kellett kiküzdöni, ki merte volna jövendölni, hogy 1833-ban a magyarországi gyűlésen a Luther és Kálvin fiai hallgatva nézik, míg Pázmán hitének sorsosi érettük egymással vetekedve szólnak.”

2 Érdekes ezzel kapcsolatban felidézni Kossuth 1871. január 12-én Torinóban keltezett levelét, melyben azt írta, hogy legjobban szeretne volna az „uralkodó vallás szörnyetegét” azzal megszüntetni, hogy az állam egyik egyháznak sem ad semmit. A protestánsoknak eddig sem adott, s ezután a katolikusoknak sem fog állami ellátást adni, de ő és pártja érezték, hogy ezzel a klérust Bécs karjaiba kergették volna.

Meg kell azonban állapítanunk, hogy 1848-ig a magyar országgyűlés nem fogadott el olyan törvényt, a király vagy a kormányzati dikasztériumok sem adtak ki olyan rendelkezést, amely a római katolikus egyház államegyház voltát megszüntette volna.

3. Az egyházak elképzelései és törekvései

A protestáns közvélemény lelkesen fogadta az áprilisi törvényeket, benne a XX. törvénycikket. Az evangélikus egyházban például a bányai kerület püspöke, Szeberényi János az 1848-as törvényeket többre értékelte, mint a protestantizmus biztonságát szavatoló összes törvényt és békekötést együttvéve.

A vallásügyi törvény alkalmazásáról azonban az egyházi gyűléseken, valamint a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (PEIL) hasábjain élénk vita bontakozott ki. Elsősorban az állami támogatásról, az egyházak autonómiájáról és az iskolák jövőjéről folyt a polémia. Lényegében két táborba sorolhatjuk a vitázókat. Az egyik fél a teljes egyházi önkormányzat fenntartásának fontosságát hangsúlyozta. Szerintük az 1848 : XX. törvénycikk ezt nem rombolhatja le?

„Sem a status, sem az emberiség, sem a tudományosság alapos vádat nem emelhet a protestáns szellem működése ellen, és legkevésbé a magyar protestantizmus ellen, és az garancia arra nézve, hogy e status az új Magyarország leghűségesebb és legmunkásabb souverainjét találván a protestantizmusban, annak működéseinek előmozdítására bizvást adhat segítyezést anélkül, hogy működésébe beavatkoznék...”

A másik álláspont képviselői nem ragaszkodtak egyházuk önkormányzatához. Megengedhetőnek találták még azt is, hogy a püspököket az egyház három jelöltje közül a vallás- és közoktatásügyi miniszter nevezze ki. Volt olyan vélemény, mely szerint a minisztériumnak joga van megváltoztatni az egyház szerkezetét, mert az államnak csak a vallást nem szabad befolyásolnia.

Az állami fizetés módjáról és mértékéről is különféle vélemények láttak napvilágot. Egyes tervek a lelkipásztorok és tanítók fizetését teljesen az államra óhajtották hárítani, lemondva az egyházi tisztviselők javadalmi földjeiről. Mások szerint a lelkészek és tanítók fizetését alapvetően a gyülekezetek biztosítsák, az állam csak egészítse ki. Voltak, akik bármiféle állami támogatás esetén veszélyeztetve látták az egyházi autonómiát.

A nézetek az iskolaügy kérdésében ütköztek a legélesebben. Az egyik fél az iskolák teljes államosítását sürgette:

„Legyenek az iskolák közösök, csak ez az út, melyen a honnak sokféle nemzetiség, nyelv, vallás által különben is annyira széttépett népe összeolvadhat, nem nyelvben és hitben, hanem mind a magán, mind a közélet érdekében sokkal több, testvéri szeretetben.”

Az unitáriusok a már említett Kolozsváron fogalmazott és a miniszterelnök-höz intézett feliratukban leszögezték:

„A nevelés ügyét az álladalomnak kell rendeznie és vezetnie, hogy e tekintetben, miután a lelkiismeret szabadsága biztosítva van, a nevelés munkája irányításában vallásfelekezet nem létezhetik.”

Haubner Máté dunántúli evangélikus püspök szerint a hatékonyabb iskola-rendszer érdekében minden népiskolát közössé és községivé kell nyilvánítani, a párhuzamosan működőket össze kell vonni. Az elemi iskolákban meg kell szüntetni a felekezeti hittant, helyette a minisztérium készíttessen egységes erkölcsstani olvasókönyveket.

A másik fél továbbra is alapvetőnek tartotta az egyházi jelleg biztosítását. Iskoláikat államsegéllyel pótolva régi alapítványaikból kívánták fenntartani. A református Ballagi Mór akadémikus az egyházak iskolai autonómiáját támogatta. A népiskola utáni népnevelést a lelkészekre akarta bízni, ebben látta az egyház jövőjét. Egyébként is az egyházak teljes iskolai autonómiája nem zárja ki a nyitottságot a társadalom aktuális problémái iránt.

Mire az állammal való tárgyalás sorra került, a protestáns egyházak a teljes iskolai autonómia mellett álltak ki. Az államosítás és az autonómia híveinek közös aggodalma is volt. A katolikus egyház túlzott befolyásától akarták óvni egyházaikat és iskoláikat. Az államosítás pártolói számára a liberális állam jóval kisebb veszélyt jelentett az iskolákra, mint a katolikusok túlereje. Sőt az államban még szövetségest is láttak. Az autonómia megtartását akarók úgy vélték, hogy egy többségében katolikus országban az államosított iskolák előbb vagy utóbb a katolikus szellemiség befolyása alá kerülnének.

Az 1848 : XX. törvénycikket az alsóházban a katolikus vallású követek is megszavazták. A főrendiházban a püspöki kar szónokai a vallásegyenlőség elve ellen nem emeltek kifogást, támadták azonban a viszonyosság elvét, s tiltakoztak a harmadik paragrafust illetően. Mivel módosító indítványait nem fogadták el, a főpapság óvást emelt a XX. törvénycikk ellen. Április 7-én

Rónay János csanádi követ a katolikus autonómiára vonatkozó törvényjavaslatot nyújtott be. Deák Ferenc igazságügy-miniszter méltányosnak tartotta a felvetést, egyben sajnálkozását fejezte ki, hogy ilyen későn került az országgyűlés elé. Végül a katolikusok beleegyezésével levették a napirendről.

Az áprilisi törvények elfogadását követően a püspökök körlevelei arra utalnak, hogy a katolikus egyházi körök örömmel üdvözlik az átalakulást. A polgári berendezkedést az egyház tanítása szerint is úgy tekintsék a lelkészek, írja például április 20-án kelt körlevelében Zichy Domokos veszprémi püspök,

„mint az ember földi viszonyainak Isten hatalmával is megerősített rendjét, melyet mindenki tisztelni, és ahhoz alkalmazkodni tartozik.”

Az alsópapság soraiban hamar mozgolódás kezdődött, s a szerzetesrendek is reformokat kezdeményeztek. Példaként innen is, onnan is egy-egy esetet vegyünk szemügyre!

Már áprilisban a pesti lelkészkező papság egy része tizenkét pontból álló röpiratot tett közzé, melyben a cölibátus eltörlését, a nemzeti ruhaviseletet, a szakáll és bajusz engedélyezését, a magyar nyelvű liturgiát követelték. A ferencesek is belső átalakulásokat kívántak, s végrehajtásukra Albach József Szaniszlót kérték fel. Albach, aki korának egyik legnépszerűbb prédikátora és például Széchenyi István gyóntatója volt, kitért a feladat elől. Ezt részben betegsége miatt tette, részben pedig azért, mert meggyőződése volt, hogy az átalakítás felesleges, mivel a szerzetesrendeket eltörlik, sőt az egyház befolyása az iskolákra is megszűnik; ha nem így történne, az szerinte „valóban szerencsétlenség volna”.

A katolikus főpapság számára meghatározó fontosságú kérdés volt, hogy a bevett egyházak jogi egyenlősítésével együtt jár-e a vagyoni és kormányzati harmonizáció is. Az előbbi az egyházi javak szekularizálását és az egyházak állami költségből való fenntartását jelentette. Az utóbbi a katolikus egyház önkormányzatának megalakítását tette volna szükségessé. 1848. április 8-án Pozsonyban Scitovszky János pécsi püspök lakásán gyűltek össze a főpapok, hogy a XX. törvénycikk következményeiről tárgyaljanak. Egyetértésre jutottak, hogy egyháziakból és világiakból álló autonómia létesüljön, amelynek fő feladata az egyház vagyonának, alapítványainak kezelése, az egyházi iskolák fenntartása és felügyelete. Így elhárítható lenne a vagyon szekularizálása. (Számítottak természetesen a katolikus Habsburg-uralkodó patrónusi oltalmára is.) A katolikus püspöki kar tehát önvédelmi akcióinak részeként kez-

deményezte az autonómia megteremtését. Célja volt még ezzel az államtól való minél nagyobb függetlenség elérése is, hogy zsinatokat tartson, a belső megújulást elősegítse.

A katolikus egyház vagyonát nem szekularizálták 1848-ban. Birtokállományát annyi veszteség érte, amennyi a jobbágyfelszabadítással függött össze. Nem valósult meg az autonómia sem. Egyrészt azért, mert a szabadságharc körülményei nem kedveztek az ügynek, másrészt azért sem, mert a püspöki kar is megosztott volt politikailag. Akik a főkegyúri jogot gyakorló uralkodóhoz ragaszkodtak, és szembefordultak a magyar kormánnyal, azok már nem tartották aktuálisnak és kívánatosnak az autonómiát. Tekintetbe kell venni a további akadályok sorában, hogy az önkormányzatnak szabályoznia kellett volna az egyes egyházi szintek közti viszonyt, s ennél is problematikusabb volt a klerikus és a világi elem viszonyának szabályozása. Nem hagyható figyelmen kívül az autonómiára törekvés kapcsán a főkegyúrhoz (alacsonyabb szinten a kegyurakhoz), valamint a Szentszékhez fűződő viszony mikéntje sem.

4. Kísérletek a vallásügyi törvény végrehajtására

Az 1848 : XX. törvénycikk végrehajtása körül kezdettől fogva nehézségek mutatkoztak. A protestáns egyházaknak rövidesen látniuk kellett, hogy másként fest a törvény papíron és másként a valóságban. A minisztériumot maga a törvény utasította, hogy az érintett felekezetek meghallgatásával az országgyűlés elé részletes javaslatot terjesszen be. A harmadik paragrafus gyakorlati megvalósítása érdekében báró Eötvös József vallás- és közoktatásügyi miniszter előbb augusztus 1-re, majd egy hónappal későbbre értekezletre hívta a három protestáns egyház képviselőit.

A meghívottak némileg keserűen készülődtek a tanácskozásra. Egyrészt azért, mert Eötvös József „az egyházi és iskolai reformról” tartandó értekezletről írt, ők viszont úgy látták, hogy ez nem lehet miniszteri konferencia tárgya. Az ilyen reformok egyházaik autonómiájába tartoznak. Másrészt bántó volt a meghívón szereplő elnevezés is, mert „helvét és ágostai hitűeket” említett, holott az 1844 : III. törvénycikk által használt „ágostai és helvét hitvallású evangéliumiak” megnevezéshez ragaszkodtak, vagy az „evangéliumiak” elnevezéshez, mert „náluk nem a hitvallás, hanem az evangélium a norma fidei.” Ugyancsak sértőnek találták a protestánsok a kultuszminiszter

népiskolai törvényjavaslatát, mivel azt megkérdésük nélkül terjesztette az országgyűlés elé.³

1848. szeptember 1–7. között került sor az értekezletre Pesten, melynek megnyitására a tiszántúli református kerület képviselői az eseményekre való tekintettel a tárgyalások elhalasztására tettek indítványt. Ezt azonban a többség nem támogatta, így azután az evangélikusok, reformátusok és unitáriusok előbb külön-külön, majd szeptember 3-án a pesti vármegyeház nagytermében közösen tanácskoztak.

Néhány óra alatt egységes álláspontra jutottak. Kívánalmaikat – melyek jóval szerényebbek voltak a korábbi hónapokban fogalmazott követeléseiknél – Szoboszlai Pap István református püspök terjesztette a miniszter elé, mint a három protestáns felekezet által választott küldöttség megbízott szónoka. A protestáns vezetők egységesek voltak abban, hogy a legteljesebb autonómiát kívánják megőrizni, és az iskolák egyházi jellegéhez ragaszkodtak. A püspök kijelentette, hogy az anyagiak tekintetében tudomásul vették, a háborús állapotok miatt rövid távon nincs kilátás az ígért állami támogatásra. Ezért csak annyit kérnek, hogy ahol a lelkészek a tized eltörlése miatt jövedelem nélkül maradtak, ott segítsen az állam. Egyébként a falusi papok és tanítók részére csak jövedelem-kiegészítést kérnek.

A jövőre nézve ragaszkodnak eddigi alapítványaik kezeléséhez, és csak az egyházi munka ellátásához ezek jövedelmén felül hiányzó összeget kérik az államtól. Eötvös József válaszában a rendelkezésre álló csekély anyagi eszközökre mutatott rá, s közölte, hogy segítségként egy millió forintnál többet nem ígérhet. Kijelentette még, hogy a protestánsok kívánalmait az országgyűlés elé terjesztendő törvényjavaslattal szeretné teljesíteni, úgy azonban, hogy a bevett vallásfelekezetek egyikének érdekei vagy elvei se szenvedjenek sérelmet. Ez utóbbi nagyon lehűtötte az idős püspök és a protestáns vezetők lelkesedését, mert a bécsi béke hírhedt záradékát hallották ki belőle. Szoboszlai Pap István fel is jegyezte:

„Úgy tetszett, mintha amaz örökre gyászos emlékü szavak újultak volna meg: Absque tamen praeiudicio romano catholicae religionis.”

3 A képviselőház 1848. augusztus 3-tól 12-ig tárgyalta a népoktatási törvényjavaslatot, amelyet – jelentős módosításokkal – elfogadott. A felsőház azonban augusztus 25-én a súlyos politikai helyzetre hivatkozva az országgyűlés legközelebbi ülészakára utalta át a törvénytervezetet, így Eötvös József javaslatából 1848-ban nem lett törvény. Akkor ezt mind a protestánsok, mind a katolikusok megaláztatással fogadták.

Az 1848 : XX. törvénycikk végrehajtása elmaradt. A megindult szabadságharc nagy mértékben emésztette az állam anyagi erejét, és a felgyorsult események sodrában perifériára szorultak az egyházpolitikai kérdések. Maguk a protestánsok sem sürgették igényeik gyors kielégítését, mondván:

„A protestáns egyházaknak is vannak követelései az álladalom s a társegyházak irányában az egyenlőség és viszonyosság alapján [...] De mi [...] szent kötelességnek ismerjük igényeink és követeléseinkkel háttérbe húzódni, sőt mindent gondosan távoztatni, midőn legnagyobb egyesítésre van szükség, mert a haza mindek előtt.”

Végül álljon itt egy Kossuth Lajostól vett idézet:

„Protestáns vagyok, nemcsak születésre és neveltetésre protestáns, hanem meggyőződésből. De kijelentem, hogy ugyanolyan lelkesedéssel küzdenék azért, hogy a katolikusoknak kivívjam a vallásszabadságot, mint ahogy a protestánsokét kivívjam és egyúttal minden ember számára biztosítam szabad vallás gyakorlata védelmét.”

Irodalom:

[Beöthy, Zs. (szerk.):] *A magyarországi protestáns egyházra vonatkozó összes országos törvények. Jegyzetekkel közre bocsátotta Beöthy Zsigmond,* Budapest, Tettey N. és Tsa, 1876.

[név nélkül:] *A vallás és közoktatásügyi miniszter által... 1848-dik évi szept. 1-ső napjára egybehívott magyarhoni helvét-hitvallású öt egyházkerület képviselőinek értekezleti jegyzőkönyve,* Debrecen [k. n.], 1867.

BÍRÓ, S. – BUCSAY, M. – TÓTH, E. – VARGA, Z.: *A magyar református egyház története,* Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1949.

BUCSAY, M.: *A protestantizmus története Magyarországon. 1521–1945,* Budapest, Gondolat, 1985.

- CSOHÁNY, J.: *Magyar protestáns egyháztörténet. 1711–1849*, 3., átdolgozott és bővített kiadás, Debrecen, Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1994.
- GERGELY, J.: *A katolikus egyház 1848-49-ben*, in: *Valóság* 1998/9, 74–82.
- HERMANN, E.: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*, München, Aurora, 1973.
- HERMANN, R. (szerk.): *1848–1849. A szabadságharc és forradalom története*, Budapest, Videopont, 1996.
- KATUS, L. (szerk.): *Magyarország története. 1848–1890* (Magyarország története tíz kötetben 6/1–2), 2., javított kiadás, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987.
- KERTÉSZ, B.: *Az evangélikus egyház 1848-ban*, in: *Lelkipásztor* 1998/6, 202–205.
- MESZLÉNYI, A.: *A magyar katolikus egyház és az állam 1848–49-ben*, Budapest, Szent István Társulat, 1928.
- Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (PEIL)*, 1848. március–októberi számai.
- RÉVÉSZ, I.: *A magyar protestantizmus története*, Kolozsvár, Minerva, 1923.
- SARNYAI, Cs. M.: *A katolikus papság és a politika: 1848 tavaszán*, in: *Vigilia* 1998/10, 740–745.
- SARNYAI, Cs. M.: *Úrbéri kárpótlás és/vagy arányosítás. A szekularizációs törekvések püspökkari értékelése 1848 végén*, in: *Századok* 1998/2, 397–416.
- SOMORJAI, Á. – ZOMBORI, I. (szerk.): *A katolikus egyház Magyarországon*, Budapest, Magyar Katolikus Püspöki Kar Egyháztörténeti Bizottsága, 1991.
- SZÁNTÓ, K.: *A katolikus egyház története*, 2. kötet, Budapest, Ecclesia, 1985.
- SZEKFŰ, Gy.: *Magyar történet* (Hóman–Szekfű: Magyar történet, 5. kötet) 2., bővített kiadás, Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1936.
- WARGA, L.: *A keresztyén egyház történelme*, 3. kötet, Sárospatak, Radil K. ny., 1908.
- ZSILINSZKY, M. (szerk.): *A magyarhoni protestáns egyház története*, Budapest, Athenaeum, 1907.
- ZSILINSZKY, M.: *Az 1848-iki vallásügyi törvénycikk története*, Budapest, Franklin, 1908.



Berkesi Sándor:

ERKEL FERENC ÉLETE ÉS MUNKÁSSÁGA*

200 éve született a 19. századi magyar zene kiemelkedő alakja, a magyar romantika óriása, a magyar nemzeti opera megteremtője, a kor nagytehetségű karmestere, zongoraművésze, pedagógusa, kórusmozgalmunk lelkes kibontakoztatója, Erkel Ferenc.

Egy személyes vallomást teszek. Magam, mint fővárosi kisdíák, egykori osztályfőnököm, Bozsó László tanár úr bátorítására kezdtem járni rendszeresen az Operaház előadásaira. Ma már tudom, hogy első operaélményem, a Bánk bán, amelyet a legfelső emeleten nemegyszer állva-ágaskodva néztünk végig, azokban a torzulásos időkben igazi történelem- és esztétikaóra volt. Az opera hamarosan megvásárolt zongorakivonata aztán konzervatóriumi éveim alatt szinte mindennapi zongoráznivalómmá vált.

Kövessük végig az életrajz kronológiáját! Vannak történészek, akik az Erkel családot Hollandiából, mások Németországból származtatják. Az bizonyosra vehető, hogy a közvetlen ősök pozsonyiak, akik magukat magyaroknak vallották és szinte mindannyian képzett zenészek voltak. Erkel Ferenc nagyapja, id. Erkel József 1806-ban Pozsonyból a Wenckheim-birtok egyik központjába, Gyulára került, mint az uradalmi kastély gondviselője.

A család Gyulára kerülésével fellendült a zenei élet. Apja, ifj. Erkel József, németgyulai tanító, templomi karnagy volt, egyébként nagy természetbarát, lelkes szőlősgazda. Tíz gyermeke közül második volt az 1810-ben született Ferenc, akinek a családi és városi környezet gazdag zenei impulzusokat adott, bár megállapíthatjuk, hogy nem volt csodagyerek. Gimnáziumi tanul-

* *Kedves Botond! Örömmel csatlakozom én is a Téged e könyvben köszöntőkhöz. Fogadd el rendhagyó ajándékként az Erkel Ferencről írt dolgozatomat, amely a tavalyi esztendőben a 200. születésnap évében volt aktuális. De hát miért is ne lehessen a 2011. év és az azt követők is a 19. századi magyar zene klasszikus nagy mesterére emlékező? Bizonyára Te is és a Tied is szívesen nézitek, hallgatjátok a nagyszerű Erkel operákat. Szeretném, ha szerény írásom hozzájárulhatna az elmélyültebb, értőbb zenehallgatáshoz. Éltesen, szeressen Isten Téged kedves Családoddal együtt!*

mányait Nagyváradon kezdte, de rövid idő múlva Pozsonyban a bencéseknel folytatta. Pozsonyban, Bécs elővárosában még élénkebb volt a kulturális élet. Tanára a neves muzsikus, Klein Henrik. Itt láthatta, hallhatta Bihari Jánost, a klasszikus verbunkos meghatározó képviselőjét, továbbá Liszt Ferencet. Itt s ekkor készült első, sajnos elveszett műve, a *Litánia*.

Erkel Csáky Kálmán gróf hívó szavára 1828-ban Kolozsvárra került zongoratanárnak, bár a család nem szakít Pozsonnyal; fia, László, Bartóknak lesz itt zongoratanára. Kolozsvár akkor Erdély szellemi központja volt fejlett színházi élettel, nagyszerű zenekarokkal, színvonalas kamaramuzsikálással. Ezekben az években csodálja meg Kolozsvár Déryné, Lavotta János és egyebek mellett a Debrecenből zeneszerzőként és karmesterként átkerült Ruzitska József művészetét. A város fontos szerepet játszik a magyar operatörténetben: itt játszották az első magyar operát, Chudy József *Pikkó Hertzeg és Jutka Perzsi*-jét, és éppen Erkel idekerülésekor arat nagy sikereket Ruzitska József *Béla futása* című történelmi operájával, amely a tatárjárás idején játszódik. Erkel Kolozsváron zongoravirtuózként tartják számon, bár művészi fejlődésére az operakultúra tesz mély benyomást. Kapcsolatba kerül az „utolsó erdélyi polihisztorral”, Brassai Sámuellel, akihez mély barátság fűzi, s akinek dedikálja a *Magyar ábrándokat*. De valljon erről maga Erkel:

„Mikor Pozsonyban elvégeztem a középiskoláimat [ti. Erkel], egy alföldi paraszt kocsján mentem haza (Gyulára) szüleimhez. Volt nekünk egy ficfangós eszű mindenesünk, akit tréfái miatt nagyon szerettünk, esténként mesét mondattunk vele a konyhában. Egy este csak magam voltam vele. Ott ült a tűz mellett, kurtaszárú pipája agyarái között lógott, ő maga álmosan bóbiskolt; amint úgy lógasztotta a fejét, egyszer csak elkezd a fogai közül dúdolni egy egyszerű, régi magyar nótát. A dal bús volt, annyi költészet, annyi érzés volt benne, hogy én moccanás nélkül a legnagyobb meglepetéssel hallgattam. Mindenesünk behúnyt szemekkel dúdolt tovább. Minden kis szakasz után hosszú szünetet tartott. Csodálkozva vettem észre, hogy a szünet nem zavarja a dal egységét, sőt rendkívül jellemző a magyar dal természetére nézve. Olyan volt, mint a költészetben a mostani balladák, a hézagokat a képzelemnek kell kiegészíteni. Ez az est, az egyszerű paraszt mindenesnek a dala, fordulópontot képezett életemben. Egész éjjel nem tudtam az izgatottságtól aludni. Éreznem kellett, hogy van magyar zene és hogy ez nagyon is nemzeties sajátsággal bír. Gyönyörű szép, csak művelni kellene. Csodálkoztam, hogy ezt ed-

dig nem vettem észre, csodálkoztam azon is, hogy a magyarnak nincs nemzeti zeneirodalma.” (Zárójelben jegyzem meg, hogy Erkel Ferenc – e visszaemlékezés szerint – valóban még nem ismerhette korának magyar zeneirodalmát! Folytassuk azonban Erkel szavait:) „Néhány nap múlva Kolozsvárra utaztam, ahol az öreg Brassai bácsinak elmondtam tapasztalatomat és véleményemet, aztán eljátszottam a dalt, melyet ő is csodálkozva hallgatott, azután buzdított, hogy neki írjak magyar zeneművet és én írtam egy magyar ábrándot, melyet kinyomattunk és amely ezer és ezer példányban járta be a magyar hazát.

Egyszer azt mondja Brassai: „Öcsém, öltözzél fel és gyere velem!” – Hova – kérdem.

– Pestre.

– De minek menjek én Pestre?

– Ne kérdezd, majd megtudod.

Ismertem a természetét, hogy nem jó vele ellenkezni, miért is hamarosan átöltöztem, azután felültem melléje a kocsira.

Másnap este 7 órakor érkeztünk Pestre. Brassai alig engedte leverni ruhámról az utcai port, vitt magával sietve.

A Redoutba mentünk.

Egyszer csak egy fényes terem emelvényén találtam magamat, előttem tengernyi fej és egy zongora. Brassai rám kiáltott, hogy játszsam el a magyar ábrándomat.

És én játszottam, a közönség zúgott és tapsolt, Brassai megölelt és könnyezett.

A darabot el kellett játszanom újra.

Ez az est volt bemutatója a magyar zenének.”¹

Rövid szemerédi zenetanítókodás után, 1835-ben Pesten a Magyar Színjászó Társaság karmestere lett. Nagy sikert aratott Chopin e-moll zongoraversenyének pompás előadásával, amelyről a *Honművész*, a *Honderű* és egyéb lapok is lelkes kritikákkal emlékeztek meg. Rövid ideig a Várszínház karmestereként dolgozott, és bemutatta Rossini *Sevillai borbélyát*. 1836-ban a Német Színház csábítására sok vívódás után elfogadta a hívást.

1 Petz, L.: Győr város zenei élete, Győr, 1930, 417–418, idézi: MAJOR: *Erkel Ferenc műveinek jegyzéke*, 12–13.

1838-ban a Pesti Magyar Színházhoz került a zenei (hangászati) ügyek vezetőjeként. Munkakörében teljes hatalmat követelt, nagy lendülettel fogott neki a szervezésnek. Az első sikeres operabemutatók (Auber: *Fra Diavolo*, Donizetti: *Szerelmi bájjal*) után az árvíz miatt egyhónapos szünetre kényszerült a társulat. 1839-ben megnősült, felesége Adler Adél. Nászútra Gyulára mentek, ahol Erkel hangversenyt adott a megyei kórház pénzalapja javára. Pestre visszatérve néhány kamaradarabot komponált, majd Egressy Béni szövegkönyvére elkészítette első operáját, a *Báthori Máriát*. Az esemény egyben a magyar nemzeti opera születése! A pesti német sajtó és Mátray Gábor a *Honművészb*en üdvözölte az új operát. Ellenben Vahot Imre a *Regélő Pesti Divatlap*ban kioktató hangon támadta. Robert Volkmann neves zeneszerző, majd később a Zeneakadémia első tanárainak egyike Schumannnak írt levélben eredetinek, derekas munkának minősítette a *Báthori Máriát*. Az opera plakátján első ízben szerepelt a bemutató helye így: Nemzeti Színház.

Erkel egyre nagyobb energiával kapcsolódik be a pesti hangversenyéletbe. Ő vezényli az első magyar nyelven megszólaló vokális koncertdarabot, Romberg: *A menyeyi karok összhangja* című kantátáját, majd 1841-ben Mendelssohn *Paulus*-át a Vakok Intézete javára. Új kompozíciói között jelentős a zongorára írt *Rákóczi induló*, amelyet Liszt Ferencnek ajánlott, s amely gesztus egyben barátságuk kezdetét jelenti.

1843-ban pályázatot írnak ki Vörösmarty *Szózatának* megzenésítésére. Erkel is tagja a bíráló bizottságnak, amely köztudottan Egressy dallamát tartja a legjobbnak. Erkel maga is megkomponálja a szöveget énekhangra zongorakísérettel, amelyből később Bárdos Lajos készített remekbe szabott *a cappella* vegyeskart.

Ezek az esztendőök a *Hunyadi László* születésének időszaka. 1841-ben a Magyar Tudományos Akadémia 100 arannyal jutalmazza Tóth Lőrinc *Két László* című drámáját, amelyből Egressy Béni megzenésítésre alkalmas operaszövegkönyvet készít, majd Erkel nekifog az opera megírásának. A nyitány a magyar zenetörténet első szimfonikus költeménye, amely a magyar verbunkos stílust európai műzenei színvonalra emeli.

A Hunyadi László napjainkig megközelítőleg 1000 előadást ért meg, Nádasdy Kálmán és Radnay Miklós átdolgozásával aratva változatlan sikereket. Kodály Zoltán 1921-ben *Erkel és a népzene* című előadásában kitér a *Meghalt a cselszövő*-kórus népdal-rokonaira, és négy olyan népdalt említ, amelyek az Erkel dallam hatására születtek. Ábrányi Kornél így emlékezik az 1844. január 27-i bemutatóra:

„Mint fiatal pesti jurátus éltem akkor Pesten s nem felejttem el soha a régi Nemzeti Színház nézőterének akkori képét, sem a kedélynek s lelkesedésnek azt az óriás felkavarodását, mely az első előadás után az egész városon erőt vett [...] Politikai s egyéb természetű cselszövényeknek már akkor is bőviben volt Magyarország, mint manapság [...] Mikor az első felvonás végén először csendült fel a »meghalt a cselszövő« kezdetű s még ma is mindig felvillanyozó karének [...] elementáris tapsvihár tört ki [...] a közönség tömegesen felkelt helyéről, kendőket, kalapokat lobogtatott s zúgta az éljeneket. Mikor pedig a függöny legördült, többször követelte a kar ismétlését, a szerzőt pedig számtalanszor hívta a lámpák elé, s a zenekar értékes ezüst babékoszorút s billikomot nyújtott át neki emlékül...”²

A Báthori Mária után, de még inkább a Hunyadi Lászlót követően az emberileg csendes és visszahúzódó zeneszerző operáival politizál hatalmas erővel. Az ő érdeme, hogy Tóth Lőrinc rojalista nézőpontú drámája Egressy merészebb librettóján át gyűjtőan hazafias zenedrámává válhatott.

A Szózat-pályázat kiírása csakúgy, mint 1844-ben a Himnuszé, Bartay András érdeme. Az 1910-es Erkel-centenárium évében egy Erkel-émlékkönyv látott napvilágot, amelyet Fabó Bertalan szerkesztett. Ebben az időben Erkelrel a fiatal Gárdonyi Géza egy interjút készített. A tetszetős történet szerint Bartay színházigazgató egy szobába zárta be a Mestert zongora, tinta és kottapapír mellé. Azzal fenyegette, addig nem engedi ki, amíg meg nem írja a Himnusz zenéjét. Az interjúban Erkel így emlékezik:

„Csend van. Ülök és gondolkodom: hát hogy is kellene azt a himnuszt megcsinálni? Elém teszem a szöveget. Olvasom. Megint gondolkodom. És amint így elgondolkozom, eszembe jut az én első mesteremnek a szava, aki Pozsonyban tanított. Azt mondta: fiam, mikor valami szent zenét komponálsz, mindig a harangok szava jusson először eszedbe. És ott a szoba csöndességében megzendültek az én fülemben a pozsonyi harangok. Áhítat száll meg. A kezemet a zongorára teszem és hang-hang után olvad. Egy óra sem telik belé, megvan a himnusz...”³

2 ÁBRÁNYI: Erkel Ferenc élete és működése, 45–46.

3 GÁRDONYI: Apróságok, 213.

1844 Erkel életének legsikeresebb esztendeje. A Himnusz-pályázat megnyerése után a *Honderú* című lap kezdeményezésére magas pénzjutalmat és aranyból-ezüstből készült karmesteri pálcát vehet át a Szerző mintegy a „há-lás nemzet” ajándékaként. A lap írja ez év július 13-án:

„Erkel úr’ gyönyörű Hymnusa múlt kedden ismételtetek színün-kön. E hymnus, E. úr’ egyik legsikerültebb műve, melly, mint e derék maestro’ minden szerzeménye, többszöri hallás által csak nyer kedvességében. Wagner műárus úrnál rövid időn meg fog jelenni, mire mind helybeli, mind kivált vidéki tisztelt olvasóink figyelmeztetjük, kiknek ekkép legkényelmesb út nyílik, e jeles nép-hymnust megismerni, sajátokká tenni, melly sem az angol »God save the king«, sem az osztrák »Gott erhalte« mögött nem marad, hanem a legjobb néphymnusok’ körébe sorozandó.”⁴

A következő évek a reformpolitikai érlelődés jegyében telnek. Az országgyű-léseken Kossuth eszméi törnek előre. A párizsi és a bécsi forradalom tüze hamar eléri Pestet.

1848 március 15-én este a *Két anya gyermeke* című vígjáték szerepelt a Nemzeti Színház műsorán, de már dél felé kiderült, hogy aznap a közönség csak magyar művet kíván hallani, és ezért elővették Katona József Bánk bán-ját. Ám az előadást nem tudták végigjátszani. Az eseményektől így számolt be a Pesti Hírlap tudósítója:

„A’ sajtó-szabadság kivívásából és Stancsics kiszabadításából megérkezett nép betódul, minden padok megtelnek, a’ fulladásig nyomott népnek a’ páholy-tulajdonosok nyújtanak le kezét, s emelik fel magukhoz. [...] Kiáltások hangzanak: »Halljuk a Rákóczi indulót!« Egressy Gábor Petur bán maszkjában kiáll a közönség elé, és megkérdi: »Folytassuk a Bánk bán-t, vagy énekeljünk a Hunyadi Lászlóból?« Újabb kiáltások: »Halljuk a Hunyadit, a Marseillaise-t, a Rákóczit, a Himnusz-t...!« Majd a kiáltások elhallgatnak, a várakozás csendje üli meg a termet. Erkel beinti a »Meghalt a cselszövő«-t, a tömeg Metternichet átkozza. Aztán a Himnusz következik, majd a Rákóczi és a Marseillaise. Fűredy népdalokat énekel, utána felcsendül a

4 NÉMETH: *Erkel Ferenc életének krónikája*, 74.

*Himnusz, a Szózat, a Marseillaise, a Rákóczi; ki tudja hányad-
szor, szinte a végkimerülésig...*⁵

A forradalmi napok utáni hetekben, hónapokban bizonytalanság uralkodik Pesten. Windischgraetz bevonulása után sokan elmenekülnek. A harcokban éppen egy német ágyúgolyó lobbantja lángra a Német Színházat. A Világos utáni gyászos hangulatban a Nemzeti Színháznak újra játszani kell, de csak semleges, apolitikus darabok jöhetnek szóba. Erkel operáit természetesen betiltják, aki így a sakkjátékban talál örömet; egy ideig a Pesti Sakk-kör elnöke lesz.

1853-ban Erkel életre hívta a Filharmóniai Társaságot, amely hamar meg is tartotta bemutató hangversenyét. Ezzel Pestnek színvonalas koncertzene-kara támadt, amelynek irányítása avatott kezekbe került. A repertoár gerincét Berlioz és Wagner, Liszt és Mosonyi művei adták. Az 1890-es búcsúzásig Erkel összesen 61 koncertet vezényelt és 4 zongorafellépése volt. 1857-ben új operával jelentkezett, az Egressy szövegére írt *Erzsébet*t, amelyik már nem teljesen Erkel Ferenc műve. A zenetörténészek Erkel-műhelynek nevezik azt a munkaközösséget, amely Erkel irányítása mellett a hangszerelés aprólékos munkáját végezte. Az *Erzsébet* elkészültéhez a Doppler-testvérek segítettek. Az opera 16 előadás után lekerült a színpadról.

1859 fordulatot hoz: menesztik a hírhedt belügyminisztert, Bachot; a nemzeti érzelmek újra fellendülnek. Országszerte megünneplik Kazinczy Ferenc századik születésnapját. 1860. március 15-én Pesten nagy tömegtüntetésről tesz említést a krónika, április 4-én pedig Széchenyi halálhíre rázza meg az országot. Arany János *Széchenyi emlékezete* című költeménye mellett Mosonyi Mihály emlékezik meg a nemzet nagy veszteségéről *Gyászhangok* című szimfonikus költeményével, amelynek bemutatóját természetesen Erkel vezényli.

Erkel Ferenc élete főművét, a *Bánk bánt* hosszú éveken keresztül érlelte. Már 1844 februárjában hírül adja a *Pesti Divatlap* a zeneszerző szándékát. A bemutató dátuma ugyanakkor 1861. március 9. Katona József drámáját Egressy Béni dolgozta most is át, jelentős változtatásokat eszközölve. Az opera mai formájának kialakítása Erkel Sándor, Nádasdy Kálmán és Rékai Nándor gondos szakmai munkájának köszönhető. Érdeklődéssel megemlíthetjük, hogy 1940-ben készült egy olyan verzió, amelyik a főszereplőt bariton-énekesként viszi színpadra. Ábrányi Kornél írja az operáról:

5 NÉMETH: *Erkel*, 92.

„...az osztrák abszolútizmus második, javított kiadást ért [...] sehol opera a politikai világban még nem játszott oly fontos s kiható szerepet, mint e válságos években Erkel Bánk bánja [...] Könnyebb volt a közönség lelkének, ha megtapsolhatta a kitombolásig Petur bordalát s Bánk kifakadásait az idegen uralom ellen. A magyar hazafiság, kitartás s lelkesedés feltáró fókuszává vált s hatalmasan pótolta az erőszakosan feloszlatott magyar országgyűlésen elnémitott politikai szónoklatokat.”⁶

Erkel a *Bánk bán*ban messze jutott a *Hunyaditól*, de annak az útján haladt tovább. Zenei alapszövetének magyar anyaga még mindig a verbunkos, erősebben kapcsolódva a népies műdal lírai hangvételéhez. Az idegen, meráni udvar szerepeltetése nyomatékosabban indokolja az olaszos-franciás formák, dallamívek beépítését. A legfőbb drámai fordulókön feszültebb, izzóbb a zenei légkör, a lírai részekben lágyabb, személyesebb, bensőségebb a tónus.

1862-ben egyetlen vígoperáját, a *Saroltát* mutatták be. A csupán hat előadást megért opera a gyenge szövegnek, a változó zenei és dramaturgiai megoldásainak köszönheti sikertelenségét. Ez idő tájt a magyar sajtóban felerősödik egy Erkel-ellenes kritikai hang, Wagner-ellenességgel vádolják. Erkel valóban tartózkodott attól, hogy a Wagner-kultusz a magyar zenei életben is domináns helyet kapjon, de ennek távolról sem a féltékenység volt az oka, hanem a zsenge magyar opera reális féltése. Szép ellenpéldaként 1866-ban bemutatták a *Lohengrint*, amelynek hatása új operáján, a *Dózsa Györgyön* is megfigyelhető. A „wagne-riánusok” üdvözlik Erkel stílusváltását, más, elfogult kritikusok elmarasztalják; terjengősséggel, a történelmi alakok jelentőségének elváltoztatásával vádolják. Mindent egybevetve a *Dózsa György* tartalmas, előremutató mű.

A kiegyezés esztendejében Erkel magas kitüntetést vehetett át: a Ferenc József rend lovagkeresztjét. A 68-as év viszont a magyar kórusmozgalom számára mérföldkő: megalakul az Országos Magyar Daláregyesület, amelynek „országos főkarmestere” Erkel. Ez év szeptember 21-én Debrecenben nagyszabású dalárünnepélyt rendeztek, melyről a *Politikai Újdonságok* című napilap is beszámolt:

„A kálvinista Róma komolyságát, csendjét egy időre pezsgő élénkség, vidám jókedv váltotta fel. Az alföld híres városa megmutatta, hogy minden szépért tud lelkesülni. [...] A dalárversen összpró-

6 ÁBRÁNYI: *Erkel Ferenc élete és működése*, 120–121.

bája szombaton délelőtt a történelmi nevezetességű nagy templomban ment véghez. Ez alkalommal zeneirodalmunk dicsősége Erkel Ferenc vezényelt. Próba végével a dalárgyülekezet gyűléssé alakult s legelőször is az üdvözlő táviratok olvastattak fel. A selmeci, vukovári dalárdák s a párizsi magyar egyesület küldték szívélyes üdvözlőiket. A vukovári távirat magyar, német és horvát nyelven volt fogalmazva. E táviratokra riadó éljen volt a felelet. [...] A dalversenyt rézhangszerek kísérete mellett Erkel himnuszra nyitotta meg, roppant hatás mellett; majd az egyes dalárdák versenyelőadásai következtek. [...] A versenydarabok között Mosonyi »Szentelt hangok«-ját és Lachner nagyhatású »Harcos imá«-ját hallottuk. Mindkettőt Erkel vezényelte. A dalversenyt Vörösmarty »Szózata« rekeszté be.”⁷

1871-ben lemond a Filharmóniai Társaság Zenekarának karnagyi státuszáról, átadván a helyet a tehetséges Richter Jánosnak, majd nemsokára fiának, Erkel Sándornak. 1873-ban a Nemzeti Színház főzeneigazgatója lesz, jöllehet itt is lemond a karmesteri állásról. 1874-ben, a Hunyadi László kétszázadik előadása alkalmából Szigligeti Ede mond köszöntőt az előadás után, többek között e szavakkal méltatva őt:

„De több te is voltál, igaz hazafi! Arról tanúskodnál: nemzeti szellemű műveid, s mert érezted, hogy rád itthon vala szükségünk, köztünk maradtál, a hírt, dicsőséget itthon kerested, s itthon találtad meg. Ezért ünnepelünk mi téged művedben, azért koszorúzunk meg, s meg vagyunk győződve, hogy a közvéleménynek vagyunk tolmácsai.”⁸

Szintén az 1874-es esztendőhöz kötődik a *Brankovics György* című opera bemutatója. Alapvetően új szín Erkel egyéni stílusában a szerb és a török népzene jelenléte; a dramaturgiai sűrítés tekintetében pedig az orosz romantikus opera monumentalitása jellemzi a mű bizonyos részleteit. Most is megismétlődik az, ami a *Dózsa György* bemutatójakor: néhány szakavatott zenészt kivéve nem értik meg a darab jelentőségét. A hivatalos körök ellen-szenvvel viseltetnek a darab iránt, amely még a *Dózsa*-nál is súlyosabb bírálata a kiegyezésnek. A tragédia alap gondolata az, hogy egy nemzet fejedelme,

7 in: Politikai Újdonságok 14. évf., 39. szám (1868. szeptember 23.), 471.

8 NÉMETH: *Erkel*, 171.

uralkodója csak a nép akaratával összhangban, a nemzet érdekét az önnön érdekei ellenében is elsősorban szem előtt tartva méltó a vezetésre. Az ingadozás, hitszegés, az uralkodó önös érdekei mind olyan politikai buktatók, melyen már sok kényszeruralom elvérzett.

Az Erkel-életrajznak fontos fejezete az 1875-ben született Országos Magyar Királyi Zeneakadémiához kötődik, melynek első elnöke Liszt Ferenc, igazgatója Erkel Ferenc, titkára Ábrányi Kornél, tanára Volkmann Róbert. Ábrányi szerint Erkel „a kölcsönös bizalom vonzó erejével igazgatott. [...] Emellett igaz magyar nemzeti szellemet tudott önteni az intézet életébe.”⁹ Minden erejével küzdött az egyre növekvő német befolyás ellen.

Operával a Nemzeti Színház színpadán utoljára 1880-ban jelentkezik, a *Névtelen hősökkel*. Benne 1848 tér vissza, mint téma, mint atmoszféra, mint élete végéig eleven eszménykép. Hősei a szabadságharc honvédjei. Verdihez hasonlóan élete végén talál rá legderűsebb hangvételére.

1884-ben megnyitja kapuit a Magyar Királyi Operaház, amelynek ünnepélyes nyitó előadásán Erkel Ferenc a *Hunyadi-nyitányt*, Sándor fia a *Bánk bán* első felvonását és a *Lohengrin* egy részletét vezényli. A megnyitóra kért *István király* című opera nem készül el, csak később hangzik el, de ez már elsősorban Gyula fia munkája. Operaházunk mindmáig híven őrzi az Erkel-hagyományokat.

1886-ban meghal a jó barát, Liszt Ferenc, ami után Erkel is sorra lemond tisztségeiről. 1888-ban, karmesteri működésének ötvenesztendős jubileumán Jókai az ünnepi szónok:

*„A fenségestől kezdve a népiesig, a paloták komoly méltóságától, a tragikum gyászáig, a puszták méla ábrándozásáig, mindent feltalálunk Erkel dalművében, ami magyar, ami a mienk. [...] Két világrészt meghódíthatta volna, de ő nem akart másnak alkotni, mint a nemzetnek, nem akart más által megérettetni, mint a magyar által.”*¹⁰

1893. június 15-én halt meg. Nagy gyászpompával temették el. A Kerepesi temetőben nyugszik.

Ismertetőmet végezetül László Zsigmond gondolataival szeretném összefoglalni:

9 i. m., 187.

10 i. m., 212.

„Erkel Ferenc a magyar kultúra nagy hitelezői közé tartozik: nagy a tartozásunk vele szemben. Bárhonnan indult is el műve, ha nem jutott is, nem juthatott el a magyar zene legmélyebb forrásrétegéig, zenéjét a magáénak, magyarnak és életérzését felemelőnek, nemesnek és gyönyörködtetőnek érzi népünk. Szélesebben, mélyebben kell feltárnunk a benne rejlő hagyatékot, ezt a minden ízében haladó hagyományt és szélesebben, mélyebben kell belevinnünk a magyar nép tudatába, szívébe, szeretetébe.”¹¹

Irodalom:

- ÁBRÁNYI, K.: *Erkel Ferenc élete és működése. Kulturtörténelmi korrajz*, Schunda V. József zenemű-kereskedő és kiadó, Budapest, 1895.
- GÁRDONYI, G.: *Apróságok Erkel életéből*, in: Fabó, B. (szerk.): *Erkel Ferenc emlékkönyv*, Budapest, Pátria, 1910, 209–214.
- MAJOR, E.: *Erkel Ferenc műveinek jegyzéke. Második bibliográfiai kísérlet*, in: Bónis, F. (szerk.): *Magyar zenetörténelmi tanulmányok. I. kötet: Írások Erkel Ferencről és a magyar zene korábbi századairól*, Budapest, Zeneműkiadó, 1968, 11–43.
- NÉMETH, A.: *Erkel*, Budapest, Gondolat, 1979.
- NÉMETH, A.: *Erkel Ferenc életének krónikája*, Budapest, Zeneműkiadó, 1973.
- LÁSZLÓ, Zs.: *Erkel élete képekben*, 3. kiadás, Budapest, Zeneműkiadó, 1961.

¹¹ LÁSZLÓ: *Erkel élete képekben*, 56.



Gonda S. László:

AZ EDINBURGHI MISSZIÓI VILÁGKONFERENCIA ÖRÖKSÉGE MA MAGYARORSZÁGON*

Az Edinburghi Egyetem teológiai fakultásának, a New College-nak az épületében, a díszteremben (Assembly Hall) rendezték meg 1910 júniusában az első Missziói Világkonferenciát. Közismert tény, hogy a magyar egyházak nem képviseltették magukat hivatalosan ezen a később történelmi jelentőségűnek bizonyult eseményen. Azt azonban gyakran emlegetjük, hogy egyedüli magyarként, Kovács J. István református lelkész mégis részt vett a konferencián, a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap tudósítójaként. Kevesebbet esik szó egy másik magyar résztvevőről, Melle Ottó metodista lelkészről, az Ausztria–Magyarországi Kerület szuperintendenséről, aki az amerikai gyökerű Európai Kontinentális Metodista Missziói Társaság hivatalos delegátusaként volt jelen a rendezvényen, aztán *Útiképek Angliából és Skóciából* címmel be is számolt tapasztalatairól a *Békeharang* című lap egymást követő öt számában.¹

A magyar távollét okait sokan és sokféleképpen elemezték már. Kovács, a konferenciáról írt tudósításában így fogalmaz:

„Kérdezték tőlem skót ismerőseim, meg mások is, hogy magyar küldött vagyok. Röstellkedve kellett megmondanom, hogy magyar kiküldött egyáltalán nincs, mert külmisszióról még alig lehet beszélni nálunk. Mentetettem magunkat, hogy sokat kell

* Tisztelettel ajánlom ezt az írást a 65. születésnapját ünneplő Gaál Botond professzor úrnak, az edinburghi New College alumnusának, mely intézmény dísztermében rendezték a Missziói Világkonferenciát 1910-ben, majd egy évszázaddal később, 2010-ben is.

1 MELLE: *Útiképek Angliából és Skóciából I–V.*

áldoznunk a társországainkba szakadt szegényebb sorsú hitrokonnainkra, tenger sokba kerülnek iskoláink, hogy a több százados küzdelmekben majd mindenünket elszedték. De szívem mélyén érzem én magam is, hogy mindez még nem elegendő mentség arra, hogy négy millió magyar protestáns teljesen kivonja magát a világ evangélizálásának nagy, krisztusi parancsa alól. Ha a félmilliónyinnál alig erősebb francia protestánsoknak tíz kiküldötte lehet...”²

Melle is hasonló hangot ütött meg, amikor így fogalmazott:

„Amint néztem a követek listáját, igen elszomorító, hogy szeretett Magyarországunkból nem volt közöttük a missziói munka képviselője. Pedig minden más ország elküldte fiait: Finnország, Norvégia, Svédország, Dánia, Hollandia, Franciaország, Németország, Svájc. Magyarország, ahol több mint négy millió protestáns él, hiányzott. Ugyan én is képviselő voltam, Magyarországból is jöttem, csakhogy nem magyar társulat, hanem egyik amerikai püspöki metodista missziói társaság küldött ki. Vajjon messze van-e az idő, midőn a mi országunkban is új élet költözik a holt csontokba? Tényleg nincsen ott még elegendő lelki élet, ahol oly kevés a missziói érdeklődés és munka. Álljunk meg itt egy kissé és kérjük meg a mi hűséges Istenünket, hogy támasszon mielőbb hazánkban lelkes és hatalmas ébredést”³

A magyar egyházi küldöttek távollétének volt egy nagyon prózai, technikai oka is. Szintén köztudott, hogy a konferencia 1215 hivatalos delegátusa nem egyházakat, hanem missziói társaságokat képviselt. A delegálás feltételül a szervezők igen gyakorlatias – és a korszakra jellemző – kritériumot szabtak: azok a társaságok képviseltethették magukat, amelyek az 1910-et megelőző négy évben legalább 250.000 koronának megfelelő összeget fordítottak ún. külmisszióra (tehát a nem-nyugati világban folytatott missziói tevékenységre). Magyarországon ekkor már megalakult a Magyar Evangéliumi Keresztyén Missziói Szövetség (1903) és a Magyarhoni Ágostai Hitvallású Evangélikus Missziói Egyesület (MAHEM, 1909), valamint működtek a misszió ügyét többé-kevésbé informálisan támogató körök (pl. Magyar

2 KOVÁCS: *Az edinburgh-i világmissziói konferencia I*, 279.

3 MELLE: *Útiképek Angliából és Skóciából I*, 38.

Evangéliumi Keresztyén Nőegylet Misszió Bizottsága, 1907), ám ezek költségvetése messze távol állt az Edinburghban megállapított kvótától. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a magyarországi missziói körök, ha akartak volna, sem tudtak volna küldötteket delegálni a konferenciára, mert egyszerűen nem voltak elég „gazdagok” hozzá.

A dolog persze ennél sokkal bonyolultabb. Ahogy Kovács és Melle szavai-ból is látszik, mindketten érezték és érzékeltették, hogy a technikai okokkal nem lehet kellően megmagyarázni az akkor még büszkén emlegetett négy-millió magyar protestantizmus távolmaradását a történelmi eseménytől.

Mielőtt a magyar protestantizmus távollétének okait közelebbről megvizsgálánk, érdemes felvetni a kérdést, hogy a kortársak vajon mennyire érezhették át az Edinburghi Világkonferencia súlyát. Nem jelentéktelen kérdés ez, hiszen manapság is hajlamosak vagyunk a magyar protestantizmus történelmi mulasztásaként felróni, hogy a konferenciát nem kezelte súlyának megfelelően, s a korabeli magyar protestantizmus belső spirituális elesettségének csalhatatlan jeleként utalni a távolmaradásra.

Mielőtt azonban sietnénk pálcát törni az előttünk járók fölött, érdemes rögzítenünk néhány kevesebbet hangsúlyozott tény⁴. Fontos egyrészt látnunk, hogy az 1910-es edinburghi konferencia nem az első nemzetközi missziói konferencia volt. Tetszetős, ám durva leegyszerűsítés arról beszélni, hogy a William Carey által megálmodott Missziói Világkonferencia minden előzmény nélkül, egy-két hősiés történelmi alak – mint John R. Mott – munkássága nyomán, a semmiből jött volna létre. Nyilván nem így volt. Edinburgh közvetlen előzményének számít a Londonban, 1888-ban megtartott Centenárium Missziói Konferencia és az 1900-ban tartott New York-i Ökumenikus Missziói Konferencia (melynek nevében először használták széles körben az „ökumenikus” szót a fogalom mai, modern értelmében). Első megközelítésben az edinburghi konferenciát sem szánták másnak, mint az angolszász missziói társaságok következő, mintegy tízévenként megrendezett nemzetközi konferenciájának. A kortárs külső szemlélő az előkészületek alapján a konferenciát tisztán angolszász belügyként is láthatta, amelyen majd a missziói társaságok egyeztetik munkájuk stratégiáját. Az edinburghi konferencia részben azzal vált nagyobb jelentőségűvé előzményeinél, hogy a szervezők meghívták az ún. „kontinentális” – tehát a skandináv, a holland, a német, a francia stb. – missziói szervezeteket is, hogy ne csak megfigyelőként, hanem teljes jogú tagként vegyenek részt az eseményen. A meghívás

4 A Missziói Világkonferencia lefolyásához és mai értékeléséhez lásd STANLEY: *The World Missionary Conference*.

azonban nem egyházaknak szólt, hanem aktív missziói társaságoknak, mégpedig az említett költségvetési kvóta alkalmazásával. A magyar protestáns körök tehát érezhették úgy, hogy az edinburghi konferencia egyszerűen nem nekik szól.

Egy másik szempont, amiről érdemes szólnunk, a konferencia ökumenikus jelentőségéhez kapcsolódik. Ma konszenzus van azzal kapcsolatban, amit Kenneth Scott Latourette úgy fogalmazott meg, hogy „Edinburgh 1910 nagy jelentőségű pont („landmark”) az Egyház történetében”⁵, mégpedig annak ökumenikus jelentősége miatt. Érdemes azonban felidézni, hogy miben is nyilvánult meg a korban Edinburgh ökumenikus jellege. Ha a résztvevők felekezeti összetételét tekintjük, akkor – talán meglepő módon – azt tapasztaljuk, hogy Edinburgh tisztán protestáns konferencia volt. Evangélikus, metodista, baptista, református és ezek kombinációit jelentő felekezetközi missziói társaságok voltak jelen nagy többségben a konferencián. A korabeli angolszász – különösen brit – kontextusban azonban nagy jelentőségre tett szert egy, a korábbi konferenciákhoz képest új elem, ez pedig az anglikán egyházhoz kötődő missziói társaságok hivatalos jelenléte volt. Bár mai szemmel ez szinte természetesnek tűnik, a korban ez nagy jelentőségű áttörésnek minősült, különösen úgy, hogy Randall Davidson canterburyi érsek személyesen is részt vett a konferencia megnyitó ünnepségén (– száz évvel később, 2010-ben az ugandai származású yorki érsek, John Sentanu tartotta a prédikációt⁶). A római katolikus egyház nem küldött delegátust a konferenciára, és az ortodox egyház sem képviseltette magát (bár a legújabb kutatások szerint egy ortodox felekezetű résztvevő volt a delegátusok között, de ő is egy protestáns missziói társaságot képviselt). A konferencia ökumenikus fordulópontértékű jelentőségét inkább abban ragadhatjuk meg, hogy a konferencia 8. bizottságának javaslatára – a hivatalos álláspont szerint nem tervezett módon – felállt egy „Folytatólagos Bizottságnak” nevezhető testület, mely később létrehívta azt a Nemzetközi Missziói Tanácsot (IMC: Lake Mohonk, 1921), mely valóban a későbbi ökumenikus világszervezetek közvetlen előképének és előzményének tekinthető. Mindezt azonban a konferencia kortársai nem láthatták előre. Magyar perspektívából nézve – amelyben a protestáns–anglikán kapcsolatokban elért áttörés aligha bírt túl nagy jelentőséggel – a konferencia egyáltalán nem tűnhetett a felekezetközi kapcsolatok szempontjából átütő jelentőségűnek.

5 LATOURETTE: *Ecumenical Bearings*, 355.

6 A 2010 júniusában tartott centenáriumi emlékkonferencia anyaga megtalálható: www.edinburgh2010.org

A harmadik szempont, melyet mérlegelnünk kell, amikor arra keressük a választ, hogy hogyan láthatták a konferenciát a kor Magyarorszájáról, a misszió értelmezésének kérdésében ragadható meg. Elterjedt ugyanis az a nézet, hogy a pesti Skót Misszió és a pesti Németajkú Református Leányegyházközösség köreihez kötődő missziói ébredési impulzusok hatásának kibontakozása előtt a Magyar Református Egyházban a missziói gondolat nem, vagy alig volt jelen.⁷ Ezzel szemben a korabeli dokumentumok azt bizonyítják, hogy a Magyar Református Egyházban a misszió gondolata teljes természetességgel jelen volt, és azt az egyházi szolgálat természetes elemeként értelmezték. Az Egyetemes Konvent üléseiről készült jegyzőkönyvek – sok más mellett – jól példázzák, hogy a misszió ügyének tárgyalása természetes része volt az egyházi élet mindennapjainak. Az évről évre hosszasan tárgyalt *Missziói jelentések* aktív és kiterjedt missziói életről tanúskodnak egyházunkban a 19. és 20. század fordulóján is. Bár a missziói jelentések nem szolgálnak teológiai definícióval a misszió fogalmát illetően, a jelentésekből jól kirajzolódnak a korabeli „hivatalos” misszió-értelmezés kontúrjai. A misszióknak eszerint négyes célkitűzése van: 1.) spirituális, 2.) konfesszionális–egyházi, 3.) kulturális, 4.) nemzeti elemek kapcsolódnak össze a misszió fogalmában. Az 1900-as év missziói jelentése így fogalmaz: „A missziók felállításának és fenntartásának áldásai egyre inkább megmutatkoznak a tagok vallási és erkölcsi életében, és nemzeti öntudatuk ébredésében.”⁸ Egy évvel később ezt olvassuk: „A [Missziói Jelentések] évről-évre a misszió intézményének erősödéséről számolnak be, mely hitvallásos, nemzeti és egyetemes kulturális érdekeket szolgál [...] ez a munka az elveszettek megkeresését és visszahozatalát célozza és az ostromlottak megmentését és megvédelmezését.”⁹

A misszióra tehát a Edinburghi Missziói Világkonferencia előkészületeinek idején a Magyar Református Egyházban úgy tekintettek, mint a valamiért nem tömbben élő és ezért sokféle fenyegetésnek kitétt magyar reformátusok gondozásának feladatára, akiknek egyaránt kell erősíteni hitéletüket, református konfesszionális identitásukat és az egyházhoz való tartozásuk tudatát, el kellett őket látni a kulturális javakkal (iskola, olvasóköri stb.) és erősíteni kell a magyar nemzethez való tartozásuk tudatát is. Dégenfeld József gróf elnök és Szabó János titkár, a konventi Missziói Bizottság nevében 1900-ban az egyházmegyei missziói bizottságok felállítását célzó indítványuk indoklásában így fogalmaznak: „a missziói bizottságok egyik legfontosabb feladata

7 Ennek az álláspontnak a kifejtéséhez lásd KOOL: *Az Úr csodásan működik I–III.*

8 *A Magyar Református Egyház Egyetemes Konventje Jegyzőkönyve* [1900], 89–90.

9 *A Magyar Református Egyház Egyetemes Konventje Jegyzőkönyve* [1901], 106.

a szórványok vallásos gondozása és azok erkölcsi és anyagi támogatása kell, hogy legyen".¹⁰ A missziót tehát a magyar református diaszpóra gondozásával azonosították. Célcsoportja alapesetben nem lépett túl a szórványban élő magyar reformátusság keretein, bár olvashatunk olyan esetekről, ahol kísérlet történt a nem-magyar ajkú lakosság körében is a magyar reformátusság terjesztésére (ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy az 1881–1920 közötti konventi missziói jelentések nem tanúskodnak semmiféle szisztematikus „magyarizációs” törekvésről).¹¹ Az élénk táruló képet kétféleképpen is értelmezhetjük: mondhatjuk, hogy a magyar református misszió-értelmezés a korban szüklátóköri konfesszionalista és nacionalista volt, s az evangélium terjesztése helyett nemzeti és egyházi érdekek szolgálatának leírására használta a 'misszió'-t. Ebben az értelemben tehát könnyen kimondható az ítélet: amit a magyar reformátusság a korban hivatalosan 'misszió'-nak nevezett, az nem volt evangéliumi értelemben vett misszió: Jákób hangja – Ézsau keze.

A kérdést azonban más irányból is megközelíthetjük. Nem lehet-e inkább azt mondani, hogy a spirituális, konfesszionális, kulturális és nemzeti elemek sajátos összekapcsolása a misszió értelmezésében egy legitim magyar református kontextuális missziófogalom felé mutatnak, melynek kulcsa a diaszpóra koncepciójában ragadható meg? Nem lehetséges-e, hogy a századforduló teológiailag alig reflektált misszió-értelmezésétől az 1931-es Missziói Szabályrendeletig, az 1933/III. Missziói Törvényig és majd Makkai Sándor misszió-értelmezéséig húzódó vonalra szabad nem mint magyar református missziói devianciára, hanem egy organikusan kibontakozó, sajátos kontextualizációs kísérletre tekintenünk?

Akárhogyan is foglalunk állást, mindenképp rögzíthetjük, hogy a magyar reformátusság a Világkonferencia idején rendelkezett önálló missziói tudatossággal, mely azonban gyökeresen és alapvetően eltért az Edinburghban domináns missziói szemlélettől, melynek középpontjában az angolszász evangelikalizmus evangelizációs misszió-értelmezése állt. Nem arról volt tehát szó, hogy hiányzó missziói tudatosság választotta el a magyar reformátusságot Edinburghtól, hanem úgy fogalmazhatunk, hogy a magyar reformátusság és Edinburgh más és más misszió paradigmával dolgozott a konferencia idején.

Magyar szemszögből nézve tehát Edinburgh elsősorban az angolszász és a nyugati missziói társaságok belügye volt, melynek ökumenikus jelentő-

10 *A Magyar Református Egyház Egyetemes Konventje Jegyzőkönyve* [1900], 90.

11 Szalay József 1901-ben benyújtott, szerb és román református egyházak alapítására vonatkozó – elutasított – indítványának elemzésére itt nem térhetünk ki.

sége nem volt a korban feltűnő, és melynek misszió-értelmezése nem esett egybe a kor hivatalos magyar református missziói gondolkodásával. E három ok éppen elegendő lehetett volna, hogy a konferencia észrevétlenül és visszhangtalanul múltjon el. Mégsem így történt. Ebben az összefüggésben Kovács J. István és Melle Ottó jelenléte éppen azt példázza, hogy a magyar protestantizmus együtt tudott mozogni a kor jelentős egyházi fejleményeivel és azokat – így az Edinburghi Missziói Világkonferenciát is – a súlyának megfelelően tudta kezelni. Az, hogy Melle Ottó öt, Kovács J. István pedig hét részes cikksorozatban számolt be a konferenciáról, ráadásul az utóbbi az ország talán legjelentősebb protestáns periodikájában, a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapban*, mely aztán különlenyomatban is megjelent¹², épp arról tanúskodnak, hogy a kor Magyarországon Edinburgh recepciója meglepően erős és széleskörű volt.

Az Edinburghi Missziói Világkonferencia magyarországi hatását nehéz bemérni. Tény, hogy John R. Mott magyarországi látogatásai, különösen is a nagy érdeklődést kiváltó 1909-es körútja, melyről Makkai Sándor, ifj. Révész Imre vagy Ravasz László mint számukra fontos eseményről emlékezik meg, hozzájárult ahhoz, hogy figyelem irányuljon a konferenciára. Azt nem mondhatjuk, hogy Edinburgh 1910 megváltoztatta volna a magyar protestáns – ezen belül a református – missziói gondolkodást. Annak azonban tanúi lehetünk, hogy a Skót Misszió, a Németajkú Református Leányegyház, a KIE és más katalizátorok közreműködésével¹³ az 1910-es évektől egy lassú paradigmaváltás kezdődik el a Magyar Református Egyházban a misszió értelmezése terén. Szabó Aladár, Forgács Gyula és később Victor János¹⁴ és Makkai Sándor¹⁵ munkássága nyomán, ha más és más hangsúlyokkal is, egyre inkább megjelennek az Edinburghban meghatározó evangélikál-pietisztikus – hazai szóhasználat: „ébredési” – elemek a misszió honi felfogásában is, csakúgy, mint a korábban valóban szinte teljesen hiányzó „külmissziói” vagy „világmissziói” tudatosság. Ennek jelei megmutatkoznak már a következő évek konventi misszió jelentéseiben is, mely például 1916-ban már a misszió egyik céljaként az „*isteni kegyelem és az anyaszentegyház áldásainak melegsége*”¹⁶ terjesztését tűzi ki a diaszpórában élők között. Jól látható a

12 MELLE: *Útiképek Angliából és Skóciából I–V*; KOVÁCS: *Az edinburgh-i világmissziói konferencia I–VII*, ez utóbbi különnyomatként is megjelent azonos cím alatt: Budapest, Magyar Külmissziói Szövetség, 1910.

13 vö. KOVÁCS: *Mission to the Jews in Budapest*.

14 vö. GAÁL: *A kezdeményező egyház*.

15 vö. FEKETE: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*.

16 *A Magyar Református Egyház Egyetemes Konventje Jegyzőkönyve* [1916], 200.

spirituális elem előtérbe kerülése a megfogalmazásban. Az 1931-es missziói szabályrendelet¹⁷ aztán már egyenesen így fogalmaz: „A missziói munka két része: a belmisszió és a külmisszió kölcsönösen feltételezik, erősítik és táplálják egymást, azért az egyházban mindkettőnek a végzésére feltétlenül szükség van” (2 §)¹⁸, és hosszasan kitér például az evangelizáció értelmezésére is (4. §).¹⁹ Mindezt azonban úgy teszi, hogy nem szakít a korábban sajátosan kialakult magyar református – nevezzük így – kontextuális misszió-fogalommal, hiszen a Missziói Szabályrendelet és a két évvel később megszületett Missziói Törvény (1933/III tv.) szintén a diaszpóra-szolgálat összefüggésében értelmezi a missziót. Inkább azt látjuk, hogy egy, ha nem is mindig tudatos, de genuin kontextualizációs folyamat eredményeképpen úgy ment végbe paradigmaváltás a Magyar Református Egyház missziói fogalmiságában, hogy az mindvégig organikus kapcsolatban maradt a sajátosan kialakult magyar református misszió-értelmezéssel.

Száz év alatt hatalmas változás ment végbe mind a világegyház életében, mind pedig a misszió teológia értelmezésében. Mára a klasszikus ekklézio-centrikus és a szűkkörűen az egyén üdvösségét és kegyességét szolgáló ébredési-evangelikál misszióértelmezések tarthatatlansága egészen nyilvánvalóvá vált.²⁰ A *missio Dei* összefüggésében az egyház küldetése nem kevesebb, mint az, hogy az isteni misszió kiváltságos instrumentuma legyen, létezésével és aktivitásával egy átfogó, holisztikus missziói felfogás mentén.

A 2010-es centenáriumi Edinburghi Missziói Világkonferencia és a hozzá kapcsolódó események lehetőséget biztosítanak világszerte egyfajta missziói leltárkészítésre és annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy mennyiben is tölti be az Egyház – és annak részeként a magyar protestantizmus – Isten mindent átfogó missziójában a saját küldetését. Kérdés, hogy ahogy elődeink száz évvel ezelőtt együtt tudtak mozdulni a világegyházzal és fokozatosan tudták integrálni annak eredményeit egy sajátos kortárs magyar református kontextuális missziófogalomba, úgy mi most, száz évvel később, és tizenöt évvel a jelentős, ám sok sebből vérző Missziói Törvény (1995/II.tv.) elfogadása után, készek vagyunk-e feldolgozni Edinburgh 2010 eredményeit. És vajon készek vagyunk-e követni nemrég elhunyt professzorunk, Bütösi János nyomdokait, aki a *missio Dei* és az egyház viszonyát vizsgálva merészen így

17 A szabályrendelet szövegét közli KOOL: *Az Úr csodásan működik II*, 396–411.

18 i. m., 396.

19 uo.

20 A témához részletesebben lásd BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiai értelmezésében*.

fogalmaz: „Ha az egyház [...] struktúrája olyan, hogy megakadályozza a világnak nyújtható releváns szolgálat lehetőségét, akkor az ilyen struktúrát eretneknek kell minősíteni”²¹

Láttuk, hogy eleinknek 21 évre volt szükségük Edinburgh 1910 után, hogy levonják Edinburgh következményeit és integrálják azt az egyházi élet gyakorlatába. Kérdés, hogy nekünk, a 21. század elején van-e ennyi időnk. De nem is az idő sürget elsősorban, hanem az a hitvallás, amelyet szintén Bütösi János prédikációiban gyakran így fogalmazott meg: „A misszió a Szentháromság Isten szenvedélye.”

21 BÜTÖSI: *Missziológia mint teológiai tudomány*, 228.

Irodalom:

- BOSCH, D. J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiai értelmezésében*, Budapest, Harmat –PMTI, 2005.
- BÜTÖSI, J.: *Missziológia mint teológiai tudomány*, 2. kiadás, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1999.
- FEKETE, K.: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1997.
- GAÁL, S.: *A kezdeményező egyház*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2006.
- KOOL, A.-M.: *Az Úr csodásan működik. I–III. kötet*, 3. kiadás, Budapest, PMTI – Harmat, 2000.
- KOVÁCS, Á.: *The History of the Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and its Impact on the Reformed Church in Hungary 1841–1914*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2006.
- KOVÁCS, I.: *Az edinburgh-i világmisziói konferencia I.*, in: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 53/26 (1911), 279kk.
- KOVÁCS, J. I.: *Az edinburgh-i világmisziói konferencia*, Budapest, Magyar Külmisziói Szövetség, 1910.
- LATOURETTE, K. S.: *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, in Rouse, R. – Neill, S. C. (ed.): *History of the Ecumenical Movement 1517–1948*, Philadelphia, The Westminster Press, 1967, 353–402.
- MELLE, O.: *Útiképek Angliából és Skóciából I–V*, in: *Békeharang* I/8 (1910), 29–31; I/9 (1910), 34–35; I/10 (1910), 38–39; I/11 (1910), 42–43; I/12 (1910), 46–47.
- STANLEY, B.: *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, Grand Rapids – Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

Győri L. János:

A DEBRECENI REFORMÁTUS KOLLÉGIUM
ÉVSZÁZADOS PARTIKULÁRIS KAPCSOLATAI
– KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A SZIKSZÓI ISKOLÁRA
Gondolatok Dankó Imre kéziratos Adattára kapcsán*

A Debreceni Református Kollégium fennállásának 450. évfordulója tiszteletére 1988-ban megjelentetett jubileumi kiadványba Dankó Imre írt tanulmányt az intézmény partikuláiról,¹ a kérdés gazdaságtörténeti vonatkozásait pedig a közelmúltban Rácz István dolgozta fel.² Munkájához Dankó Imre több mint 200 lapos Adattárat is készített, amely terjedelmi okok miatt nem jelenhetett meg. A kézirat röviddel ezelőtt a Kollégium Levéltárába került, s ma már kutatható.³ Az alábbiakban ennek az Adattárnak a tanulságait igyekszem összegezni, különös tekintettel arra, hogy a partikuláris kapcsolatokat az évszázados folyamán milyen tényezők befolyásolták.

Dankó Imre Adattára 584 debreceni partikulát mutat be vázlatosan, kiemelve az anyakollégiummal való kapcsolatuk jellegzetes vonásait. Ez a szám feltűnően nagyobb, mint a téma korábbi kutatói által rögzített adatok. Barcsa János és Nagy Sándor évtizedekkel korábban még csak mintegy 250 partikulával számolt.⁴ A különbség abból adódik, hogy Dankó Imre sokkal tágabban értelmezi a partikula fogalmát, mint elődei. Míg náluk az a vidéki iskola számít partikulának, amely egy bizonyos időszakban rendszeresen kapott rektort vagy praeceptort az anyaiskolától, s ez által a két intézmény szervezeti

* Készült az OTKA K73139 sz. pályázatának támogatásával.

1 DANKÓ: *A Kollégium partikularendszere*.

2 RÁ CZ: *Az ország iskolája*. A debreceni partikulákkal kapcsolatos dokumentumokat is közöl az alábbi kiadvány: RÁ CZ: *Debreceni deák*.

3 TITREL, I. 8. d. „Dankó Imre”

4 BARCSA: *A Debreceni Kollégium és partikulái*, 4.7; NAGY: *A Debreceni Református Kollégium*, 307–327.

rendjében és tanítási gyakorlatában jól kimutatható párhuzamok figyelhetők meg, addig Dankó a partikulák két típusáról beszél. A közvetlen partikuláris kapcsolatnak az anyaiskola nyilvántartásaiban (diáknévsorok, kibocsátási jegyzőkönyvek, tanítói díjlevelek jegyzéke) is nyoma van (Barcsa János és Nagy Sándor csak ezeket tekintette partikuláknak), a közvetett kapcsolatokat viszont jellegükből következően nem is tarthatta számon az anyaiskola.⁵ Ez utóbbi akkor érvényesült, amikor egy-egy jelentősebb partikula csonkaakadémiaiá vá növekedve (mint Debrecen esetében Kiskunhalas vagy Nagykőrös) maga is a környékbeli kisiskolák anyaiskolájává vált, oda rektorokat és/vagy praeceptorokat bocsátott ki, akik közvetve debreceni szellemiséget képviseltek. Közvetett kapcsolatról beszélhetünk akkor is, ha a rektor Debrecenben tanult, de közben máshol is végzett már szolgálatot. Kicsiny gyülekezetek gyakran nem is tartottak külön rektort, hanem az oktatást is a lelkész végezte, s így ő közvetítette ugyanazt a szellemiséget, mint máshol a rektor.

A Dankó-féle Adattár egyik tanulsága éppen az, hogy a partikula fogalma oktatás- neveléstörténeti irodalmunkban még mindig nincs megnyugtatóan tisztázva. Ezt a bizonytalanságot leginkább a partikuláris viszonyok minőségének árnyalásával, a különböző iskolatípusok modellezésével⁶ lehetne feloldani. Ehhez viszont számos további helyi dokumentum feltárásán alapuló rész kutatásra van szükség. A Dankó-féle Adattár összeállítása óta eltelt két évtizedben ez a munka jelentős mértékben előrehaladt: egyházlátogatási jegyzőkönyvek, rektori díjlevelek, diáknévsorok, lelkészek és rektorok adatait rögzítő katalógusok megjelenése jelzi e változást.⁷ Egyetlen konkrét debreceni vonatkozású példát kiemelve, Báthori Gábor dunamelléki püspök 1817-es baranyai vizitációjának közelmúltban megjelent jegyzőkönyvéből kiderül, hogy ezen a vidéken a jelzett évben több olyan településen is debreceni rektor tevékenykedett (Rétfalu, Bellye, Várdaróc), amelyeket Dankó Imre igen tág partikula-definíción alapuló Adattára sem ismer.⁸ Dankó Imre

5 DANKÓ: *A Kollégium partikularendszere*, 783.

6 A sárospataki partikulák típusainak meghatározására már történt kísérlet a szakirodalomban, lásd UGRAI: *Iskolázás a polgárosodás hajnalán*, 76–82.

7 Itt csak a legfontosabb idetartozó kiadványokra utalunk: HÖRCSIK: *A Sárospataki Református Kollégium diákjai*; DIENES: *Református iskolák Felső-Magyarországon*; uő: *Református egyházlátogatási jegyzőkönyvek*; uő: *A sárospataki Református Kollégium partikulái*; SZABADI: *Bereg, Ugocsa és Közép-Szolnok egyházlátogatási jegyzőkönyvei*; KERESZTES–HAMARKAY: *Két püspöki vizitáció*; SZABADI: *A Szatmári egyházmegye egyházlátogatási jegyzőkönyvei*; KÖBLÖS–KRÁNITZ: *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai*.

8 KERESZTES–HAMARKAY: *Két püspöki vizitáció*, 41–42.97–98.115–116.

fogalomhasználata szerint közvetett partikuláris kapcsolatról lehet szó ezekben az esetekben. A rétfalusi rektorról például feljegyzi a jegyzőkönyv, hogy

*„tanúlt a Debreczeni Collegiumban. Ebben az Ekklesiában tölti most a harmadik esztendő, ez előtt szolgált az Újj vidéki Ekklesiában.”*⁹

Azaz nem közvetlenül Debrecenből érkezett ide, hanem közben más szolgálati helye is volt már. Talán olyan rektorról van szó, aki élethivatásként végezte e tevékenységet, és az anyaiskola csak az első szolgálati helyéig követte a pályáját. A kollégiumi nyilvántartások hiányosságainak természetesen más oka is lehet. A rektorul és praeceptorul kibocsátottak debreceni jegyzékében az 1813-as évnél a senior tollából az alábbi megjegyzést találjuk:

*„Tapasztalódván, hogy sokan a designatus Rectorok közül mi-nek utána confirmálódnak és neveket is be írják, szándékjokat tsekély okokra nézve is meg változtatják, a nekik adott el vett beneficium helyett más után kapkodnak, és ebből sok rendetlenségek, zűrzavarok származnak: Ennek el kerülésére, legalább valamennyire való távoztatására azon régi rendelést meg újítja a T. Professoratus, hogy aki ennekutána... confirmálódik és nevét be írja ebbe a Diariumba, Rectoriáját meg akarja változtatni, elébb egy aranyat... tartozzon a Teca Cassájába fizetni.”*¹⁰

A bejegyzés alapján kérdésessé válik, hogy a szóban forgó változásokat, amelyek elég gyakoriak lehettek, utólag vajon következetesen bejegyezték-e a kollégiumi nyilvántartásokba. Úgy tűnik, hogy a kibocsátott rektoroknak a gyakorlatban sokkal nagyobb szabadságuk volt a helyváltoztatást illetően, mint ahogy azt feltételeznénk, s ezzel a tényezővel a kutatás eddig nem nézett szembe.

Az elmondottak alapján nemcsak a partikula fogalma válik bizonytalan-ná, hanem az is kérdéses, hogy beszélhetünk-e egyáltalán partikularendszerről, valóban rendszerszerűen működött-e a kora újkori hazai református oktatás? Dankó Imre Adattárát tanulmányozva úgy tűnik, hogy számos

9 i. m., 41.

10 TIREL, II. 1. f. 1. 262.

rendszeres elem volt a partikulák működésében, de legalább ugyanannyi esetlegesség is jellemezte.

Az Adattár tanulságai szerint a Debreceni Kollégium partikuláris kapcsolatainak évszázados működését bizonyos történelmi kényszerek (pl. más anyaiskolák működésének időszakos szünetelése) és az adott település földrajzi elhelyezkedése mellett leginkább személyes kapcsolatok és az olykor még a fenntartó szándékát is keresztező patrónusi akarat befolyásolták.

A történelmi kényszerek partikuláris viszonyokat alakító erejére Várad 1660-os pusztulása, s az ottani református iskola Debrecenbe települése a legszebb példa, hiszen ezzel Várad partikulái is nagyjából Debrecenhez kerültek.¹¹ A másik közismert történelmi kényszer a sárospataki¹² és a pápai kollégium üldöztetése¹³ a 17–18. század fordulóján. Utóbbi 18. század eleji látványos térvesztésének, majd Adásztevelre bujdosásának (1752–1781) következménye volt, hogy a 18. században a Dunántúlon a másik két nagy kollégiumnak jelentékeny partikuláris kapcsolatai épültek ki. A történelmi kényszerek mellett az adott partikula földrajzi fekvése, azaz az anyaiskolától való távolsága és megközelíthetősége játszott a legfontosabb szerepet. E szempont érvényesülése jól látszik Debrecen 18. századi dél-borsodi, abaúji, zempléni térnyerésében, majd Patak 18. század eleji talpra állása után az ottani kollégium szabolcsi, beregi, szatmári terjeszkedésében is. A debreceni partikulák földrajzi elhelyezkedését illetően az Adattár legfőbb tanulsága az, hogy „a 16–17. században a rektóriák-partikulák rendszere nem ismert országhatárokat.”¹⁴ Köztudomású, hogy a hódoltsági területek értelmiségi utánpótlását főként Debrecen és Sárospatak biztosította, amit a török sem akadályozott.¹⁵ Kecskemétre, Nagykőrösre mindkét kollégium szép számban küldött rektorokat. A partikulák földrajzi elhelyezkedésének igazából még az egyházkerületek határai sem szabtak gátat, jóllehet a két tiszai kerületben megvolt a törekvés, hogy saját anyakollégiumukból hívjanak rektort a gyülekezetek.¹⁶

11 MAKKAJ: *Debrecen iskolájából ország iskolája*, 43–65.

12 MAKKAJ: *A Kollégium története*, 80–86; SZENTIMREINÉ: *A sárospataki iskola nehéz évtizede*, 145–160.

13 TRÓCSÁNYI: *A szatmári békétől a Türelmi Rendeletig*, 45–86.

14 RÁ CZ: *Az ország iskolája*, 177.

15 SZAKÁLY: *Hódoltsági értelmiség*, 32–45.

16 DIENES: *Református iskolák Felső-Magyarországon*, 19.

Az Adattár az 584 debreceni partikulát nem kronológiai, hanem betűrendben ismerteti, így összeállítója csupán az egyes iskolák bemutatása kapcsán utal időbeli adatokra, évszámokra, egy-egy partikula keletkezésére vagy megszűnésére. Közvetlenül nem olvasható ki belőle például, hogy egy adott időszakban a Debreceni Kollégiumnak összesen vagy az ország valamelyik régiójában hány partikuláris iskolája működött. Erre különben még az azóta örvendetesen megélnékült rész kutatások mai állása szerint sem tudunk pontos választ adni. Arról nem is beszélve, hogy Dankó Imre fentebb jelzett igen tág partikula-fogalma miatt az Adattárban feltüntetett számos település iskolájával a Debreceni Kollégiumnak közvetlen érintkezése nem is mutatható ki, csupán közvetett szellemi hatásról beszélhetünk velük kapcsolatban. Jellemző viszont, s ez Dankó Imre partikula-fogalmának létjogosultságát támasztja alá, hogy „az időhatárokat egyetlen évtizedre szűkítve és kimondottan a Kollégium nyilvántartására támaszkodva – a lényegét illetően – hasonló szóródási kép tárul elénk”,¹⁷ mint az Adattárból. Rác István összesítése szerint 1771–1780 között 656 debreceni diák vállalt rektori szerepet 207 településen, összesen 28 vármegyében. Tevékenységük földrajzi súlypontjai azonosak a több évszázad adatain alapuló Adattár mutatóival. Eszerint Debrecen környékén (Bihar, Hajdúkerület) a debreceni rektorok működése szinte kizárólagos volt, a dunántúli megyék közül Komárom, Fejér és Veszprém állt az élen, de kimagasló volt a debreceni rektorok jelenléte Baranyában és Tolnában is.

Ezzel szemben a Tiszán inneni terület iskoláiban a közhiedelemmel elmentétben inkább szórványosnak nevezhető a debreceni rektorok ténykedése. Dankó Adattárában csupán néhány abaúji, gömöri, borsodi vagy zempléni partikulával kapcsolatban olvashatjuk, hogy a 18. század elején debreceni kapcsolataik megerősödtek (Aszaló, Nagykapos, Taktabáj, Tarcál, Tállya, Tokaj), vagy hogy esetenként Debrecenből is hoztak rektort (Abaújszántó, Felsővály, Gelej, Gönc, Liszka, Miskolc, Rimaszombat, Szerencs, Ungvár), más Tiszán inneni partikulákkal kapcsolatban pedig pusztán közvetett debreceni hatásról számol be az Adattár: Ároktő, Cigánd, Csiszér, Nagyida és Ónod. Mindössze három olyan Tiszán inneni partikuláról tudunk, amelyek a 19. századba átnyúlóan is rendszeresen Debrecenből hívtak rektort vagy praepceptort: ezek Poroszló, Mezőkeresztes és Szikszó.¹⁸ A két előbbire talán a

17 RÁCZ: *Az ország iskolája*, 176–177.

18 Minderről az 1799–1841 közötti tanítói díjlevelek jegyzéke tanúskodik: TtREL II. 1. f. 2.

földrajzi közelség a magyarázat (Dél-Hevesben, illetve Dél-Borsodban található), Szikszó helyzete összetettebb, amire később még visszatérünk.

Hogy a Sárospataki Kollégium Erdélybe bujdosása után (1672-től mintegy három évtized) sem vált a Tiszán inneni régióban Debrecen térnyerése nyomasztóvá, azt a számadatok is bizonyítják. Az Adattár tanulása szerint a Debreceni Kollégium egész története során Abaúj-Torna vármegyében 7, Borsodban 5, Gömörben 2, Ungban 9, Zemplénben szintén 9 iskolával került partikuláris kapcsolatba, azaz az egész Tiszán inneni területben összesen 32 olyan iskola volt, amelyben rövidebb-hosszabb ideig a debreceni szellem volt meghatározó, s ezeknek egy része is csupán közvetett kapcsolatban állt Debrecennel. Ezzel szemben a saját anyakollégiummal nem rendelkező Duna-melléken csak Pest megyében 33, Baranyában 20, Tolnában 14, a dunántúli Fejér megyében 15, Somogyban 10, Komáromban pedig 19 debreceni kötődésű iskoláról tud Dankó Imre.¹⁹ Ugyanakkor azt is hangsúlyoznunk kell, hogy a számok önmagukban nem fejeznek ki mindent a partikuláris kapcsolatok minőségéről. Feltűnő például, hogy Dankó Imre adatai szerint Debrecen a Kiskun kerületből története során mindössze 5 partikulával került kapcsolatba. Csakhogy ezek között olyan nagyjelentőségű intézmény is akadt, mint Kiskunhalas, amely a 18. században maga is bocsátott ki praeceptorokat, ami e vidéken Debrecen közvetett kapcsolatait erősítette. A Debreceni Kollégium 18. századi Tiszán inneni partikuláris kapcsolataiban is megfigyelhető, hogy az érintett települések többnyire gazdaságilag erős gömöri, abaúji, zempléni mezővárosok, amelyeknek a partikulák átlagánál fejlettebb, legalább középszintű iskolája volt.²⁰ Ezzel szemben a baranyai, veszprémi, tolnai partikulák többnyire falusi kisiskoláknak számítottak. Ha a számszerűség mellett a partikulák súlyát is figyelembe vesszük, Debrecen 18. századi Tiszán inneni térnyerése mégsem tekinthető annyira jelentéktelennek, mint ahogy első látásra tűnik.

Dankó Imre Adattárát tanulmányozva az is feltűnik, hogy az Egyházkerület számos ekléziájának neve még a közvetett kapcsolatok vonatkozásában sem szerepel benne. Az 584 iskolából csak 400 található a Tiszántúlon, s a fentebb vizsgált évtizedben, 1771–1780 között az egyházkerület 514 ekléziájából mindössze 146 kért rektort Debrecentől. Ha ehhez hozzávesszük, hogy főleg

¹⁹ Dankó Imre katalógusa adatainak megyék szerinti összesítését lásd RÁCZ: *Az ország iskolája*, 176.

²⁰ A sárospataki zsinat 1648-ban a terület iskoláit nagyságuk és színvonaluk alapján négy csoportba sorolta. A 18. században Debrecennel kapcsolatba kerülők (Szikszó, Tarcál, Tállya, Liszka, Ungvár, Rimaszombat) e rangsorban a legjobbak közé tartoztak, lásd erre nézve DIENES–UGRAI: *A Sárospataki Református Kollégium partikulái*, 62–64.

Szabolcsban, Szatmárban, Beregben nem kis számban akadtak sárospataki partikulák is,²¹ sőt a Kollégium több nagyobb partikulája maga is bocsátott ki tanítókat, még akkor is feltételeznünk kell, hogy sok helyen vagy a lelkész vagy a rektori hivatal már ekkor is élethivatásként művelő személy tanította a gyermekeket. Ez azt is jelenti, hogy mind a debreceni, mind a pataki anyakollégium közvetett partikuláris kapcsolatai még annál is erőteljesebbek lehettek, mint ahogy azt az Adattár sejteti. Az állandósuló iskolai személyzet kérdéséhez a közelmúltban a Sárospataki Kollégium partikulái kapcsán Dienes Dénes és Ugrai János szolgáltatott figyelemre méltó adalékokat.²²

A partikuláris kapcsolatok építésében a történelmi kényszerek és a földrajzi adottságok mellett fontos szerepet játszottak a személyes ismeretségek, családi kapcsolatok is, bár e kérdéshez még igen kevés adatunk van. Köztudott, hogy Debrecenbe a 17–18. században meglehetősen sokan települtek be a királyi Magyarország katolikus többségű vármegyéiből, elsősorban Győr, Komárom, Losonc környékéről. A két utóbbi partikulával kapcsolatban Dankó Imre is hangsúlyozza a személyes kapcsolatok motivációs erejét. A személyes kapcsolatok ezen kívül alumneumok, alapítványok létrejöttét is eredményezhették, amelyek jogi, erkölcsi értelemben is megerősítették a partikuláris viszonyt. Borotvás István egykori debreceni diák, nagykőrösi lakos 1750-ben kelt végrendeletében a helyi partikuláris iskola diákjai továbbtanulásáról így rendelkezett:

„A debreczeni tanító Kollégiumnak hagyok 500 rh. Forintokat oly fundussal, melynek esztendőnkénti intereséből két kőrösi született ifjak, olyanok nem találtatván, kőrösi iskolában tanult ifjak, kik ajánltni fognak, rendes alumniumon tartassanak...”²³

21 Egy rektori díjlevelet tartalmazó jegyzőkönyv szerint a 18–19. század fordulóján 214 pataki partikula közül 60 tiszántúli vármegyékhez tartozott, lásd DIENES–UGRAI: *A Sárospataki Református Kollégium partikulái*, 64; UGRAI: *Iskolázás a polgárosodás hajnalán*, 82–84.

22 DIENES–UGRAI: *A Sárospataki Református Kollégium partikulái*, 74; UGRAI: *Iskolázás a polgárosodás hajnalán*, 81–82;

23 BALOGH: *A Debreceni Református Főiskola alapítványi törzskönyve*, Debrecen, 1911, 46.

Boda Gergely kunszentmiklósi polgár, aki 1779–1782 között volt debreceni diák, 1810-ben kelt 600 forintos alapítványa így jelöli meg az összeg kamatainak élvezőit:

„... előbb rokonaim, atyámfiaim, ha ilyen nem lenne, kunszentmiklósi születésű jó tanuló, vagy Kunszentmiklóson tanult ifjú”²⁴.

Nevezettekén túl számos további alapítvány működött Debrecenben az évszázadok folyamán, amelyek egyrészt a partikuláris kapcsolatoknak köszönhetőek létüket, másrészt pedig ezen kapcsolatok további virágzását szolgálták. Mindemellett bizonyos esetekben gazdasági érdekek is motiválhatták egy-egy partikula megszerzésének szándékát. Egy jól jövedelmező rektória nemcsak a tanító, hanem a többnyire hozzá társuló legáció és szupplikáció révén az anyaiskola számára is bevételi forrást jelentett.

Végül a feudális társadalom szokásrendje alapján olykor a patrónusi akarat is beleszólt a partikuláris kapcsolatok alakulásába. Köztudott, hogy a Debreceni Kollégiumnak addig voltak intenzívek az erdélyi kapcsolatai, amíg a 17. században a fejedelmi támogatások működtek.²⁵ Jellemző, hogy a Kollégium hagyományrendszerének két meghatározó elemét, a legáció gyakorlatát és a kötelező diákviséletet (tóga) patrónusi akarat hívta életre. Erdély hanyatlása után, a 18. század elejétől viszont ezek teljesen leépültek. Akár még más felekezeti főúr is beleszólhatott a partikuláris kapcsolatok alakulásába, amint Csurgó példája mutatja. Az itteni református iskolát Gróf Festetics György alapította 1792-ben református alattvalói számára, de a következő évtizedekben Debrecen partikulájaként működött.²⁶

A partikuláris kapcsolatokat alakító tényezők együttes működése és egymásra hatása a Debreceni Kollégium szikszói partikulájának történetén kiválóan modellezhető. Ez az iskola a poroszlói és mezőkeresztesi mellett egyedüli debreceni partikulaként maradt fenn a Tiszán inneni térségben egészen az 1850-es osztrák tanügyi reformig (Entwurf), amelynek hatására a partikularendszer végül megszűnt.

24 i. m., 42.

25 GYŐRI: *A Debreceni Református Kollégium és Erdély*, 2–4.

26 BÓDI: *A Csurgói Református Csokonai Vitéz Mihály Gimnázium I*, 16.

A szikszói református iskola a hazai protestáns iskolák egyik legkorábbi hajtása.²⁷ Reformátoraink közül rektorként egy ideig Dévai Bíró Mátyás és Benczédi Székely István is irányította. A 16. században az iskola neves diákja volt Szikszai Fabricius Balázs, a pataki kollégium neves professzora és Szikszai Hollepoeus Bálint, debreceni lelkész, neves egyházi író. 1568-ban zsinatot is összehívtak a városban.²⁸ 1636-tól igazolhatóan Sárospatakról fogadott rektorokat, majd a pataki kollégium bujdosását követően 1674-től Debrecenből. Debrecen pozíciója itt, a legtöbb Tiszán inneni partikulával ellentétben, egy bő évszázadon keresztül töretlen maradt, sőt egy valamikori debreceni diák, a laki (Borsod megye) Halász Takács Sámuel 1772-ben kelt végrendelete nyomán alaposan meg is erősödött.²⁹ Nevezett birtokos nemes 100 arany kamatai terhére két, lehetőség szerint Szikszóról elszármazott diák részére alumneumot (jótéteményt) alapított Debrecenben. Egyúttal egykori iskolájára hagyta két szikszói házát, szántóföldjeit, rétjét, szőlőit, valamint pénz-, bor- és marhaállományának negyed részét.³⁰ Negyed századdal később Gróf Csáky János visszafizetetlen adóssága fejében zálogként ugyancsak Szikszón egy mézárszék és egy kocsmá került a Debreceni Kollégium birtokába (1799-ben), mérési joggal.³¹ A Halász Takács-féle birtokot 1842-ig, a Csáky-féle regálét 1853-ig birtokolta a Kollégium, s mint Rácz István ki-mutatta, ezek a két alumnus diák támogatásán túl is igen jelentős bevételhez juttatták az intézményt.³²

A Debrecenből Szikszóra kibocsátott rektorok névsorát 1768-tól ismer-jük. A neveket tartalmazó protokollum szerint 1776-tól a rektorok mellett praeceptorok is mentek Debrecenből Szikszóra. 1798-ban subrectorról, 1799-ben pedig correctorról is szó esik, akik vélhetően az elemi tanulókat tanították, a rektort pedig olykor professzorként említi a dokumentum.³³ Mindez azt mutatja, hogy az iskola a századfordulón felemelkedőben volt.

27 A szikszói iskola történetéhez lásd MÉSZÁROS: *Középszintű iskoláink*, 264.

28 ZOVÁNYI: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 148.586.601–602.

29 Halász Takács Sámuelnek Szathmári Paksi István debreceni püspökhöz küldött, 1772. feb-ruár 1-én kelt levelét, amelyben közli szándékát, közli RÁ CZ: *Debreceni deákok*, 81–82.

30 BALOGH: *A Debreceni Református Főiskola alapítványi törzskönyve*, 117–118.

31 A Debreceni Kollégium szikszói gazdaságához lásd RÁ CZ: *A szikszói birtok*, 153–159; VARGA: *Adatok*, 487–504.

32 RÁ CZ: *Az ország iskolája*, 189–199.

33 TIREL, II. 1. f. 1.

A szikszói birtok alig kezdte meg a működését, az ottani ekléziában máris zendülés tört ki amiatt, hogy a rektort Debrecenből vagy Patakról vigyék-e.³⁴ A két Kollégium levéltárában őrzött jelentékeny mennyiségű iratanyag (nagyobbrészt levelek) tanulsága szerint a két anyaiskola és a két érintett szuperintendens is igyekezett az ügyben pártatlan maradni, hiszen a szokásjog alapján a helyi közösségnek joga volt eldönteni, honnan hív rektort iskolájába, de amikor Báró Perényi Ferenc katolikus földesúr Patak oldalán beavatkozott a küzdelembe, a szikszóiak debreceni pártja kénytelen volt engedni, s 1781-ben Sárospatakról hívtak rektort.³⁵ A vita azonban két esztendővel később ismét kiújult, de Szalay Sámuel miskolci szuperintendens közvetítésével³⁶ végül azzal a megegyezéssel zárult, hogy ezt követően két-két évre, váltogatva, hol az egyik, hol a másik kollégiumból hívnak rektort.

1807-ben a szikszói iskola nagygymnáziummá vált, s a rektor mellett még egy tanárt alkalmazhatott, amivel gyakorlatilag visszaállt a folyamatos debreceni jelenlét.³⁷ A szikszói zendülés és annak következményei különben jelentős mértékben rontották Debrecen hírnevét. Keresztesi József (1748–1812), szalacsi református lelkész fontos egyháztörténeti adalékokat tartalmazó naplója az ügygel kapcsolatban a debreceniek védelmében a „régí szokás”-ra hivatkozik:

„A szikszai ekléziában nagy zürzavar volt e miatt, hogy régi szokás ellen Patakról vittek oskolamestert, melybe a debreczeni tiszt. Professorok belé keveredtek.”³⁸

A debreceni professzorok a Duna melléki szuperintendensnek 1781. szeptember 11-én írott levelükben kérik, hogy a következő egyházkerületi gyűlésen tisztázhassák magukat a pataki szupplikáns diákok által a Duna mel-

34 A Szikszó körüli debreceni-sárospataki vitának korábbi időbe nyúlnak a gyökerei. Az 1737. évi debreceni konvent már foglalkozott a két iskola és a két egyházkerület közötti ellentétekkel. 1740-ben és 1779-ben a szikszói lelkészválasztás szolgáltatott alkalmat újabb pengéváltásra. A kérdéshez lásd BARCSA: *A Tiszántúli Református Egyházkerület*, 51.69.

35 A két anyaiskola között zajló vita anyagát lásd TtREL, II. 21. b. 2, illetve TiREL, A XIX. 7001–7002 és A XXV. 9039.

36 Szalay Sámuel levelét közli RÁcz: *Debreceni deákok*, 290–295.

37 A Debrecenből 1768–1813 között Szikszóra kibocsájtott rektorok és praeceptorok jegyzékét pontosan ismerjük. Eszerint Debrecen 1774-től nemcsak rektort, hanem praeceptort is küldött Szikszóra: TtREL II. 1. f. 1.

38 RÁTH: *Keresztesi József egykorú eredeti Naplója*, 33.

léken terjesztett vádak alól, miszerint feszültséget gerjesztenek a két iskola között.³⁹

A szikszói református iskola az Entwurf után aligmnáziummá sorvadt. Tanulóinak száma 1851-ben már csak 24 volt (a korábbi 100–150-nel szemben), s az 1852-es szikszói tűzvész után 1854-ben végleg meg is szűnt.⁴⁰

E vázlatos iskolatörténetből is jól látható, hogy Szikszó 1672 után történelmi kényszer folytán vált debreceni partikulává. Kedvező földrajzi fekvése révén azonban Debrecen itt erősebben meg tudta vetni a lábát, mint az egyházkerület más településein. A személyes kapcsolatok nyomán létrejött alumneum és szőlőbirtok az 1770-es évektől még tovább erősítette Debrecen pozícióit, de a helyi földesúr, jóllehet nem volt református, kegyúri jogával élve, sikeresen meg tudta osztani a helyi közösséget. A vita jegyében született levelekben a debreceni fél ismételten hivatkozik a hagyományra, miszerint száz éve folyamatosan debreceni rektorok működnek Szikszón. Sinai Miklós professzor a Szikszóra tájékozódás céljából kiküldött két debreceni diáknak az alábbi írásos utasítást adta:

„... meg lehet mondani, micsoda nagy kárt okozna a maga fiainak a Szikszai Sz. Ekklesia, ha az Mesterséget másuvá vinné. Ugyanis ezek a kezelébb el múlt ... esztendőök lefolyása alatt 35 szikszai fiaknál többeket botsájtott ki az mi Collégiumunk [...] Illyen jó-téteért Colégiumunk a Szikszai Ekklesiától az háládatosságnak törvényéből és regulájából is, meg érdemli, hogy az iskola Mesterségnek be hozásával valami részből a Collegiumnak ezen jó teteményeit vissza pótollya és adja ...”⁴¹

Sinai érvelésében a hagyományra való hivatkozás mellett látható, hogy 1772 után Debrecen egyre inkább pragmatikus, gazdasági érdekek is fűzték Szikszóhoz. Az itteni rektória a ránk maradt rektori díjlevelek tanúsága szerint önmagában is jól jövedelmezett,⁴² de az igen jó minőségű szikszói bor is

39 TtREL, II. 21. b. 2.

40 MÉSZÁROS: *Középszintű iskoláink*, 264.

41 Részlet Sinai Miklós 1781. január 5-én Telekei János és Kertvelessy Imre főiskolai tanulóknak írott leveléből, lásd TtREL, II. 21. b. 2.

42 A *Series Rectoratum et Praeceptoratum cum Salario ab Ecclesiis Constituto ab ao 1799–1841* (TtREL II. 1. f. 2.) szerint a szikszói rektor fizetése 1799-ben a természetbeni juttatásokon túl évi 300 forint volt. A tiszántúli partikulákban a 160–200 forintos jövedelem a legjobbak közé tartozott, lásd RÁCZ: *Az ország iskolája*, 186. A szikszói rektor 1820-ból való díjlevelét közli RÁCZ: *Debreceni deákok*, 313–314.

vonzónak bizonyult, főleg egy olyan korszakban, amikor a vizek szennyezettsége miatt a diákoknak Debrecenben borfejadagjuk is volt.⁴³

A partikuláris kapcsolatokat alakító tényezők ilyen nagy számban, ily tisztán modellezhető formában Szikszón kívül ismereteink szerint nemigen jellemzőek máshol, de Dankó Imre Adattárát lapozgatva azoknak egy-egy mozzanata más partikulák történetében is fel-felbukkan. A szikszói iskola debreceni és pataki partikuláris kapcsolatainak részletesebb, akár monografikus feldolgozása nagymértékben hozzájárulhatna tehát a református partikuláris iskolarendszer működésének jobb megértéséhez.

Irodalom:

- BALOGH, F.: *A Debreceni Református Főiskola alapítványi törzskönyve*, Debrecen, Debrecen Szabad Királyi Város Könyvnyomda-vállalata, 1911.
- BARCSA, J.: *A Debreceni Kollégium és partikulái*, Debrecen, Városi Könyvnyomda Vállalat, 1905.
- BARCSA, J.: *A Tiszántúli Református Egyházkerület története*, Debrecen, Debrecen Város könyvnyomda-vállalat, 1939.
- BÓDI, F.: *A Csurgói Református Csokonai Vitéz Mihály Gimnázium másfél évszázados története. I-II. kötet*, Kaposvár, Új-Somogy nyomda, 1943.
- DANKÓ, I.: *A Kollégium partikularendszere*, in: Barcza, J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 776–810.
- DIENES, D. – UGRAI, J.: *A Sárospataki Református Kollégium partikulái*, in: Lukács, O. – Dienes, D. (szerk.): *A református oktatás a Kárpát-medencében 1690–1918 között*, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2009, 57–76.
- DIENES, D. (szerk.): *Megkívántatik a rektorban, hogy legyen kevélység nélkül való. A sárospataki Református Kollégium partikulái (tanítói díjleveleket közöl az 1773–1826 közötti időből)*, Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, 2001.
- DIENES, D. (szerk.): *Református egyházlátogatási jegyzőkönyvek. 16–17. század*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

43 Fényes Elek 1851-ben, a szikszói partikula megszűnése pillanatában így jellemzi a város adottságait: „Határa első osztálybeli és igen szép búzát terem; rétjei kövérek; bora sok s jó-ságra nézve a hegyaljaival vetélkedik. Van számos mesterembere, s nevezetes vásárokat tart.”, lásd FÉNYES: *Magyarország geográfiai leírása IV*, 132.

- DIENES, D.: *Minthogy immár schola mestert tartanak... Református iskolák Felső-Magyarországon. 1596–1672*, Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, 2000.
- FÉNYES, E.: *Magyarország geográfiai leírása. IV. kötet*, Pest, a szerző kiadásában, 1851.
- GYŐRI, L. J.: *A Debreceni Református Kollégium és Erdély*, in: Református Tiszántúl 2000/12, 2–4.
- HÖRCSIK, R.: *A Sárospataki Református Kollégium diákjai. 1617–1777*, Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, 1998.
- KERESZTES, D. – HAMARKAY, E. (szerk.): *„A bizalom pecsége alatt”. Két püspöki vizitáció (1817 és 1885) és legújabb kori levéltári dokumentumok. I–II. kötet*, Budapest, Exodus Kiadó, 2004.
- KÖBLÖS, J. – KRÁNITZ, Zs. (szerk.): *A Dunántúli Református Egyházkerület prédikátorai és rektorai. I. kötet: 1526–1760*, Pápa, Pápai Református Gyűjtemények, 2009.
- MAKKAI, L.: *A Kollégium története 1654-től 1703-ig*, in: Tiszáninneni Református Egyházkerület Elnöksége (szerk.): *A Sárospataki Református Kollégium története*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1981, 80–86.
- MAKKAI, L.: *Debrecen iskolájából ország iskolája (1660–1703)*, in: BARCZA, J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 43–65.
- MÉSZÁROS, I.: *Középszintű iskoláink kronológiája és topográfiája. 1986–1948*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1988.
- NAGY, S.: *A Debreceni Református Kollégium*, Hajdúhadház, Kállay János Könyvnyomdája és Lapkiadó-vállalata, 1933.
- RÁCZ, I.: *A Debreceni Református Kollégium történetéhez. A szikszói birtok*, in: Alföld, 1956. szeptember–október, 153–159.
- RÁCZ, I.: *Az ország iskolája. A Debreceni Református Kollégium gazdasági erőforrásai*, Debrecen, Debreceni Református Kollégium, 1995.

- RÁCZ, I.: *Debreceni deákok*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Levéltár, 1997.
- RÁTH, M. (szerk.): *Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII-dik század végén. Keresztési József egykorú eredeti Naplója* (1. kiadás Hoffer Endrétől, Pest, 1868), Budapest, Ráth Mór kiadása, 1882.
- SZABADI, I.: „Melyet még az régi atyáink is birtanak”. *Bereg, Ugocsa és Középszolnok református egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1808/1809*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Levéltár, 2001.
- SZABADI, I.: „Nagy Atyáinknak is az Attyaik szerzették...”. *A Szatmári református egyházmegye egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1808/1809*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Levéltár, 2006.
- SZAKÁLY, F.: *Hódoltsági értelmiség a 17. század második felében*, in: Zombori, I. (szerk.): *A magyarországi értelmiség a XVII–XVIII. században*, Szeged, Móra Múzeum, 1984, 32–45.
- SZENTIMREI, M.-né: *A sárospataki iskola nehéz évtizede. Adalékok a Református Kollégium 1660–1671 közötti történetéhez*, in: BARCZA, J. (szerk.): *Tovább... Emlékkönyv Makkai László 75. születésnapjára*, Debrecen, Debreceni Református Kollégium, 1989, 145–160.
- TRÓCSÁNYI, Zs.: *A szatmári békétől a Türelmi Rendeletig (1711–1781)*, in: uő (szerk.): *A pápai kollégium története*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1981, 45–86.
- UGRAI, J.: *A pallérozatlanság ellenében. Iskolázás a falvakban a polgárosodás hajnalán*, Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2010.
- VARGA, G.: *Adatok a debreceni református Kollégium szikszói szőlőbirtokainak történetéhez. 1772–1842*, in: Hermann Ottó Múzeum Évkönyve 32 (1994), 487–504.
- ZOVÁNYI, J.: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.

Hörcsik Richárd:

AZ EURÓPAI UNIÓ ÉS TRIANON TÖRTÉNELMI ÁTTEKINTÉS

Magyarország legújabb kori történelmének egyik legmeghatározóbb eseménye az 1920-as Trianoni békediktátum,¹ amely hatásában csak a magyar állam 1241-es és 1526-os pusztulásához hasonlítható. Ez az esemény ma is jelentősen befolyásolja nemcsak a magyar nemzet és Magyarország, hanem valamennyi szomszédos állam és nép sorsát, illetve az európai politikát is. Trianon és rajta keresztül a magyarság rendezetlen helyzetének kérdése (a magyar-kérdés) az utóbbi években – főként a megromlott magyar–szlovák politikai kapcsolatok miatt – mint kezelésre szoruló probléma európai szinten is láthatóvá vált.

Jelen tanulmányunkban a kérdéskör európai dimenzióját kívánjuk bemutatni, magyar szemszögből, de a nemzetközi politikai kontextusok közé helyezve. Áttekintjük, hogy Trianon és az európai egység gondolata a magyar társadalmi és politikai közvélekedésben hogyan és mikor találkozott össze, milyen okok miatt vált Magyarországot az európai integrációs folyamatban „éltanulóvá” a ’90-es években, mennyire igazolódtak később az uniós csatlakozáshoz fűzött remények, illetve, hogy ma milyen kilátásaink vannak.

Nem kívánjuk a dolgozatban Trianonnak a magyar nemzet fejlődésére gyakorolt hatását, vagy a magyar és a szomszédos nemzetek viszonyát a szükségesnél mélyebben elemezni. Ugyanígy nem célunk az sem, hogy az Európai Unió (EU) előképeit, létrejöttét vagy akár működését áttekintsük olyan szempontból, amelyre a dolgozat szempontjából nincsen szükség.

Hipotézisünk szerint a magyar nemzet több országba szakítottsága megszüntetésének, illetve az ebből fakadó hatások csökkentésének igénye nagymértékben hozzájárult az egységes Európa eszméjének népszerűségéhez mind a magyar politikai elitben, mind a magyar közgondolkodásban

1 ROMSICS: *A Trianoni békeszerződés.*

– határon innen és túl. A bekövetkezett integráció némiképp kijózanítóan hatott: nyilvánvalóvá vált, hogy nincs azonnali eredmény. Ennek ellenére azonban az is látható, hogy lassú-lassú javulás várható: ennek példái a szlovák államnyelvtörvénnyel kapcsolatos EU-s reagálások, illetve a Lisszaboni Szerződés, amelyek azt mutatják, hogy a gazdasági integrációként indult EU egyre nagyobb fontosságot tulajdonít a kisebbségi közösségek jogainak is.

Ezért a tanulmány végén röviden arra keressük a választ, hogy milyen tényleges lehetőségeink vannak, illetve azokat hogyan tudjuk kihasználni annak érdekében, hogy a magyar nemzet határok feletti egységesítése valóban megvalósuljon az európai keretek között.

1. Kiindulási pont: Trianon, a nemzeti egység megszüntetője

A magyar nemzet számára 1920 óta a szétszakítottság, a bizonyos mértékű különfejlődés adottság, amellyel együtt kell élni. Ezt az eltérő fejlődést lehet csökkenteni, de a nemzetállami valóságból kiindulva felszámolni nem. Magyarország külpolitikája az első világháború befejezése óta erre irányul, mindenkor illeszkedve a nemzetközi politikai viszonyokhoz. Ennek tekintetében *az elmúlt 90 évet három részre oszthatjuk*: az elsőben revíziós politikát követett Magyarország (1920–1945), a másodikban gyakorlatilag nem vett tudomást a „baráti szocialista országokban” élő magyar közösségek létéről, és problémáiról, a harmadikban pedig – ez a ’80-as évektől napjainkig tart – az európai integráció keretei között keresi a megoldást az egyik legfontosabb magyar nemzeti sorskérdésre, Trianonra.

A soknemzetiségű Magyarország 1918-as felbomlása – miképp a Monarchia egészéé – többek szerint szükségszerű volt, mondván, egy nemzetállamokra épülő korban nem tudott kilépni a létező a szűk keretekből: a nemzeti egység igényét nem tudta felváltani az állami közösség tudata. Mások szerint Magyarország szétverése külső eseményekre vezethető vissza, elsősorban a cseh és román politikusok tevékenységére. A dolgot szempontjából nem fontos számunkra ennek a vitának a megítélése, a tény az, hogy a magyar nemzet mintegy harmada a szomszédos államok fennhatósága alá került, és ez máig meghatározó a kárpát-medencei népek számára.

A háború utáni rendezés tehát részleges megoldást hozott az „elnyomott” kisebbségek vonatkozásában: a létrejött államokat ugyanezek a problémák feszítették belülről. Bár a rendezés során törekedtek a milliók kisebbségbe kényszerítését követően kialakult visszás helyzet kezelésére – hiszen a határok átszabása épp a kisebbségi lét felszámolását célozta – a kisebbségi kérdés

méregfogának kihúzására, a cél mégis csak az lehetett, hogy a kisebbségi közösségek kívánt asszimilációját minél inkább elősegítsék, így teremtve „békét” Európában.²

Magyarország elképzelései ettől akkor és azóta is gyökeresen eltérnek. Wlassics Gyula már 1921-ben megfogalmazta, hogy „ha a nép nemzeti egyéniségének és sajátágának oly hatalmas értéket tulajdonított a 19. század óta a politikai világnézet, hogy a nemzetiségi elv jelszava alatt évezredes államokat bontott széjjel és új államokat alakított, akkor ennek az elvnek a következményeit minden új államalakulásnak, melyben több nemzetiség él, le is kell vonni. [...] a legkevesebb, amit követelhetünk, és ami elől a nemzetközi *areopag* előbb vagy utóbb ki nem térhet, hogy a maximális kisebbségi jogot biztosítsa.”³

Bár az első világháborút követően a magyar politikai gondolkodás központi elve a területrevízió volt, mégis viszonylagos népszerűsége miatt a szert Magyarországon is az 1920-as években kibontakozó Páneurópai-mozgalom, a Páneurópai Unió, amely az európai államok összefogását szorgalmazta a háborút követő anarchikus állapotok között. A mozgalom célja a politikai együttműködés, valamint a szociális feszültségek megoldása révén olyan erős Európa létrehozása, amely képes a Szovjetunió és az USA befolyásának távoltartására, és egy közös, európai jövő megteremtésére. A mozgalom alapítója, Richard Coudenhove-Kalergi gróf az összefogás egyik legnagyobb akadályának az államhatárokat látta, amelyeket véleménye szerint nem módosítani, hanem megszüntetni kell. Eszmei fegyvertársa, Aristide Briand francia külügyminiszter 1930-ban kiadott memorandumában Európa jövőjét egy gazdasági unióban jelölte meg, amelynek szükségszerű előfeltétele a politikai egyetértés.⁴

A magyar politikai elit egy tekintélyes része támogatta a Páneurópai Uniót, mert „fő jellemzője az a törekvés, hogy csökkentse az államhatárok jelentőségét”, ezáltal teremtve kedvező légkört a nemzeti-kisebbségi kérdés megoldásához. Lényeges különbség volt azonban a magyar páneurópiák és a kormány elképzelései között: az előbbiek ugyanis nem törekedtek a békeszerződés előtti helyzet visszaállítására. Coudenhove-Kalergitől eltérően viszont az egységes európai nemzet létrejöttében sem bíztak, hanem úgy tartották, hogy „a fejlődés színessége és értéke éppen megköveteli az ilyen

2 Az ezzel kapcsolatos vitáról lásd pl. BALOGH: *Jogállam és kisebbség*, 263.

3 BARANYAI: *A kisebbségi jogok védelme*, 7–8.

4 A vázolt tervezetnek az egyik – magyar részről rendkívül fontos – problémája az volt, hogy nem tettek említést a kisebbségvédelem kérdéséről.

történelmi szereppel bírt értékes nemzetek külön életének fenntartását és nemzetközi biztosítását.”⁵

Az 1930-as évek eseményei a Páneurópai Unió alapfeltételének számító német–francia megbékélést ellehetetlenítették, a határok légiesítése helyett a határok megváltoztatása került a figyelem homlokterébe. Az európai gondolat hívei elhallgattak, s csak 1945 táján érkezett el az idő számukra, hogy újra hirdessék eszméiket.

2. A „megoldott” magyar-kérdés kora (1947–1989)

A második világháború és a befejezését követően létrejött kétpólusú világrendszer jelentősen hozzájárul az európai gondolat megerősödéséhez és térnyeréséhez. Ekkor értek be azoknak a társadalmi-gazdasági fejlődési folyamatoknak az eredményei, amelyek az elmúlt évszázadokban az egységes kontinens vízióját felvetették, de a körülmények miatt mégsem tudtak gyökeret eresztetni. Az 1945 utáni – a kétpólusú világrendben értelmezett – fenyegetettség, a klasszikus Európa szupremáciájának nyilvánvaló eltűnése, illetve a német újrafegyverkezés elkerülésének igénye azonban hosszabb távon, több évtized lefolyása során az Európai Unió létrejöttéhez vezetett.

Magyarország ebben a folyamatban az első évtizedekben nem tudott részt venni, sőt ettől elzárkózó politikai kényszerpályára került, mert a Szovjetunió, illetve szövetségesei ezeket az integrációs kezdeményezéseket a tőkés világ válságának megoldására tett kétségbeesett, bukott kísérletnek tartották. Ez az elzárkózás – illetve a „baráti” szocialista államok közötti „szolidaritás” – tabutémává tette a nemzet sorsának rendezésére irányuló magyar igényeknek még csak a felvetését is. A magyar kormányzat negyven éven keresztül nem akart tudomást venni a határainkon túl élő kisebbségi magyarság sorsáról, elaltatta lelkiismeretét egy virtuális proletár internacionalizmus és a lenini nemzetiségi politika paravánja mögé bújva.⁶

A hivatalos politikai diskurzusból eltűnt a kérdés, de értelmiségiek, illetve a társadalom részéről folyamatosan jelen volt a közgondolkodásban, hol a felszínen, hol pedig mélyebben. Az 1956-os forradalom időszakában például mind a szovjet, mind az újonnan berendezkedő magyarországi vezetés felismerte, hogy a közép-európai térségben a magyar nemzet tagjainak egymáshoz való kötődése, illetve ennek erőssége miatt a magyar-kérdés igenis léte-

5 J. NAGY: *Az európai integráció politikai története*, 19–20.

6 MÉCS: *Trianoni trauma*, 185.

zik, arra figyelmet kell fordítani.⁷ Ennek lehetőségei természetesen roppantul korlátozottak voltak – Magyarországon is –, de a kérdés időről időre felmerült, annak függvényében, hogy a Szovjetunió mennyi szabadságot hagyott e tekintetben. 1968-ban és 1974-ben párthatározat foglalkozott a határon túli magyarsággal, illetve a kérdés 1968-ban az Írószövetségben is felmerült.

Hasonlóan elfojtott téma volt a nyugat-európai integrációval való viszony kérdése is – ekkor még csak gazdasági aspektusban. A '60-as évek végére – még a prágai tavasz előtt – a Szovjetunió némileg átértékelte az Európai Gazdasági Közösség (EGK) szerepét, és lehetővé tette, hogy a közép-európai államok *ad hoc* tárgyalásokat folytathassanak vele, a kereskedelmi kapcsolatok fejlesztése érdekében.⁸ A kezdetben alkalmi jellegű viszony folyamatosan bővült a '80-as évekig, amikor – a folyamatos közeledést betetőzve – 1987 februárjában Magyarország első hivatalos delegációja tárgyalt az Európai Bizottságnál. Mivel a közösség ekkor még jobbra gazdasági szervezet, Magyarország céljai is a gazdasági integrációval függtek össze.

Magyarország politikája ugyanis időközben fokozatosan ismét a kisebbségben élő magyarok felé fordult. Ezt indokolta a meglehetősen nagy társadalmi igény, amelyben megfogalmazásra kerültek bizonyos, azóta is meghatározó premisszák, így például, hogy „a magyarság – mint nép, mint nemzet – az eszmeként is megfogalmazható szerep, feladat és célvilág hiányától szenved”, illetve hogy „a világ minden pontján vannak – és kell legyenek – minden nézetkülönbségen túlmutató, oszthatatlan magyar érdekek”.⁹ A meglévő társadalmi igények egyértelműen hatottak az ország vezetésére is: a magyar nemzettel kapcsolatos kérdések beférköztek a politikai diskurzusba. (Ebben a legnagyobb szerepe a romániai falurombolás magyar társadalomra gyakorolt hatásának, illetve a menekültáradatnak volt, de nem elhanyagolható a /cseh/szlovákiai magyarság sorsa felett érzett aggodalom sem.)

Történelmi jelentőségű volt Szűrös Mátyásnak, a Központi Bizottság külpolitikáért felelős tagjának 1988. január 25-i interjúja a Kossuth Rádióban, amelyben leszögezte, hogy „a határainkon kívül élő magyar nemzetiség, főleg a Kárpát-medencében élő magyarság, a magyar nemzet részét képezi”, továbbá, hogy ezek a magyarok „joggal elvárhatják, hogy Magyarország minden körülmények között felelősséget érezzen értük”. Legnagyobb je-

7 Ezzel kapcsolatban lásd pl. SZESZTAY: *Nemzetiségi kérdés a Kárpát-medencében*, 196–198.244–246.

8 J. NAGY: *Az európai integráció politikai története*, 117–118. Magyarország és az EGK gazdasági jellegű kapcsolatainak fejlődéséről lásd részletesebben BALÁZS: *Az Európai Unió külkapcsolatai*, 120–135.

9 MÉSZÖLY: *Egyetemes magyar felelősségtudat*, 10. és 14.

lentőségű egyértelműen az a kijelentés volt, hogy „Magyarország erkölcsi-politikai és emberi jogi értelemben felelősséget érez és visel a határain túl élő magyarokért”.¹⁰

Hasonlóan fontos volt Tabajdi Csaba és Szokai Imre közös cikke a Magyar Nemzet 1988. február 13-i számában *Mai politikánk és a nemzetiségi kérdés* címmel, amelyben a nyilvánosság számára teljesen egyértelművé tették, hogy többek között a határon túli magyarok ügyét a magyar külpolitika centrális kérdéseként kezelő ellenzéki értelmiségiek felismeréseit az állampárton (Magyar Szocialista Munkáspárt – MSZMP) belüli reformszárny is magáénak vallja.¹¹

Az értelmiségiek által hiányolt, és az ellenzék mellett az állampárti politikai elit által is egyre inkább felvállalt felelőség a teljes egyetértés folytán az Alkotmány 1989-es módosítása során az alaptörvényben is megjelent: a 6. § (3) bekezdés értelmében „A Magyar Köztársaság felelősséget érez a határain kívül élő magyarok sorsáért, és előmozdítja a Magyarországgal való kapcsolatuk ápolását.” Ezzel teljessé vált a nemzetpolitikai rendszerváltás az előző évtizedek rossz politikai kurzusa után. Ez magában még nem hozta meg a kívánt változást, de utalt arra, hogy Magyarország saját szerepét miben látja a magyar nemzet sorskérdései tekintetében.

Ezt erősítette meg Szűrös Mátyás ideiglenes köztársasági elnök 1990. április 7-i interjúja is, amelyben kijelentette, hogy „Közép-Európában feltétlenül szólni kell a nemzetiségi kérdéstről is, hiszen elsősorban ez az, ami zavarja a kapcsolatainkat”.¹²

3. Nemzetpolitika és integráció kérdései 1989 után

1989 alapvetően új helyzetbe hozta a magyarságot: megbukott a szovjet típusú államrendszer, és felszínre kerültek a korábban elfojtott nemzetiségi problémák. Jugoszlávia háborús széthullása, a marosvásárhelyi véres március (1990), illetve az egyre fokozódó szlovák nacionalizmus mind-mind olyan jelek voltak, amelyek a magyar kormányokat cselekvésre ösztönözték. A rö-

10 SZÜRÖS: *Cselekvő politikával a magyarságért*, 68–71.

11 SZARKA: *Számadás a kisebbségpolitika rendszerváltásáról* – internetes publikáció.

12 SZÜRÖS: *Cselekvő politikával a magyarságért*, 122.

vid távú cselekvések mellett azonban kellett egy hosszú távú vízió is, amely megoldást kínál a magyarságnak, ez a vízió pedig az integráció lett.

Kevésbé ismert tény, hogy Magyarország már az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekezlet bécsi utótalálkozóján érdeklődést mutatott a nemzetiségi kérdés iránt: 1987. március 2-án csatlakozott ahhoz a jugoszláv–kanadai előterjesztéshez, amely a kisebbségi jogok erősítését célozta. 1989 után – a magyar külpolitikában bekövetkezett változások miatt – ez az irány még hangsúlyosabbá vált, akkor, amikor az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekezlet (EBEÉ, később: Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezet – EBESZ), illetve az Európa Tanács (ET) munkájában is hangsúlyosan jelent meg a kisebbségi kérdés.¹³ A két folyamat egybeesése Magyarország aktivizálódását vonta magával az érintett szervezetekben: az ország részvétele a kisebbségi jogvédelemre törekvő szándékok miatt erősödött.¹⁴ Ebben az időszakban jelent meg a nemzetiségi kérdés az EU-ban is, hiszen nyilvánvalóvá vált, hogy a keleti bővítés megoldatlan nemzetiségi problémákat hozhat a közösségbe, amelyek az integráció elért szintjét veszélyeztethetik.

A határok sérthetlensége az 1975-ös helsinki konferencia óta Európa egyik – bár azóta többször is megsértett – alapelve. A magyar kormányok ennek megfelelően azóta nem a határok mozgatásában, hanem légiesítésében keresték és keresik a megoldást a magyar-kérdés kapcsán. Európa lényegét a sokszínűségben, és ennek a sokszínűségnek a megtartásában látták és látják, zálogának pedig a közép-európai nemzeteknek a német–francia megbékélés mintájára történő megbékélését.¹⁵ A kettő tehát újra összekapcsolódott, ezúttal a kormányzati akarattal is egybeesve, nemcsak az értelmiség egyes szintjein: az integrációban fedezhető fel az az eszköz, amellyel a határon túli magyar közösségek önazonossága határváltoztatás nélkül is a leginkább megtartható.

13 Maga az Európa Tanács a kisebbségi jogok egyik legfontosabb európai védelmezője az elmúlt évtizedekben, amelyben kiemelt szerepet játszik az, hogy nem kormányokhoz, hanem parlamentekhez kötődik, így jobban képes a pluralitás megjelenítésére. Az ET-be történő tagfelvételnél komolyan vizsgálták a jelentkezők kisebbségpolitikáját, amely szintén hozzájárult a határon túli magyarság helyzetének – látszólagos – javulásához egyes országokban.

14 GYARMATI: *Az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekezlet*, 170.

15 POMOGÁTS: *Kárpát-medencei körséta*, 34.

Az 1989–1991 közötti események még közelebb vitték Magyarországot az EGK-hoz, amelyet egy némileg bizonytalan tartalmú – a teljes jogú tagság tekintetében a magyar igényeknél gyengébb ígéretet tartalmazó – társulási megállapodás tetőzött be 1991. december 16-án. Jelentős lépés volt a társadalmi integráció területén a koppenhágai kritériumok elfogadása 1993. június 21–22-én, amelyek a közép-európai országok számára a teljes befogadást ígérték az EGK-ban, feltételül azonban bizonyos demokratikus kritériumok teljesítését tűzték. Ezek között – Magyarország nagy megelégedettségére és törekvéseivel egybeesve – a demokratikus, jogállami működés feltételeként meg lett említve a kisebbségi jogok tiszteletben tartása is.¹⁶

A '90-es évek eleje ugyanis a jogfejlődés időszaka Európában: a nyugati államok felismerték, hogy szükséges a kisebbségi kérdés rendezése, illetve – saját érdekükben is – a hozzájárulás annak elkerüléséhez, hogy ezek a problémák az együttműködés kialakult rendszerét veszélyeztessék. Különösen intő jel volt a jugoszláv háború, amely mind az EBEÉ-ben, mind az ET-ben, mind az EU-ban a kisebbségi jogok védelmének kodifikálását, illetve a kodifikált jogok szintjének emelését eredményezte.

A rendszerváltás utáni magyar kormányok számára az első szabadon választott miniszterelnök, dr. Antall József miniszterelnök által felvázolt hármas prioritás adta és adja a külpolitika alapvető célkitűzéseit:

- euroatlanti integráció,
- magyarságpolitika,
- szomszédságpolitika.

Természetesen voltak hangsúlyeltolódások az egyes kormányok között, általánosságban mégis az mondható el, hogy ezt a hármas célkitűzést valamilyen nyílen kötelezőnek tartották magukra nézve.¹⁷ Ez a konszenzus adta a magyar külpolitika állandóságát. Ennek alapján a magyar kormányok állandóan arra törekedtek, hogy a magyar-kérdés megoldása jogbővítés révén, a szülőföldön következzen be.

16 Ennek jelentőségét jól mutatja, hogy az Európai Bizottság 1997-ben Szlovákiával a jogállamiság feltételeiként meghatározott politikai kritériumok elégtelen teljesítése miatt nem javasolta a csatlakozási tárgyalások megkezdését – egyetlenként a jelentkezett országok között, lásd J. NAGY: *Az európai integráció politikai története*, 121.

17 Ez alól kivételt leginkább a Horn-kormány jelentett, amely számára az integráció olyan fontos célkitűzés volt, hogy annak egyértelműen alárendelődtek a határon túli magyar közösségekkel kapcsolatos magyar érdekek, lásd pl. TABAJDI CSABA kritikáját: *Tizenhárom év után: mérleg és számvetés*, 300–314.

Az Antall-kormány tevékenysége meghatározó fontosságú volt: szimbolikus lépésként értelmezhető első külpolitikai jellegű tevékenysége révén az EBEÉ koppenhágai emberi jogi záródokumentumához csatlakozott az ország, illetve ez a kormány írta alá a társulási szerződést is az Európai Unióval. A kisebbségi jogok biztosításának egyik legfontosabb eszköze – a nemzetközi cselekvésen kívül – a bizalomerősítő kétoldalú szerződések aláírása lett, amelyeket szintén igyekezett keresztülvinni a Magyar Demokrata Fórum (MDF) vezette kormány. A szomszédos országok közül 1994 utánra a két legproblémásabb, a szlovák és a román maradt, éppen azért, mert az Antall- és a Boross-kormány nem akarta azokat a nemzeti érdekek sérelmével, elkapkodva megkötni.

Érdemes megemlíteni a Horn-kormány hozzáállását a külpolitikai prioritásokhoz, mert sok tanulság szűrhető le belőle. A második magyar–magyar csúcsértekezlet után a magyar–magyar kapcsolattartásban némi válság állt be, a Horn-kormány azon elgondolásának megjelenése miatt, hogy az euroatlanti csatlakozás feltétel nélküli prioritást élvez a magyar külpolitikában.¹⁸ Elvként megjelent ez már az – akkor még ellenzéki – MSZP 1994-es kül- és biztonságpolitikai koncepciójában is, amely leszögezte, hogy az alapszerződéseket mielőbb meg kell kötni Szlovákiával és Romániával, úgy, hogy abban a vitás kérdések rendezésének békés elvét rögzítjük. Történt utalás a határon túli magyarok jogainak biztosítására is, de arról, hogy ennek érdekében mit kell tenni, már nem volt iránymutatás.¹⁹ A leghangsúlyosabb üzenet, a feltétlen prioritás az euroatlanti integrációt „segítő” (valójában túlzott konformizmust megvalósító) jószomszédi viszony lett, amelynek alárendelték a magyar-kérdést. Ez vezetett az alapszerződések aláírásához az érintett magyar szervezetek támogatásának hiányában, vagy éppen – az RMDSZ esetében – tiltakozása (!) ellenére.²⁰

Az 1998-ban alakult első Orbán-kormány a nemzeti politikálásnak ismét nagyobb fontosságot tulajdonított, mint elődje, és azt nem állította ellentétbe, illetve nem tette háttérbe az integrációs célkitűzéshez képest; ellenkezőleg, azt hirdette, hogy a kettő összekapcsolható és összekapcsolandó. A 2002–2010 között hatalmon lévő MSZP-kormányok ismét egészen máshova helyezték a hangsúlyokat, mint az 1998-ban alakult Fidesz–MDF–FKGP koalíció. Voltak

18 SZARKA: *Számadás a kisebbségpolitika rendszerváltásáról* – internetes publikáció.

19 NÉMETH-LŐRINCZ: *Az MSZP utódparti külpolitikája*, 193.

20 Ebben „motiválta” a magyar kormányt a csatlakozási tárgyalásokban legelőrehaladottabb államok (Magyarország, Lengyelország és Csehország) egyéni elbírálásért folytatott küzdelme, vagyis annak elérése, hogy az egyes államokat teljesítményük alapján, ne pedig többeket összevárva vegyék be az EU-ba, lásd BALÁZS: *Az Európai Unió külkapcsolatai*, 411.

pozitívumok, melyek között meg lehet említeni az EU Alkotmányának kidolgozása során tapasztalt magyar fellépést, illetve a schengeni rendszer hatásainak csökkentése érdekében bevezetett nemzeti vízum rendszerét. A második Gyurcsány-kormány azonban rengeteg kárt tett a magyar–magyar kapcsolatokban. 2004. december 5. volt a legfájóbb pont, de a kettős népszavazáson túl az ekkor bekövetkezett csapások közé sorolhatóak még a meglévő intézményrendszer szétverése, az egyeztetési szándék teljes hiánya, a magyar közösségek érdekeinek figyelmen kívül hagyása, illetve azokkal elmentés cselekvések.

Érdemes röviden megemlíteni azt is, hogy a magyar külpolitikai gondolkodás egyik hangsúlyos eleme az *autonómia kérdése*, amely 1990 óta többé-kevésbé egyértelműen jelen van a szellemi diskurzusban, mint megoldási lehetőség a határon túli magyar közösségek problémáira. Példamutató a Fidesz külügyi vezetésének, különösen Németh Zsoltnak az erre irányuló törekvése, például a székelyföldi autonómiával kapcsolatban.²¹ Ez a magyar elképzelés találkozott össze a későbbiekben az EU egyik alapelvének számító decentralizációval, illetve a határ menti együttműködések támogatásának és a regionalizáció előmozdításának szándékával. Sajnálatos körülmény, hogy a szomszédos államok vezetői, saját korábbi tapasztalataikból kiindulva, az autonómiában az elszakadás első lépését látják. Ennek eklatáns példája a közigazgatási rendszer átalakítása Szlovákiában és Szerbiában, illetve a fejlesztési régiók létrehozása Romániában. A magyar kormányok képtelennek bizonyultak fellépni ezekkel a törekvésekkel szemben, amelyek arra vezettek, hogy a helyi magyar közösségek az optimálistól rosszabb körülmények közé kerültek.

4. Kisebbségi jogvédelem fejlődése az EU-ban

A kisebbségi jogok védelme az EU jogrendszerében a Lisszaboni Szerződés hatályba lépését megelőzően (2009. december 1.) rendkívül szűken jelent meg, elsősorban az általános emberi jogok védelmének részeként (de ez is csak 1999-ben, az Amszterdami Szerződéssel került az alapító szerződésbe)²², az Európai Parlament állásfoglalásaiban, illetve a bíróság esetjogában.

21 Az elmúlt 20 év során a Fidesz számtalan hazai és nemzetközi konferenciát szervezett az autonómiával kapcsolatban. Mindez sokat segített abban, hogy a Kárpát-medencei magyar kisebbségek autonómia-ügye, több-kevesebb sikerrel ugyan, de napirenden legyenek.

22 Rendkívül fontos dokumentum a 2000/43/EK irányelv, amely az Amszterdami Szerződésben meghatározott diszkrimináció-tilalmat átültette a tétéles jogba is.

Jelentős lépés volt 2000 decemberében az Alapvető Jogok Chartájának kidolgozása, amelyben az EU – többek között – tiltani szándékozta a nemzeti kisebbséghez tartozáson alapuló diszkriminációt /III-21. §(1)/, illetve kötelezett a kulturális, vallási és nyelvi sokféleség tiszteletben tartására /III-22. §/. Az Unió külkapcsolati tevékenységében – a koppenhágai kritériumokkal azonos elven – a kisebbségi jogok védelme 1989, a IV. Lomói Egyezmény aláírása óta megjelenik.

A kezdetben gazdasági közösségként szerveződő EU az 1989-es változásokat követően szembesült először a nemzetiségi kérdés súlyával, ám kezdetben még úgy vélte, hogy a probléma az ET és az EBEÉ/EBESZ keretében alapvetően megoldható. Ebben készségesnek is mutatkozott az együttműködésre: előterjesztette például az ún. Ballardur-tervet, az Európai Stabilitási Egyezményt 1995-ben, amellyel a tagjelölt államokat kívánta arra ösztönözni, hogy nemzetiségi problémáikat még a csatlakozás előtt rendezzék. (Hasonló aggodalom miatt került be a koppenhágai kritériumok közé is a kisebbségi jogok biztosítása.)

Korlátozottan valósult azonban ez meg, és rész megoldáshoz vezetett: a régi tagállamok ellenállása, részben „érdektelensége” miatt az Unió a csatlakozás folyamán sem a kisebbségvédelmi rendelkezéseket kérte számon a tagjelöltektől, hanem az érintett csoportok társadalmi integrációját és a velük szemben megnyilvánuló diszkriminációt.²³ Ez vezetett továbbá ahhoz a helyzethez, hogy a tagállamokat eltérően kezelték: a 2000 után csatlakozottaktól megkövetelték a koppenhágai kritériumok teljesítését, míg a „régii tagállamoktól” nem.²⁴

Ennek a kettősségnek a felszámolása történt meg a Lisszaboni Szerződés hatályba lépésével. Az előzmények a 2002. február 28-án először összeülő Európai Konventhez fűződnek, amely az Unió négy meghatározott kérdésére vonatkozó fejlesztési javaslat elkészítését kapta feladatául.²⁵ A Konvent során Magyarország kiemelt figyelmet fordított – és sikerrel járt a kérdésben – a kisebbségi jogvédelem direkt megemlítésére az Alkotmányos Szerződésben.

23 VIZI: *Az Európai Unió keleti bővítése és a kisebbségek védelme*, 11. Ezt a gyakorlatot a szerző szerint az EU külkapcsolati rendszere, illetve a belső migráció kérdései alakították ki.

24 A keleti bővítés (2004 és 2007) során korábbi precedens nélkül feltételül szabták a kisebbségek védelmét, illetve jogaiknak tiszteletben tartását, amely a korábbi bővítések során elképzelhetetlennek tűnt volna. Probléma volt azonban, hogy mivel nem létezett egy zsinórmérték, a kisebbségi jogok tiszteletben tartása mint kategória bizonytalan tartalmúvá vált, és inkább csak egyfajta általános elkötelezettség felmutatásának kényszerét rótták az egyes államokra.

25 A Konvent munkájáról lásd részletesen HORVÁTH-ÓDOR: *Az Európai Unió szerződéses reformja*, 24–36.

Ezen a tényen magának az Alkotmányos Szerződésnek a bukása sem változtatott, mert a nemzeti kisebbségek védelme később bekerült a Lisszaboni Szerződésbe.

Ma tehát van egységes kisebbségi jogvédelmi rendelkezés az Unió elsődleges jogában. A kisebbségi jogok megjelenése az elsődleges jogban rendkívül fontos esemény: a gazdasági közösségként indult EGK ezzel tovább erősítette a politikai dimenzióba is jutott EU szerepvállalását az európai kontinens jövőjének meghatározása, a közös kulturális és morális standardok hordozása kapcsán.

Látnunk kell azonban, hogy az EU magában nem tudja megoldani a kisebbségi problémákat, mert a tagállamokban folyó kisebbségellenes gyakorlatot nem tudja megfelelően kezelni. Vannak továbbra is nyitott kérdések:

- nem létezik a kisebbségek tekintetében egységes meghatározás, definíció (ennek megalkotását várni irreális),
- bizonytalan a kedvezményezettek köre (általában a tagállamok kormányainak döntése határozza meg, hogy ki is a kisebbség),
- nincs egységes szintű jogvédelem (Franciaország és Görögország a legradikálisabb példák a kisebbségek létezésének tagadása szempontjából), illetve
- nem biztosított a kisebbségi jogok betartatása (mivel tagállami kompetencia a kérdés, az EU nem tud, és igazából nem is kíván beavatkozni – ez teljesen nyilvánvalóvá vált az elmúlt évek során Szlovákia kapcsán.)

5. Nemzeti összetartozás és európai integráció?

Az elmúlt hat év sok tekintetben felnyitotta a szemünket a korábbi elképzeléseinkkel kapcsolatban. Be kell látnunk: azok a várakozások, hogy „majd az Unióban eltűnnek a határok”, „majd az Unióban nem lesz többé nacionalista politizálás”, „majd az Unióban maguktól megoldódnak a kisebbségi problémák” nem igazolódtak.²⁶ Ez a kérdéskör, amelynek része a magyar-kérdés is,

²⁶ Az Unió hiába igyekezett a csatlakozási folyamat során kiemelt figyelmet fordítani a balti oroszokra és a közép-európai romákra – illetve kisebb mértékben a szlovákiai és romániai magyarokra, valamint a bulgáriai törökökre –, mivel a kisebbségi jogok nem voltak az *acquis* részei, ezért érvényesítésükre a közösségi jog átvételének vizsgálata, így az országértékelések nem tértek ki, mindössze kirívó esetekben adott hangot a Bizottság politikai (és nem jogi) szempontú kifogásainak.

nem oldódik meg *magától*. Az EU ugyan ad eszközöket a nemzeti együttműködés, a határok feletti nemzetegyesítés megvalósítására – ilyen például a határ menti együttműködés támogatása, a négy alapszabadság, illetve a kulturális sokszínűség megőrzésére való törekvés –, de egyelőre átfogó, koherens kisebbségi jogrendszer, vagy akár ennek megalkotásáról szóló távlati elképzelés nincsen.

Trianon kérdése viszont továbbra is jelen van: meghatározó a magyar társadalom, illetve a szomszédos államok társadalmi és politikai elitjeinek számára is.²⁷ Olyan kibeszéletlen probléma ez, amely jelentős mértékben akadályozza a térség országainak, nemzeteinek közeledését, úgy is mondhatjuk, hogy tudatilag blokkolja azoknak a lehetőségeknek a kihasználását, amelyeket az EU biztosít. „A trianoni hallgatás áldozata lett a közép-európai népek megbékélésének és történelmi együttműködésének ügye is; a nélkül ugyanis, hogy a trianoni tályogot felnyitották és megtisztították volna, ennek a kiengesztelődésnek és összefogásnak semmi esélye sem lehetett.”²⁸ Előrelépés csak akkor lehetséges, ha Trianon kérdését nem söpörjük a szőnyeg alá, ellenkezőleg, hajlandóak vagyunk megnyitni, és arról őszintén beszélni.²⁹ Az EU ehhez megfelelő keretet teremthet.

Szükségesnek látszik ezért – magyar szempontból egyértelműen – az Unió szemléletváltása is a kérdésben.³⁰ A jelenkori gazdasági válság, az eurót övező bizonytalanságok olyan légkört teremtenek, amelyek a gazdasági integráció bizonyos mértékű újragondolásához is elvezethetnek. Miért ne lehetne ezt az újragondolást a belső politikai-jogi struktúrákra, az égető kérdések megnyitására is kihasználni? Talán éppen most érkezett el annak ideje, hogy végre őszintén beszéljünk a fennálló problémákról, amelyek közé Trianon és az általa okozott helyzet is besorolandó.

A kisebbségi kérdés tartósan képes az államközi együttműködést akadályozni, az érzelmi kapcsolatokat megmérgezni minden érintett oldalon. A mai Európában nem várható a nemzetállami struktúra felszámolása és a lokális entitások jogkörének általános megerősítése, ezért a nemzetállamok

27 Lásd ezzel kapcsolatban HÖRCSIK: *Trianon és az Európai Unió*.

28 POMOGÁTS: *Kárpát-medencei körséta*, 20.

29 Az Országgyűlés 2010. május 26-án fogadta el a 2010: XLIV. törvényt „A magyar állampolgárságról szóló 1993. évi LV. törvény módosításáról”. – Ugyancsak történelmi jelentőségű volt „A Nemzeti Összetartozás melletti tanúságtételről” szóló törvényjavaslat, amit Kóvér László fideszes és Semjén Zsolt KDNP-s képviselő önálló indítványként, T/39. számon nyújtottak be az Országgyűlésnek. A Parlament 2010. május 21-én tárgyalta és 2010. május 31-én fogadta el (2010: XLV. tv.).

30 Lásd erre vonatkozóan DURAY: *Trianon nyomasztó terhe és az Európai Unió*.

korrekciójára kell törekednünk. Ennek a korrekciónak lényeges eleme a diskurzus, amely a bizalmat hivatott visszaállítani. Ha a bizalom él, akkor kihasználhatóak a meglévő politikai-jogi keretek, illetve idővel törekedni lehet azok kitágítására is, a közösségek és egész Európa érdekében.

A magyarság számára a megoldást ez az európai út jelentheti. Találón írja Pomogáts Béla: „Az európai megoldás lehet az egyetlen orvosság a trianoni sebekre és traumákra, minden más megoldás keresése egyszerűen ábrándok kergetéséhez vagy rosszabb esetben kalandorpolitikához vezet.”³¹ Igen, 90 év telt el a trianoni békediktátum aláírása óta, és ez az idő két dolgot tett nyilvánvalóvá: a trianoni határok többé-kevésbé állandónak bizonyultak, a magyar közösségek pedig megmaradtak magyarnak a határokon túl is. Ez a kiindulási helyzet, ami Trianon értelmezését a mai körülmények között meghatározza. Magyarország feladata ebből fakadóan kettős:

- a szomszédokkal a tartós megbékélés, a bizalmi állapot elérése, amelybe szükségszerűen beletartozik a határok tiszteletben tartása (ez gyakorlatilag nem is vetődik fel kérdésként) és a határon túli magyar közösségek támogatása magyar nemzetiségük megtartásában az adott állam részéről, illetve
- annak felmérése, hogy az integráció, az EU-n belüli együttműködés hogyan képes a magyar nemzet határok feletti újraegyesítését segíteni.

Ennek a feltételrendszernek minden eleme fontos, az integrációt akadályozó tényezők csak így szüntethetők meg, a közös európai jövő csak ilyen tiszta alapra építhető, a Trianonban elkövetett hiba csak így kezelhető. Ennek sikerében hinnünk kell, és vannak is ezt a hitet erősítő jelek.

A mi utunk az európai út!

31 POMOGÁTS: *Találkozás az Európai Unióban*, 7.

Irodalom:

- BALÁZS, P.: *Az Európai Unió külkapcsolatai és Magyarország*, Budapest, Közgazdasági és jogi Könyvkiadó, 1996.
- BALOGH, A.: *Jogállam és kisebbség*, Bukarest – Kolozsvár, Kriterion, 1997.
- BARANYAI, Z. (szerk.): *A kisebbségi jogok védelme*, Budapest, Oriens Nemzetközi Könyvkiadó és Terjesztő Részvénytársaság, 1922.
- DURAY, M.: *Trianon nyomasztó terhe és az Európai Unió*, in: Magyar Nemzet, 67. évf. (2004. március 25.), 6.
- GYARMATI, I.: *Az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekezlet/Szervezet és Magyarország*, in: Dunay, P. – Gazdag, F. (szerk.): *A helsinki folyamat. Az első húsz év*, Budapest, Stratégiai és Védelmi Kutató Intézet – Magyar Külügyi Intézet – Zrínyi Kiadó, 1995.
- HORVÁTH, Z. – ÓDOR, B.: *Az Európai Unió szerződéses reformja – Az Unió Lisszabon után*, Budapest, HVG Orac, 2008.
- HÖRCSIK, R.: *Trianon és az Európai Unió*. (Elhangzott előadás a Trianon 90. évfordulója alkalmával tartott konferencián Debrecenben, 2010. június 4-én. Megjelenés alatt.)
- J. NAGY, L.: *Az európai integráció politikai története*, Szeged, JATE Press, 2005.
- MÉCS, I.: *Trianoni trauma – Közép-európaiság*, in: LIMES 1989/1, 185kk.
- MÉSZÖLY, M.: *Egyetemes magyar felelősségtudat*, in: Miklós, T. (felelős szerk.): *Jelentések a határon túli magyar kisebbségek helyzetéről*, Budapest, Medvetánc, 1988, 5–16.
- NÉMETH, Zs. – LŐRINCZ, Cs.: *Az MSZP utódpartii külpolitikája*, in: Lőrincz, Cs. – Németh, Zs. – Orbán, V. – Rockenbauer, Z.: *Nemzetpolitika '88-'98*, Budapest, Pro Minoritate, 1998.
- POMOGÁTS, B.: *Kárpát-medencei körséta*, Budapest, Pesti Szalon, 1995.
- POMOGÁTS, B.: *Találkozás az Európai Unióban*, in: Erdélyi Riport 2004, 43. szám. (Megtalálható: *Trianon és az Európai Unió. Háttéranyag. Országgyűlési Könyvtár – Képviselői Információs Szolgálat*, 2010, 6–8.)
- ROMSICS, I.: *A Trianoni békeszerződés*, 3., bővített kiadás, Budapest, Osiris Kiadó, 2007.
- SZARKA, L.: *Számadás a kisebbségpolitika rendszerváltásáról*, in: *Kisebbségkutatás* 1999/4, forrás: http://www.hhrf.org/kisebbssegkutataskk_1999_04/cikk.php?id=151 (letöltés dátuma: 2010. május 24.)
- SZESZTAY, Á.: *Nemzetiségi kérdés a Kárpát-medencében. 1956–1962*, Budapest, Gondolat Kiadói Kör – MTA Kisebbségkutató Intézet, 2002.

SZŰRÖS, M.: *Cselekvő politikával a magyarságért*, Debrecen, Heraldika, 1997.

TABAJDI, Cs.: *Tizenhárom év után: mérleg és számvetés. A magyarságpolitikai rendszerváltás kezdete*, in: uő (szerk.): *Mérleg és számvetés tizenhárom év után*, Budapest, Codex Print, 2001, 300–316.

VIZI, B.: *Az Európai Unió keleti bővítése és a kisebbségek védelme*, Pro Minoritate 2003/Tavaszi, 11kk.

Molnár János:

EGY REFORMÁTUS ÖNÁLLÓ HITOKTATÓ
BUZGALMÁNAK JUTALMA
SZALAY GYULA OROSHÁZÁRÓL VALÓ
ELTÁVOLÍTÁSÁNAK TÖRTÉNETE*

Az önálló hitoktató az állam által fizetett vallásánár. A Magyarországi Református Egyház (a továbbiakban MRE) állammal kötött, 1948. október 7-i „Egyezménye” értelmében a kötelező hitoktatást az állam garantálja,¹ költségeit fedezi, a felekezeti iskolák tantestületét – köztük a hitoktatókat is – átveszi. A kántortanítók esetében az állam az aláírást követő két évben még azt is engedélyezte, hogy kántori állásukat és az azzal járó földjavadalmat is megtarthassák.

Ma még kiderítetlen, hogy az állammal kötött megállapodásban mennyire hittek, hihettek az aláíró egyháziak, miközben a politikai fejlemények a szovjetizálás felgyorsulására utaltak. Az alakuló, erősödő új hatalom iránti bizalmatlanság, egy szűk körű baloldali lelkészcsoporthoz kivételével, még a látszólag „demokratikus” vezetőknél is nyilvánvaló.² Ami viszont bizonyos, hogy már az „Egyezmény” megkötése előtt megindult az általános offenzíva az egyház ellen, amit a megkötés egyáltalán nem fékezett.

A hivatalos államapparátus mintha nem akart volna tudomást venni az egyezményről, a törvénytelen intézkedések egyre szaporodtak, és az ellenük

* Előadasként elhangzott a hódmezővásárhelyi Emlékpontban, 2008. április 23-án tartott egyháztörténelmi konferencián. Tisztelettel és szeretettel ajánlom dr. Gaál Botond kollégámnak, aki mindig is szívén viselte az egyházi oktatás kérdését anyaszentegyházunkban.

1 Az „Egyezmény” 7/f. pontja. A kérdéshez lásd FODORNÉ NAGY SAROLTA: *Történelmi lecke. A Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református egyház között 1948-ban létrejött „egyezmény” megkötésének körülményei és hatása különös tekintettel a nevelésre*, Budapest – Nagykőrös, Dunamelléki Református Egyházkerület, 2006, 335–340.

2 Révész Imre például a Konventhez küldött bizalmas leveleit sohasem tette postára, hanem kéz alatt jutatta el azokhoz, akikben a jelek szerint megbízott.

emelt panasz egyre hiábavalóbbá vált.³ Különösen tanügyi téren egyre több jele mutatkozott annak, hogy az államot képviselő Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium (továbbiakban VKM), élén Ortutay Gyulával, nem kívánja tartani sem a megállapodás szellemét, sem a betűjét.

Az első „államosított tanévben”, 1948/1949-ben, az egy évvel korábban még felekezeti iskolákkal kapcsolatban a Konvent elnökéhez, Révész Imréhez egyre sűrűbben érkeztek a miniszter vagy valamelyik államtitkára aláírásával az iskolákból érkező feljelentések kivizsgálására felszólító levelek.⁴ Az ismert esetekben mindig ugyanaz történt: vagy az iskolavezető, vagy a diákság, vagy kívülállók (például pártlap, szülők, a helyi pártszervezet egy vezetője) részéről kifogás merül fel az egyházi fél ténykedésével kapcsolatban, a kivizsgálás megállapítja, hogy a jelzett tevékenység törvényes, a megállapodás keretei közé illik, ennek ellenére a bepanaszoltat el kell marasztalni.

3 Seres Béla hódmezővásárhelyi lelkipásztor püspökhöz írt levelében jelentette (1949. március 11.), hogy Oláh Mihály, Hódmezővásárhely polgármestere 1948. december 14-én, iktatószám nélküli rendeletben megtiltotta a házi istentiszteletek tartását. A lelkész és az akkor még egységes presbitérium (ebben az időben folyik a mamut-gyülekezetek felosztása) ügyel kapcsolatos tárgyalásain kiderült, hogy a rendelkezést a Mindszenty-ügyre hivatkozva hozták, „mert állandóan kapják a jelentéseket, hogy a házi istentiszteletek végzetével nem kívánatos csoportosulások és eszmecserék történnek”. A polgármester és a főispán indokai közt szerepelt az is, hogy képtelenek ellenőrizni a házi istentiszteleteket. A tárgyalások során az egyháziak az „Egyezményre” hivatkoztak (3. pont), ami viszont nem hatotta meg az államigazgatás helyi vezetőit, akik közölték, hogy jelentették a dolgot feletteseiknek. Végül is egy újabb iktatószám nélküli rendelkezésben a polgármester akként módosította tiltó rendelkezését, hogy a református egyház számára feloldotta a tilalmat. A főispán azonban a tiltás feloldásának napján bekérte a lelkészt, és szóban azt tanácsolta, hogy ne tartsanak házi istentiszteleteket, de ha mégis tartanának, azt előzetesen jelentsék be. Azt is közölte, hogy „nincsenek megelégedve a református egyház passzív és befelé húzódozó magatartásával”, lásd 542/1949.03.14. (A levéltári hivatkozások itt és a folytatásban a TtREK Levéltárának anyagából származnak és annak iktatószámára vonatkoznak, lásd Fond. I. 1. Püspöki Hivatal. C. Igazgatási iratok. 1949.)

4 Ilyen volt Bódás János székesfehérvári lelkésznek a Debreceni Református Gimnáziumban tartott evangélikációjával kapcsolatos feljelentés a diákok egy része, Virágos Péter és társai által (651/1949. április 23.). Példátlan eset Éliás József konventi missziói előadó esete, akit kitiltottak Nyírgyulajból, ahova evangélikációra ment, illetve a járásból is, s a helyi és járási hatóságok kerek-perec kijelentették, őket nem érdekli az „Egyezmény”, Pálffy Ernő nyíregyházi főispán pedig a törvénytelenül eljáró hatóság védelmére kelt. (560/1949.03.16. és 579/1949.03.21. sz. Ez utóbbi, a nyírgyulaji esetről szóló jelentés nincs meg, csak az iktatókönyvben szerepel.)

Ilyen az orosházi Szalay Gyula⁵ református lelkész, önálló hitoktató ügye, amelynek iratai magának a feljelentésnek a kivételével teljes egészében fellelhetők, így a rekonstrukció lehetővé válik.⁶

Az ügyet Csizmadia György orosházi gimnáziumi igazgatónak a VKM-hez küldött feljelentése indította el,⁷ de Ördögh Ferencnek, a helybeli kereskedelmi középiskola igazgatójának is köze van hozzá. Erre reagálva küldte dr. Simon Sándor VKM miniszteri tanácsos leiratát Révész Imre tiszántúli püspöknek, hogy vizsgálja ki az ügyet és tegyen javaslatot a megoldásra.⁸ Révész tudott az esetről, a vádlott 1948. december 15-én szóban beszámolt a püspöknek a konfliktusról, annak füzeggyarmati kiszállása alkalmával. De nyilván hivatali úton kellett értesítenie Gönczy Béla Vésztőn székelő békésbányai esperest, aki a maga során írásbeli jelentéstételre szólította fel Szalay Gyulát.

A két és fél oldalas sűrűn gépelt jelentés⁹ szerint az egyik vádpont a hitoktató ellen az volt, hogy „kipredikálta” Juhász Béla VII. osztályos gimnáziumi tanulót. Szalay szerint a tanuló magára értelmezte az ő tanévzáró prédikációjának egy passzusát, miszerint: „...vannak tanulók, akik a lelki üdvösségükkel nem igen törődnek, fontosabb nekik a sport, a mulatság, a tánc, pedig ha sikerül is nekik a jeles bizonyítványt kitáncolni, ezzel az ítéletkor majd nem menthetik magukat.”

A másik, ellene felhozott vád az, hogy noha a hitoktató az előző tanévben nem tanított a gimnáziumban, iskolán kívüli „vallásos munkákba” igyekezett bevonni a gimnazistákat. Szalay azzal védekezett, hogy az előző évben, amikor még felekezeti gimnáziumként működött az iskola, Horváth Kálmán

5 A TtREK Levéltárában őrzött törzskönyvi lapja szerint Szalay Gyula Mezőladányban született 1910. június 13-án. Az első lelkészképesítő vizsgáját 1934-ben tette le Debrecenben. A korban szokásos módon igen gyakran változtatta segédlelkési állomáshelyeit. Orosházára kerüléséig 1935-től időrendben a következő helyeken volt segédlelkész: Földes, Reformátuskovácsháza, Békés, Körösladány, ismét Békés, majd vallásoktató segédlelkész volt Tarpán és 1942 novemberétől Orosházán. Még tarpai szolgálata idején (1942. július 26-án) kötött házasságot Komoly (Konyecsni) Irén Máriával.

6 Amennyiben a bepanaszolt csak óraadó volt, a tanfelügyelő is elbocsáthatta. Ilyen eset volt szintén Békés megyében, a füzeggyarmati Mikó Miklós segédlelkész esete, akit Paulay Mihály gyulai tanfelügyelő azzal az ürüggyel bocsátott el, hogy „ténykedései és útjai demokrácia ellenesek”, lásd Paulay Mihály Békés vármegye és Békéscsaba thj. Város tanfelügyelőjének átirata a Ref. Egyházi Főhatósághoz. Kelt Gyulán, 1949. július 13. 5752/1949. sz.

7 Erre a szövegre csak következtetni lehet az iratokból, annak másolatát a minisztérium visszakérte.

8 54.099/1949. II. főosztály sz./1949. február 17.

9 Kelt 1949. március 9-én.

lelkipásztor végezte a hitoktatást, az ő feladata az ifjúsági bibliaórák szervezése és megtartása volt. Ezért hívogatta mindhárom orosházi középiskola diákjait, amit neki a 372/1943-as konventi szabályrendelet kötelességévé tesz és a még hatályos 5.222/1923-as VKM rendelet engedélyez.

Harmadik bűne, hogy noha az igazgató figyelmeztette arra, hogy alkalmazkodjon a „körülményekhez”, nem engedelmeskedett. A bonyodalmas pro és kontra vagdalkozások lényege az, hogy az igazgató egy rendeletre hivatkozva igyekezett olyan módon akadályozni az iskolai vallásos tevékenységet, hogy a diákoknak, egyéb kötelezővé tett programok miatt, ne legyen idejük a vallással foglalkozni. Amikor a hitoktató kérte, hogy mutassa meg neki a rendeletet, az igazgató csak pár mondatot mutatott meg, és a rendelet számát sem volt hajlandó közölni. Ennek ellenére Szalay tovább nem firtatta a kérdést, vagyis „alkalmazkodott”.

Negyedik vádpont, hogy állást foglalt az iskolák államosítása ellen, és ennek során „demokrácia ellenes kijelentések hangzottak el”. Ezzel szemben a hitoktató idézte korábbi önmagát: „a református egyház az iskoláit nem önként [kiemelés: Sz.Gy.] ajánlotta fel, hanem a békés megegyezés érdekében kellett az iskolák államosítása mellett határoznia egyházunk vezetőségének”. A vádpont második részére vonatkozólag kijelentette, hogy ő nem a demokráciát, hanem a kereskedelmi iskola igazgatóját bírálta, aki a tanulók elmondása szerint megfenyegette a diákokat, hogy ha az iskolán kívüli vallásos foglalkozásokra járnak, akkor nyugodtan elmehetnek az iskolából. Erre reagált úgy Szalay, hogy „jövőre már hittant sem fogtok tanulni, ha így haladunk”.

Ez a kijelentése vált leginkább botránykővé, feltehetően találó igazságtartalma miatt.¹⁰ Ugyanis a hitoktató ezzel kapcsolatban bizonygatta, bibliai idézetekre is hivatkozva, hogy ő nem demokráciaellenes, és különben is az, akit bírált, pártvonalon is megbukott – pontosabban nem részletezett „megbotránkoztató erkölcsi magaviselete” miatt fegyelmileg áthelyezték Bajára, és az MDP-ből is kizárták.¹¹ Jelentésének összegzéseként Szalay szó szerint

10 Már a következő tanévben fakultatívvá vált a hitoktatás a MNK Elnöki Tanácsának 1949. évi 5. számú törvényerejű rendelete nyomán. Erről a Konvent szeptember 7-én értesítette az egyházközösségeket az 5038/1949. sz. körlevelében. A szülőknek szeptember 15-ig kellett nyilatkozni, hogy akarják-e hitoktatásban részesíteni gyermekeiket. A fakultatív vallásoktatás kapcsán kialakult feszültség és káosz részletes ismertetése külön tanulmányt igényelne.

11 Ekkoriban folyik az MDP-ben a tagrevízió, amelynek következményeként több, mint 200.000 tagot zárnak ki.

is hitet tett amellett, hogy a „magyar demokratikus kormány az egyezményt megtartja”.

Szalay Gyula közvetlen egyházi felettesének, Horváth Kálmán lelkésznek az ügygel kapcsolatos véleménye az, hogy „nyugodt és a józan ítélőképességet nem veszélyeztető egészséges légkörben azt panasz tárgyává tenni senki sem tarthatná érdemesnek.”

A korszakban „egészséges légkör”-ben reménykedni azonban vak naivitást, vagy mérhetetlen bornírtságot feltételez, netán gyilkos iróniát. Hiszen a kommunista pártszervek határozatba foglalták, hogyan kell harcolni a „református egyházi reakció” ellen.¹² Bizonyára jelzésértékűen vezércikkek jelentek meg, még a Kisgazda Párt sajtójában is arról, hogy a presbitériumokba be kell vinni a „dolgozó nép” képviselőit megfelelő arányban.¹³ A Pártmunkás, az MDP belső terjesztésű lapja arról cikkezett, hogy ki is a kulák, és a kulákság kategóriájának határait nagyon is átjárhatóan állapította meg.¹⁴ Tudósításokat közöltek arról, hogy Pusztamonostoron (Szolnok megye) meggyilkolták a helyi DEFOSz ügyvezetőjét. A rendőrség azon nyomban megtalálja az állítólagos felbujtót, Kovács Aladár „44 holdas kulák nyugatos őrmester” személyében. Rögtönítélő bíróság elé viszik, azonnal halálra ítélik s két órán belül ki is végzik, míg az állítólagos tényleges tettesek életfogytiglant, illetve tizenkét év börtönt kapnak. Lám-lám, hogy tombol az osztályharc, vont a tanulságot a cikkíró.¹⁵ Hogyan lehetne egészséges légkörről beszélni, amikor a főispán levélben szólítja fel a presbitériumokat, hogy foglaljanak állást a Mindszenty-ügyben, és a vonakodó presbitériumnak azt válaszolja a püspök, hogy noha a református egyház már kiadott egy

12 „A Megyei Bizottság vezessen harcot a református egyház tanácsaiban levő kulákok ellen, érje el, hogy a Presbitériumokban a mi befolyásunk érvényesüljön. Foglalkozzék a református papokkal, nyerve meg őket a népi demokráciának. A mai túlzottan lojális magatartás helyett folytasson erélyes harcot a református egyházi reakció ellen.” lásd in: Pártmunkás, V. évf., 5. sz. (1949. március 10.), 3. Megjegyzendő, hogy ezt megelőzően, de a március 5–6-án hozott párthatározatok után még gyakrabban foglalkoznak a szegény- és középparasztság, illetve a kulákokhoz való viszonyulással.

13 SZIGETHY GYULA: *Demokratikus szellemet az egyházak tanácsaiba!*, in: Debreczen, XXVI. évf., 61. sz. (1949. március 13. vasárnap), 1. Bizonyosan nem véletlen egybeesés, hogy a már emlegetett, igen szemfüles szabolcsi főispán, Pálffy Ernő, 1949. március 14-én kelt átiratában figyelmezteti Révész Imrét, „hogy az egyes egyházaknál az egyháztanácsokban nincsenek számarányuknak megfelelően képviselve a szegényparaszatok”.

14 „Kuláknak, vagy falusi kapitalistának tekintjük azt, aki túlnyomórészt és rendszeresen idegen munkaerő alkalmazásával művelti meg gazdaságát. Aki ilyen, vagy amolyan formában más dolgozó parasztok kizsákmányolásából, vagyis mások munkájából él!”, lásd SOPRONI JÁNOS: *Ki a kulák?*, in: Pártmunkás, V. évf., 12. sz. (1949. június 20.), 12–13.

15 Mínuszos hír, in: Debreczen, XXVI. évf., 61. sz. (1949. március 13. vasárnap), 2.

közleményt és elviekben a presbitérium csak egyházi felsőbb hatóságainak köteles engedelmessé válni, ha „a lelkipásztor és az egyházközség érdekében tanácsos”, akkor „okos” dolog megtenni azt a nyilatkozatot.¹⁶ Ebben a légkörben Szalay Gyulának akkor sem lett volna esélye, ha felettesének az a véleménye róla, hogy „demokratikus gondolkodású” és „jobban tudja, mit követel a demokrácia és hogy egy szabad állam szabad polgárának mihez van joga, mint azok, akik ellene panaszt tettek.”¹⁷

Hasonló a véleménye a felterjesztő Gönczy Béla esperesnek is: „...semmi okot nem látok arra, hogy eljárást indítsunk [...] Ha azonban Főtiszteletű Püspök úr szükségesnek látja, hogy elnökségi végzést produkáljunk, akkor méltóztassék erre egyházmegyénk elnökségét felhívni.”¹⁸

A hivatali út eddigi leírásáról felfelé irányulása egy oldallépéssel folytatódott. Révész átküldi a vonatkozó, gyarapodó iratgyűjteményt a szakemberhez, az egyházkerületi középiskolai felügyelőhöz. A felügyelő szakvéleményéből kiderül, hogy a szegedi állami tankerület, ahova akkor Orosháza tanügyileg tartozott, jegyzőkönyveket vett fel az ügygel kapcsolatban.¹⁹ Ezeket is áttanulmányozva azonban véleménye megegyezik az esperesével: „...nevezett hitoktató olyan kijelentést nem tett, olyan cselekedetet nem követett el, amely ellene indítandó fegyelmi eljárás alapjául szolgálna.” Szöveges javaslatot is tett arra nézve, hogy mi legyen a püspök válasza a miniszterhez.²⁰

Révész Imre a kerületi tanfelügyelő javaslatából két bővített mondatot átvéve vélte úgy, hogy eleget tett a miniszteri „intézkedésnek”. A már idézett kijelentés mellett azt írta, hogy: „Véleményem szerint itt csupán arról van szó, hogy Szalay Gyula egyházi törvényeinkben előírt kötelességeit kívánta lelkiismeretesen teljesíteni, a két intézet igazgatója pedig – valószínűen az ifjúság nagymérvű elfoglaltsága miatt – a hitoktató úr kötelességei egy részének teljesítésére – a bibliakörök tartására – alkalmat nem adott.”²¹

16 Révész Imre 1949. február 10-én kelt levele Szondy István ibrányi lelkipásztorhoz. (147/1949. január 20. Az azonos témájú iratokat nyilván utólag iktatták, függetlenül az időrendtől.)

17 Horváth Kálmán 1949. március 31-én kelt levele Révész Imréhez. Orosházi Ref. Lelkesi Hivataltól. 18/1949. sz.

18 Gönczy Béla 1949. március 17-én kelt levele Révész Imréhez. Békés-Bánati Ref. Egyházmegye Esperesi Hivatalától. 243/1949. sz.

19 A jelzett tankerületnek a Csongrád Megyei Levéltárban fellelhető vonatkozó iktatókönyvében nem találtam az említett jegyzőkönyvet.

20 Papp Ferenc 1949. március 30-án kelt véleménye és javaslata Révész Imréhez. A TtREK középiskolai felügyelőjétől. 75/1949. sz.

21 Révész Imre 1949. április 1-én kelt felterjesztése Ortutay Gyula miniszterhez. 386/1949. sz.

Ortutay Gyula válaszát érdemes teljes egészében idézni, hogy érzékeltesük a kor légkörét és stílusát:

„Szalay Gyula orosházai önálló hitoktató elleni panasz tárgyában 386/1949. számú véleményére hivatkozással értesítem Püspök Urat, hogy álláspontját nincs módomban magamévá tenni, mert nevezett önálló hitoktató iskolai magatartásával – amelyről Püspök Urat a felvett eredeti jegyzőkönyvek kapcsán értesítettem – súlyosan sértette a magyar demokrácia érdekeit, éppen ezért további működését a tanuló ifjúság demokratikus nevelése szempontjából kívánatosnak nem tartom.

Minthogy a vonatkozó jogszabályok s az állandóan követett gyakorlat szerint közérdekből az államilag díjazott önálló hitoktatók működési engedélye megvonható, a jelen esetben kénytelen voltam ehhez az eszöközhöz nyúlui és Szalay Gyula önálló hitoktatót a tanításból kivonni, államsegélyét, illetve tiszteletdíját pedig azonnali hatállyal megszüntetni. Erről Püspök Urat azzal értesítem, szíveskedjék saját hatáskörében új hitoktató kirendelése iránt intézkedni és annak személyét hozzám az elfogadás és az illetmények folyósítása végett bejelenteni. Ortutay Gyula s.k.”²²

Hogy miért várt két hónapot a miniszter az intézkedésig, csak találgatni lehet. Valószínűleg nem a vétkesnek nyilvánított hitoktató iránti méltányosságból, sokkal inkább gyakorlati szempontból: az engedély megvonásának időpontja megegyezik a tanévzárás időpontjával. Így az új hitoktatónak is csak a tanév kezdetétől hajlandó majd fizetést folyósítani, ahogy az a püspökhelyettesnek az espereshez írt tájékoztatójából kiderül.

A püspök ugyanis már nem intézkedhetett. Révész Imre május–június hónapokra kérte felmentését az elnökségi és igazgatási ügyek vitele alól. Még januárban, a kerület pénzügyi és gazdasági bizottságának ülésén benyújtotta hivatalos kérését, de a Konvent világi elnökének, Balogh Jenőnek már ’48 decemberében jelezte visszavonulási szándékát. Indoklása szerint nyugdíjazásának intézésével és idegkimerültségének kezelésével kíván foglalkozni. Noha formailag szeptembertől vonult nyugdíjba, ténylegesen már nem tért vissza az egyházkerület élére a nyári hónapokra. Hivatalos helyettese,

22 Ortutay Gyula 1949. június 10-én kelt leirata Révész Imréhez. Jelzésértékű, hogy a törvényesség látszatát sem kívánja fenntartani, nem tartja szükségesnek az intézkedés alapjául szolgáló paragrafusokat megnevezni. VKM-től 55.606/1949. II. főosztály.

Ferenczy Károly debreceni lelkész, egyházkerületi főjegyző intézte az új püspök megválasztásáig a püspöki teendőket.

Úgy tűnik az iratok hangvételéből, hogy az orosházi hitoktató ügyében olyan, nem hivatalos információk birtokába juthatott Ferenczy, amelyeknek nem maradt írott nyoma, de amelyeket „okosnak” látott figyelembe venni. Szalay Gyulának és az esperesnek is megküldte a miniszteri leirat másolatát. Az áldozatnak azt írta vigasztalásul, hogy „...a keresztyén ember alázatos-ságával vegye tudomásul, sorsát és jövődjét az Úrnak kezébe tévén le...”. Az esperest arra kérte, hogy Szalay Gyulával egyeztetve javasolja más egyházközségbe, vagy akár más egyházmegyébe való áthelyezését, ezúttal segédlelkészként, az új hitoktató személyére nézve pedig hirdessen pályázatot, vagy hívjanak meg valakit.²³

Az esperes megpróbálta menteni a menthetőt. Kéri, hogy Szalay hadd maradjon legalább a nyári hónapokra Orosházán. Ez több szempontból is indokolt lenne. A gyülekezet nagysága miatt állandóan szükség van két lelkész jellegű személyre a városban, s lám-lám, szeptember 1-ig nem lehet mást kinevezni. De egyházi érdek is indokolja a maradást, mert az ügyben érintett ifjak közt vannak, akiknek „személyes hitök van, akik erről bizonyosságot mertek tenni az iskolaigazgató előtt is”. Nem lenne szabad elszakítani őket hitoktatójuktól. (Feltehetően éppen a személyes hitről való bizonyágtétel ténye volt az, amit a miniszter a magyar demokrácia érdekeinek súlyos megsértéseként aposztrofált.) A harmadik indok, hogy Szalay feleségének Orosházán van „természetbeni lakása”²⁴, így máshol való elhelyezkedésük nehezen megoldható. Kézírással a levélhez még azt is hozzáfűzte az esperes, hogy nem szeretné elengedni a hitoktatót az egyházmegyéből.²⁵

Ferenczy postafordultával hozta az esperes tudomására, hogy úgy tűnik, nem értett a jó szóból. Szalay nem maradhat Orosházán. Amennyiben más minőségben, de ott maradna, a miniszter úgy értelmezhetné – és a főjegyző szerint joggal –, hogy őt magát, a minisztert akarják kijátszani, és még az orosházi segédlelkészi státustól is megvonhatja az államsegélyt. Olyan személyi vonatkozása is van a kérdésnek, amit nem tekint levéltémának: „De nagyon alaposan mérlegelendőnek tartom az ügyet személyi vonatkozá-

23 Ferenczy Károly 1949. június 16-án kelt levele Szalay Gyulához, illetve egy tájékoztató azonos szöveggel, azonos dátummal a vésztői espereshez és az orosházai ref. egyházközség presbitériumához. 386/1949. sz.

24 A szolgálati lakás korabeli megnevezése.

25 Gönczy Béla 1949. június 21-én kelt levele a Püspöki Hivatalnak. A Békés-Bánáti Egyhm. Esp. Hiv.-tól. 485/1949. sz.

saiban is, Szalay Gyulának itt most részletezni nem kívánt egyéni érdekeire tekintettel is.” Más javaslatot várt az esperestől – írta.²⁶

Az iratokból nem derül ki, hogy tett-e más javaslatot a püspökhelyettes elé a vésztoi esperes. A korábbi levelet követő második napon (június 27-én), július 1-i hatállyal Ferenczy kirendelte segédlelkésznek Békéscsabára Szalay Gyulát. Főnöke a nála négy évvel fiatalabb Koppányi Gyula²⁷ lett, akit márciusban a rendőrség kihallgatás alá vetett. Hogy mi volt a kihallgatás tárgya, nem tudni, a vonatkozó jelentés hiányzik a levéltárból.²⁸

Szalay számára a megnyugvást mégis csak a más egyházmegyébe való távozás jelentette. Feltehetően a felesége lakásához közeli szolgálati helyek lehetővé tették a család együtt maradását és a jövő együttes megoldását. Két hónapig szolgált Békéscsabán, s újabb két hónapig az Orosháza szomszédságában lévő Csorváson. 1949. november 30-tól meghívták az Alsószabolcs-Hajdúsági egyházmegyéhez tartozó Nagymajlátra.²⁹ Onnan ment nyugdíjba 1980. október 1-én.

Ahogy korábban jeleztük, Szalay Gyula esete nem volt egyedi, a korábbi katolikus egyházi iskolákban pedig a hasonló ügyek még gyakoribbak. Az a mód, ahogy a tevékenységüket törvényesen végző egyházi emberek rosszindulatú bevádolását kezelte a minisztérium, feltehetően nem véletlen. Noha dokumentált bizonyíték nincs rá, ám logikus magyarázat csak egy van: A fakultatív hitoktatás rég eltervezett bevezetése elleni esetleges egyházi tiltakozás kapcsán ezek a „demokráciaellenes” megnyilvánulások szolgálhassanak hivatkozási alapul, a megfélemlítettség légkörében pedig könnyebben léphet majd tovább az állam a végső cél, a hitoktatás teljes felszámolása felé.

26 Ferenczy Károly püspökhelyettes 1949. június 25-én kelt levele Gönczy Bélához. 386/1949. sz.

27 Ifjabb Koppányi Gyula (szül. 1914-ben Békéscsabán, 1937-ben végzett Debrecenben) 1941-től követte azonos nevű édesapját a békéscsabai lelkési állásban (1945-től megváltott lp.). 1956 márciusától haláláig, 1976 február 16-ig Tiszanagyfaluban volt lelkész. Hogy miért kellett elmennie Békéscsabáról, nem derül ki az okiratokból.

28 A kihallgatásról szóló, eltűnt jelentés 646/1949. április 2. sz. alatt szerepel az iktatókönyvben.

29 Az állásváltoztatás módja kissé bizarr módon derül ki. A konvent elküldte Szalay decemberi kongruáját Csorváásra, előző szolgálati helyére, de a posta visszautalta azzal a megjegyzéssel, hogy „nem fogadta el”. Kiss József konventi főtanácsos Péter János illetékes püspökhöz fordul, hogy tudja meg, hol tartózkodik Szalay, hogy az őt megillető kongruát utána küldjék, lásd Kiss József levele Péter Jánoshoz. 7313/1949. december 22. Péter János jelentéstételre kérte Bakó László esperest, aki közölte, hogy „november 30-án iktattuk be, amely naptól fogva mint nagymajláti lelkipásztor végezte és végzi lelkési szolgálatait. Ünnepeyes beiktatása december 11-én volt.”, lásd Szabó Gábor püspöki titkár levele a Konventi Elnökséghez. 2387/1949. dec. 27.



Pálfi József:

A VÁRADI ISKOLA ÉBRESZTÉSE ÉS ÚJRASZERVEZÉSE A 18. SZÁZAD VÉGÉN

A váradi református egyház és iskola közel félezer éves múltjának története korántsem olyan töretlen, mint ahogy azt esetleg sokan gondolnák. A közelmúlt s a jelen nagyszámú reformátussága, a kisebb-nagyobb gyülekezetek, templomok sokasága, a teljes körű iskolahálózat egy több évszázadra visszanyúló, egyenes irányú fejlődést és folytonosságot sejtet. A távoli múlt, a reformáció százada s az azt követő évtizedek harcos hitvallóinak nagy serege, az eklézsia és iskola hosszú idők során példaértékű szimbiózis, fokozatos és dinamikus fejlődése valóban dicső kezdetekről vallanak. Ám a török hódoltság idejében mindez szinte nyomtalanul semmibe veszett, s így a 18. század második felében mindent az elejéről kellett kezdeni.

Miért, kinek és mikor kellett szinte reformátori küldetést vállalni, hogy az iskolát az eklézsiaival együtt felébressze és újrászervezve talpra állítsa Váradon? A következő tanulmányban erre a kérdésre szeretnénk, néhány új levéltári adat segítségével, feleletet adni.

1. Eklézsia és iskola koromsötét éjszakája (1660–1784)

1.1. Törökvilág Váradon (1660–1692)

A török által végrehajtott büntetőhadjárat az 1650-es évek második felében Erdély számos jelentős települése, eklézsiaja, iskolája, temploma mellett Váradot sem kímélte meg a pusztulástól. A török-tatár hordák közeledte akkora riadalmat váltott ki a váradiakból, hogy az Erdély kapujának számító várból és környékéről még a „halottak is menekültek”¹. A várban nagyon kevesen, valamivel több mint 850-en maradtak. A várbeliek és a menekülők

1 BITAY: Gyulafehérvár, 15.

– a török előrehaladását nehezítendő – a vár körül mindent felégették. Ekkor válhatott tűz martalékává a *schola illustris*-nak helyet adó anyakollégium és a városrész impozáns, monumentális méretekkel rendelkező nagytemploma² is. A város templomjáró református híveinek több ezres létszámán nem kell meglepődnünk. Emódi András többféle adatra hivatkozva írja le, hogy ekkor a „virágzásának teljében lévő városban” mintegy 2000–2500 ház lehetett, „közel 10.000 lelket számláló kálvinista magyar lakossal.”³

A százsoros túlerővel szemben másfél hónapig bírták a várvédők. A feladás és átadás feltételeit rögzítő *punctumok* szabad elvonulást biztosítottak, melynek során szellemi javaik egy részét is (a félkész Bibliát, a teljes nyomdát stb.) magukkal viheték. A várat a törökök nem rombolták tovább, mert hadászati és stratégiai célból szükségük volt rá. A város tönkrement épületeinek egy részét ugyan valamennyire helyreállították, ám a korábbi polgári, céhes társadalom pezsgése teljesen elnémult. A kálvinista magyar város gyülekezete, temploma ekkor teljesen megszűnt. Tudományművelő iskolája Debrecenbe költözött, Szenci Kertész Ábrahám pedig Kolozsvárott folytatta tovább a Biblia nyomtatását. Keresztesi József 1783. április 5-én a Létavértesen mondott prédikációjában erre így emlékezett: „...a Vár ellenség kezére juttatott, a Város tűz által elrontatott, a Tudománynak műhelye elpusztult, az Ekklésia mint gerlitze a kősziklák hasadékaiban keresett magának menedékhelyet...”⁴ Később a „belső egyenetlenségnek” tulajdonítva írja, hogy elpusztult az „ittén levő szép reformata Ekklésia és Fő iskola, midőn száz és három esztendőig tartott vala, a Reformatiótól fogva.”⁵

Az 1557-től sikeresen végbevitt reformáció várost, egyházat, iskolát megvilágosító fénye hirtelen kialudt, és a váradi reformátusok számára történelmük leghosszabb, legsötétebb éjszakáját hozta el, melyben csak elvétve, ritkán villant fel egy-egy reménysugár. A török uralmának kezdetén a váradiak még reménykedtek a hazatérésben, birtokaik visszaszerzésében, mivel a

2 Szalárdi János *síralmas magyar krónikája*, 544: „... a város közönséges Egyháza (temploma) ..., mely tiz egész oszlopokra s azonfelül vontatott gerendákra igen magas helyzatra épitetett vala. Melynek igen tágas és széles épületnek kellett lenni, mint amely alatt annyi ezer lelkekből álló nagy gyülekezetnek elférni kell vala. Az oszlopokon kívül napkelet és napnyugat felől, mindkét részről igen hosszu szálcsatornákra, nagy magas helyzaton alatti fiókjai kiterjesztve valának...”

3 EMÓDI: *Nagyvárad város lakossága*, 43.

4 OSZK. Quart. Hung. 4012, 27 – Keresztesi József prédikációi.

5 *Történeti leíró és jegyzőkönyv a Nagyvárad Ref. Egyháznak 1557–1792. Kézirat. Belső főcím: A Nagy-Várad Reform. Ekklésiának Protocolluma...*, 1. rész. A dokumentum kilenc részből áll. A munkát Keresztesi József kezdte meg és utódai folytatták, de csak 1792-ig. A folytatásban: *Történeti leíró és jegyzőkönyv*, hivatkozásoknál a fejezetrészt tüntetjük fel.

török erre korábban ígéretet tett, ám ez az is maradt. A váradi pasa a szomszédos Szöllösre utasította őket.

Remény a hazatérésre így csak 1692 után, a török kiűzését követően mutatkozott. Valójában még helyük is bőven lett volna, mivel az 1692-es összeírás adatai arról vallanak, hogy a városnak ekkor nem volt jegyezhető polgári lakossága, csak várvédő katonái.⁶

A 17–18. század fordulóját megelőző és követő évekből csekély létszámú gyülekezet léte utalnak bizonyos klenódium-feliratok, de Keresztesi *Protocollumbeli* adatai is erről beszélnek. Az el nem hallgatható, de jelentőségét tekintve erőtlen újjászervezési kísérletről ez utóbbi dokumentumból annyit tudunk, hogy „A. 1700 volt valami kis gyülekezet közöttük, Szőnyi István lévén lévitájuk, aki gyermekeket tanított, könyörgött és olvasott közöttünk...”⁷

Csernák Béla kétségbe vonta Keresztesi azon megállapítását, hogy a tárgyalt periódusban „csak egy” lévita tevékenykedett volna a váradiak között. Szerinte a Keresztesi által említett Szőnyi István nem azonos a nála jóval idősebb Szőnyi „Nagy” István prédikátorral, hanem csak névrokona lehet.⁸ Ezzel ugyan egyetértünk, azt azonban megkérdőjelezzük, hogy a rendszeresen precíz, pontos adatokkal író Keresztesi tévedett volna. Csernák bizonyítását Zoványi Jenő is elképzelhetőnek tartotta⁹, mi azonban ezt kétségbe vonjuk. Keresztesi egyértelműen fogalmaz, mikor azt írja, hogy „*gyermekeket tanított, könyörgött és olvasott közöttük...*” Miért nem beszél konkrétan a liturgiai szolgálatok egyéb fajtáiról: az istentiszteletekről, igehirdetésekről és a sákramentumokról? Ha valóban a prédikátorról van szó, akkor miért nem végzett másfajta szolgálatot is? Ki akadályozta meg ebben? Ismereteink szerint ekkor a török már nem tilthatta, Bécs pedig ekkor még nem ezzel foglalkozott. A szövegkörnyezetet jobban megvizsgálva azt láthatjuk, hogy Keresztesi nem arra helyezi a hangsúlyt, hogy Szőnyi István lévita volt-e vagy sem, hanem azt nyomatékosítja, hogy a váradiaknak *lévén lévitájuk*. Az említett szolgálati típusokat ismerve ez vagy azt jelenti, hogy az adott személy „csak” lévita volt, azaz nem volt prédikátor, vagy azt, hogy a már említett Szőnyi Nagy István prédikátorról van szó, akinek azonban Váradon csak lévitaszerű szolgálatok végzése állhatott módjában. Ez utóbbit tartjuk mi is reálisabbnak: Keresztesi fogalmazása szerintünk az elvégzett munka tartalma felől minősíti a tisztésget. Kulcsfontosságú szempontnak tekintjük ugyanakkor a korabeli gyüleke-

6 MEZŐS: *Bihar vármegye*, 149–155.

7 *Történeti leíró és jegyzőkönyv*, 1 rész.

8 CSERNÁK: *A református egyház Nagyváradon*, 4–9.

9 uo.

zet pusztai vándorláskori helyzetre utaló állapotát, élethelyzetét és körülményeit, melyben biblikus elődeiknek, az ószövetségi lévitáknak nagyon fontos szerep jutott. Gyülekezet, templom, lelkészlak Váradon ekkor nem volt, s így Szőnyi Nagy István prédikátornak „sem öröksége, sem osztályrésze” nem lehetett „az Izráel földjéből” a korabeli Váradon. A török „Egyiptomtól” való szabadulás után a családok úgynevezett majorokban, szétszórtnan éltek a négy váradi városrészben,¹⁰ a városrészek és a környező települések közötti bolyongásban, helykeresésben pedig Szőnyi Nagy István prédikátornak „csak lévita-szolgálatra” adatott lehetőség, és nem többre.

A lényegen mindez azonban mit sem változtat, ugyanis Szőnyi István 1704 után történt eltávozását követő mintegy száz esztendő kapcsán nincs tudomásunk arról, hogy a reformátusoknak Váradon lett volna tanítójuk, lelképásztoruk, templomuk vagy iskolájuk. Sőt, gróf Csáky István (1702–1732), a rekatolizáció második hullámával érkező bíboros püspök hamarosan a szőlősi gyülekezetet is felszámolta.

1.2. A római katolikus restauráció korában

Az 1707-ben lezáruló, alig néhány esztendeig tartó kuruc kor pozitív változást nem hozott a reformátusok életében. Nemhogy javult volna a váradi reformátusok helyzete, inkább romlott, sőt a gyülekezet teljes megszűnésének veszélye fenyegetett. A rekatolizáció alapvetően már a török kiűzése után elkezdődött. Várad első, hivatalába visszahelyezett püspöke, Benkovich Ágoston kéréssel fordult a császári udvarhoz, melyre a pozitív tartalmú válasz hamarosan meg is érkezett. A római katolikusok visszakapták korábban elveszített javaikat, és szabad kezet kaptak a rekatolizáció megindítására. Bár Benkovich volt az újrakezdés püspöke, hatékonyságban messze felülmúlta őt közvetlen utódja, Csáky Imre bíboros, aki nemcsak püspök volt, hanem egyben a megye főispánja és a település hűbérura is. Váradon ez a század szinte teljes egészében az elkötelezett, következetes, sokszor erőszaktól sem mentes katolikus restauráció jegyében zajlott.

A váradi reformátusoknak a század végéig kellett várniuk, hogy templomuk lehessen, és lelkészt is hívhassanak. Nyilván ez nem jelenti azt, hogy a városban ez előtt ne lettek volna, még ha kevesebb számarányban is, reformátusok. Emődi András és Kormányos László az utóbbi években hozzáférhetővé vált városi levéltár, főként római katolikus anyagának kutatása

¹⁰ A korabeli Várad 1692 után joghatóságilag négy önálló városként szerveződött újjá: Várad-Olaszi, Várad-Újváros, Várad-Váralja, Várad-Velence néven. Az egyesülésre csak később, a 19. században kerül sor, lásd EMŐDI: *Nagyvárad város lakossága*, 7–91.

és feldolgozása révén a tárgyalt időszakban folyamatos református jelenlétet mutatott ki.¹¹ Adataik szerint 1730–1770 között a római katolikus halotti anyakönyvbe bejegyzett reformátusok számaránya mintegy 20%. A *Status Animarum*ok (adó- és névjegyzékek) 1752-es összeírásából például kiderül, hogy a város összlakossága ekkor 1810 lélek volt, melyből 1445 volt római katolikus, és 353 református. Ez a szám az évek során lassan, de folyamatosan növekedett. 1785-ben az összlakosság száma 8500–8600 körül mozgott, melyből kb. 4500 volt római katolikus, és 1600–1700 református. Ez a 20%-os arány a 19. század közepére 30% fölé emelkedett, és ez az egyenes arányú növekvő tendencia Trianonig meg is maradt.

A felekezeti, és ezzel együtt az etnikai arány növekedése a reformátusoknál alakult kedvezőbbben. A város összlakosságának folyamatos növekedése lépést tartott a korszerű fejlődéssel, gyarapodással. A reformátusok lélekszámának lassú, de stabil növekedésénél nem hagyhatjuk figyelmen kívül a gazdasági szempontot, melyet a katolikus egyház által megindított nagyméretű építkezések generáltak. A reformátusok Váradra történetileg betelepülésében a gazdasági érdek döntő tényező volt. Nagyvárad–Újváros, de főként Olaszi mint önálló városrészek a század első felében indultak el a dinamikus fejlődés, növekedés, újjászületés, városiasodás útján. A nagyobb méretű építkezések a századforduló derekát követően, különösen báró Patachich Ádám püspök¹² korában (1759–1776) gyorsultak fel, a század második felére pedig még nagyobb méreteket öltöttek. Ez még komolyabb munkaerőpiacot hozott létre, mely vonzotta a környező települések magyar és református néprétegét. A munkaadók részéről is nőtt az igény az építkezéseken munkálkodó kétkezi munkások, a tisztességes iparosok, a céhes mesteremberek, valamint a Várad környéki földek megművelői és a szőlőkben gazdálkodók iránt.

A 18. században volt tehát egy lassú, de folyamatosan gyarapodó reformátusság Váradon. Szervezett egyházuk, templomuk, iskolájuk csak hajdan volt emlékeikben és reménylett vágyaikban létezett. Templomuk nem lévén, csak a környező falvakba járhattak lelki táplálék végett, „s midőn a máshová való járást, mintegy téglavetést megunták, beszéltek ugyan néha-néha az értelmesebbek arról, hogy jó volna a Templom, hogy esőben, hóban, sárban ne

11 EMÓDI: *Nagyvárad város lakossága*, 43; KORMÁNYOS: *Nagyvárad lakosságának demográfiai fejlődése*, 107–181. Ez utóbbi két munka sok etnikai, felekezeti, demográfiai adatot tett közzé, főként primer forrást használva.

12 BUNYITAY: *A váradi püspökség története*, 316–351.

*járhassanak máshová. De ez csak beszéd volt s többnyire a poharakkal együtt a szándék is megüresedett...*¹³

Minden kesergés és reménykedés közepette változásra csak azután került sor, miután Mária Terézia halálával (1780) a trón megüresedett, és azt a felvilágosult abszolutista politikát folytató fia, II. József vette át. Minden téren más politikát folytatott, mint az anyja. Az 1781-ben kiadott Türelmi Rendelettel a különböző vallásfelekezetek kérdését is rendezni akarta, a birodalom és a korszellem kívánta érdekek mentén.¹⁴ A részleges vallásszabadság visszaállításával ekkor egy új korszak hajnala vette kezdetét, amelyben „a váradi reformátusok szeme is kezdett a világosságra nyilatkozni...”¹⁵

2. Az új kezdet

Mindent újonnan és az elejéről kellett tehát kezdeni. Az idő elérkezettnek látszott. A *Protocollumból*¹⁶ kiderül, hogy Csanády György álmosdi földbirtokos, Berecki István és Oláh József váradi lakosok ez utóbbi házánál, 1782 január 18-án összegyűltek és beadványt készítettek, melyet a váradiak bécsi ügyvivőjén (ágensén) keresztül még azon év március 4-én a királynak benyújtottak. A templom felépítésére vonatkozó tervek, elképzelések után a lelkipásztorról is igyekeztek gondoskodni. A meghívólevélből kiderül, hogy Csanády Györgyöt kérték fel a lelkipásztorhívás intézésére. Keresztesi József ez idő tájt tért haza külföldi tanulmányútról és éppen Debrecenben tartózkodott. Rögtön le is foglalták a tudós lelkipásztort, de állást, amíg a bécsi döntés meg nem érkezett, nem tudtak számára biztosítani. Addig, csakhogy más meg ne hívhasa, előlegbe 200 rénes forintot adtak Keresztesinek.

Másfél esztendőnyi akadályoztatás, ármánykodás és kivizsgálás után, 1784. január 1-én Keresztesi végre elkezdhette a szolgálatokat. Az első istentiszteletet a Tisza-ház udvarán tartotta, ahol már másnap elkezdtek egy nagy sátozt építeni ideiglenes templom gyanánt.

13 *Történeti leíró és jegyzőkönyv*, 1 rész.

14 CSETRI: *Tolerancia és erdélyi felvilágosítók*, 378.

15 *Történeti leíró és jegyzőkönyv*, 1 rész.

16 uo.

2.1. Keresztesi József, az eklézsia „lelki tanítója”

Ekként nevezte magát, és így írt alá legtöbbször Keresztesi József. Életének és munkásságának most csak rövid összefoglalására vállalkozhatunk, mivel a téma nemhogy e szerény tanulmány, de talán még egy könyv kereteit is meghaladná. Bár életrajzát és életművének fontosabb adatait korábban már Szinnyei és Zoványi is lejegyezték¹⁷ – sőt, maga Keresztesi is gazdag tárházat hagyott az utókorra az általa írt *Krónikában*.¹⁸ A kutatást mégsem tekinthetjük lezártnak, mivelhogy azóta is folyamatosan derülnek ki újabb részletek, mutatkoznak meg újabb összefüggések.

Keresztesi Veszprémben született 1748. december 29-én. Miskolcra a Sárospataki Kollégiumba ment, majd 1769-ben subscribált Debrecenben, ahol az előbb említett *Krónikában* leírtak szerint „d. 22 Febr. a két esztendőre forduló deákok közé bevettek...” A Kollégium anyakönyvében viszont úgy szerepel, hogy 1769. május 30-án, a tanév megkezdése után jött csak át Miskolcra, és emiatt a rendes időben kezdő hallgatók névsora után, az „*extraordinaria tempore recepti sunt*”¹⁹ bejegyzés alatti sorban szerepel tizedikként.

Kollégiumi tanulmányai befejezése után két évig (1777–1779) Hajdúböszörményben rektoroskodott, majd innen indult hollandiai peregrinációba. Hazatérte után ugyan meghívták és „lekötötték” a váradiak, ám közel két esztendeig még nem foglalhatta el helyét. Közben lehetőséget kapott arra, hogy néhány hónapig (1783 márciusától 1784 decemberéig) beszo­l­gá­l­jon a létavértesi eklézsia­ba. 1784. január elsejével kezdte meg a váradi szolgálata­t. Ez esztendő szeptemberének tizedik napján itt letették a templom alapkövét, amelynek felépültét már nem várta meg. Nemcsak *Krónikájában* írja le mindezeket, de kibúcsúzó prédikációjában sem hagyta szó nélkül, hogy Váradon sem őt, sem munkáját nem becsülték meg.²⁰ Az Érmelléken ezután nagyon aktív egyházi közéletet élt. Esperes volt mintegy 22 esztendeig,²¹ tagja volt a Budára, Bécsbe menő küldöttségnek, melyeknek

17 SZINNYEI: *Magyar írók élete és munkái* VI, 78–81; ZOVÁNYI: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 308.

18 KERESZTESI, J.: *Krónika Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII-dik század végén*, Pest, Kiadta Ráth Mór, 1868.

19 TIREL.II.1.e.2. – *Catalogus Scholae Debr. Civinum*.

20 OSZK Quart.Hung. 4012 – *Keresztesi József prédikációi. „Bútsúzó prédikáció, mellyel A Nagy Váradi Reformata Gyülekezettől 1787 d. 29 Április el-bútsúzáván, az Ekklesiában 3 esztendőig és 4 hónapokig tartott Papi Hivatalának végett vetett, és A Szalatsi Ekklesiába el-költözött...”*

21 TIREL.I.3o.a.1. – *Extractus Protocolli Venerabilis tractus Érmellyékiensis....*

eseményeit, történéseit jegyzőkönyvbe foglalva átadták a Superintendentia Közgyűlésének.²² Élete végéig Szalacson maradt, és itt is temették el 1812. május 15-én. Síremlékét 1918. augusztus 18-án K. Nagy Sándor nyugalmazott nagyváradai táblabíró szerette volna megkutatni, de keresése hasztalan volt.²³ A szalacsi eklézsia – a váradival szemben – nagy tisztességgel megbecsülte lelkipásztorát, és a templomban az emlékére díszes táblát állíttatott, melyről csak egy mondatot idézünk: „...*Fáradozott sokat, szívvvel és okos ésszel a Krisztus nyája körül XXX esztendőkig...*” Ezek a szavak lényegre törően adják vissza Keresztesi jellemét.

Nem tehetjük meg, hogy e végtelenül érzékeny, de nagy tudású lelkipásztor szellemi-lelki formáltatásának helyéről, koráról ne tegyünk említést. Ehhez azonban vissza kell mennünk a 18. század közepére, a racionális ortodoxia fellegvárába, a Debreceni Kollégiumba.

A tudományművelés terén ekkor itt (is) a biblicitást nem mellőző, józan racionalizmus, másfelől pedig a klasszicitás hatott. Kiemelkedően nagy tudású professzorok tanítottak itt ekkor, akik széleskörű tudományművelő és -közvetítő munkásságukkal nemcsak gondolkodást, világlátást alakítottak, hanem öntudatos határozottsággal neveltek jellemet és egyéniséget.²⁴

Ha Keresztesi több száz oldalon, kéziratban fennmaradt, gazdag prédikációs gyűjteményét megvizsgáljuk, nem mondhatjuk róla, hogy csak egyik vagy másik tanára gyakorolt rá hatást: mind a négy professzor belevéste a maga sajátos szellemi, lelki arcvonását a fiatal Keresztesibe. Összegyűjtött és egybekötött prédikációinak minden gyöngyszeme egykori tanárainak alapos biblicitását és korszerű tudományismeretét közvetíti, a felvilágosító tanítás és nevelés szándékával, a kor és hely követelményéhez mérten aktualizálva.

Enciklopédikus tárházú prédikációiban egymás mellett van jelen a történelemszemléletet formáló, dogmatikát és homiletikát oktató Szathmári P. István (1718–1791) vagy a Maróthi örökébe lépő Varjas János (1721–1786), aki nemcsak a keleti nyelvek tudora, hanem a magyar nyelv és szépiroda-

22 TtREL I.3o.c.1. – *Protocollii Venerabilis Superintendentia...*

23 A Nagyvárad-Réti Egyházközség Könyvtárában megtalálható *Krónika...* példány hátsó lapján írta 1918. augusztus 8-án többek között: „*Kerestem a szalacsi temetőben a Keresztesi sírját is, de az már nem található fel, mert az akkori temető bezárása után az terület szántó-földdé tétetett, ahol semmi nyoma sincs Keresztesi sírkövének, ha ugyan volt neki sírköve.*”

24 TÓTH: *A Kollégium története a XVIII. században*, 90–113; CZEGLÉDY: *A teológia tanítása a Kollégiumban*, 549–560.

lom szeretetére nevelő²⁵, a református énekkultúra elkötelezett művelője volt. Minden bizonnyal Varjasnál kell keresnünk Keresztési magyar nyelv és nyelvtan iránti vonzódását, mellyel nyelvünk eredetét, gyökereit kutatta,²⁶ de azt is, amely az énekeskönyv-reform során az énekköltők sorába emelte.²⁷

Külön csoportba kellene szednünk azon igehirdetéseit, amelyek Hatvani István (1718–1786) erőteljes hatását mutatják. Az európai rangú professzor úgy művelte és oktatta a reáliákat – természetfilozófia, alkalmazott matematika, elméleti és kísérleti fizika, kozmológia, asztronómia, geometria stb. –, hogy hallgatói a későbbiekben annak gyakorlati hasznát is vehették. Váradon 1785. január 1-én, a 102. zsoltár alapján mondott prédikációjában Keresztési világos tanítást adott a zodiákus, a planéták, az orbiták, a szatellitok, az üstökösök szerepéről, helyéről, hangsúlyozva, hogy az univerzumban „minden az Isten kezének munkája” és a természetnek Isten által adott rendje van.²⁸ Az emberek napfogyatkozással kapcsolatos téves ismereteinek eloszlatására mondta 1785 adventjében, hogy a „Napban soha sints fogyatkozás, hanem midőn a Hold közbe esik, vagy a Nap és a mi nézésünk közt vagyon, az akadályozhatja meg szemünket, hogy a Nap egész karimájának fényét egy kevés ideig ne lássuk”.²⁹ De sorolhatnánk az idő, súly és egyéb mértékekkel és mérésekkel kapcsolatos precíz magyarázatait, hivatkozásait is.

Hatvani István más népek és vallásfelekezetek iránt tanúsított toleráns szellemiségének hű tükre az, amikor Keresztési saját híveinek gondolkodását a görög-keleti templomtragédia kapcsán igyekszik formálni. Keresztési már két és fél éve váradi lelkipásztor volt, amikor 1786 késő nyarán a görög és rác betelepülők számára épülő görög-keleti templom boltozata leomlott és több embert megölve maga alá temetett.³⁰ Az időpont azért is érdekes, mert a református templom alapjait 1784-ben tették le, azaz a két templom ekkor az építkezésnek közel azonos stádiumban lehetett. E tragédia kapcsán fontos volt a biblikus józanságra, tisztánlátásra, felekezeti elfogulatlanságra inteni.

25 TtREK R 663. – *Halotti bucsuztató énekek*. „... E Magyar Schultensnek, kinek nem volt mása, / Melly nehezen esik tőlünk elválása / Ez a régiséget újsággal ruházta / Amikor a zsidó szokást magyarázta, / De mind ezek között el nem felejtette / Hazánk Magyar nyelvét, sőt ezt betsültette, / Ennek szélességét szépen festette, / Mert evel keserves énekét zengette...”

26 OSZK Quart.Hung. 26. – *Keresztési József a bárkai nyelvből ágaztatott Magyar nyelv*. Pozsony, 1799.

27 Tudjuk, hogy az 1806-os énekeskönyv kiadásánál őt is felkérték énekszerzésre, melyet készségesen vállalt is. Ebben az általa írt mintegy 53 énekből több is helyet kapott. Ezek jó része ma is benne van.

28 OSZK Quart.Hung. 4012. – *Keresztési József prédikációi*, 67–69.

29 OSZK Quart.Hung. 4012. – *Keresztési József prédikációi*, 249–250.

30 BIRÓ: *Nagyvárad barok és neoklasszikus művészeti emlékei*, 79.

Keresztesi ekkor ezt írja: „...a mi görög atyánkfiainál a templom egyrésze be-
szakadván, annak kőrakási között készített közkoporsót némely építőknek [...] az igaz vallás senkit sem privilegizál, szabadossá nem tészon az életben meg-
eshető nyomorúságoktól, véletlen esetektől, és hogy az igaz ekklésiába is szinte
úgy mint a hamissba történhetik az emberre nem várt veszedelem. Tanuljuk
meg innen mi is Atyámiai, hogy a külső nyomorúságokból semmi követke-
zetést ne tsináljunk a mások tudományának kárhoztatására, mert valamint a
szerencsés álapot és világi boldogság nem jele az igazi ekklésiának, úgy ellenben
a szerentséltenség nem megesmérhető próbája a tévelygő vallásnak...”³¹

A negyedik, sajátos életsorsot maga mögött hagyó professzora, Sinai
Miklós (1730–1808) volt, aki egész életében nagy erudícióval, hatalmas
munkabírással tanított, mint a klasszika-filológia széleskörű tudománnyal
bíró szaktekintélye, kinek a történelem, földrajz tárgykörében közvetített ha-
talmos tudása és ismeretanyaga sem maradt eredménytelen magvetés hallga-
tóiban. Sinainak Keresztesivel éveken át tartó folyamatos kapcsolata megma-
radt. Bizonyosága ennek gazdag levelezésük, melynek egy része ma is olvasható
kéziratban,³² de az a többoldalas *protocollum* is, melyet Sinai többek között
Keresztesivel együtt terjesztett fel a Superintendentianak 1791-ben, a végett,
hogy a „Bécsi útjukról” szóló beszámoló megmaradjon a levéltárban.³³

2.2. Az iskola ébresztése és újraszervezése

Váradon tehát a 18. század 80-as éveiben Keresztesi József kapott isteni
mandátumot a címben is megfogalmazott, korabeli reformatori küldetés el-
végzésére. A helyreállítás kezdeteiről, a templom, a gyülekezetépítés törté-
netéről, a lelkipásztorról és a körülötte lévő történelemformáló tényezőkről
és személyekről nagyon szűkösek az ismereteink. Forrásként elsősorban, a
még mindig kéziratban levő *Protocollumra* kell támaszkodnunk, amelyben a
Várad-i-Olaszi Eklézsia első lelkipásztora azt írta, hogy csak „itt tetszett meg
igazán mitsoda terhek tétetnek a L.Pásztornak vállaira, mellyek alatt még az
Angyalok vállai is reszketnének, – Itt is fel lehet kiálltani Nehémiással 5,19. –
az Oskolának rendbe vételén, Rector hozáson, annak bérén, a Presbytériumnak
jó rendtartás végett való felállításán, azok esküvéssel való leköteteleztetéseken
munkálkodott a T.Prédikátor...”³⁴ Sokatmondó ebben a felsorolásban az, hogy

31 OSZK Quart.Hung. 4012. – Keresztesi József prédikációi, 227–229.

32 OSZK. Quart. Hung. 1043/III–IV. Keresztesi József magyar levelei.

33 TtREL. I.3o.c.1. – *Protocollum Venerabilis Superintendentiae*....

34 Történeti leíró és jegyzőkönyv, 1–2. rész.

a lelkipásztor feladatkörének leírásakor az iskolaszervezés, a rektorválasztás és -hoztátás ügyével is találkozunk.

Keresztesi már első szolgálati napja után, 1784. január 2-tól teljes körű, intenzív gyülekezetszervezéshez kezdett. Ennek pedig szerves velejárója volt az oktatás is. A január 1-én megtartott, tánccal és muzsikával egybekötött szeretetvendégség után, amelyen a város minden rendű és rangú előljárója jelen volt, megkezdődött a szisztematikus, következetes építkezés. Mensáros Dániel kurátorra választása után „telket árendáltak” 84 rénes forintért. Meg kell említenünk azt is, hogy a consistoriumi személyek esküszövegében az „*oskolára gondom léssen*” kijelentés is helyet kapott.

Az említett telken lévő házak kettős célt szolgáltak: lakást biztosítottak a lelkipásztornak és családjának, illetve osztálytermet a hallgatók számára, akiknek száma már a kezdetben száz körül mozgott. A január 15-én tartott gyűlés rendjén arról döntöttek, hogy „*Oskola tartás végett, az Oskolába járható gyermekek Conscribáltassanak, melly az után való napon véghez ment, lévén a számok mind összesen 134, ezek közül Férfiak 76, Leányok 58.*”³⁵ Tény, hogy ez a sok diák, az oskolamesterrel együtt, ekkor még kénytelen volt egy nagy szobában összezsúfolódni. Ez is jelzi, hogy a század első harmadára jellemző szerény református jelenlét a 80-as évekre megsokszorozódott.

Március 21-én már sor került az első vizsgára is. Ez jelentős mérföldkönek számított – különösen akkor, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy 1660-ig, a vár és a város elesteig Váradnak nem csak egy egyszerű triviális iskolája volt, mint tárgyalt korszakunkban, hanem olyan anyakollégiuma, amely nagyon sok partikulának biztosította a tanítókat, a tananyaggal együtt.³⁶ A Várad környéki eklézsiáknak abban az időben nem Debrecenhez kellett lelkipásztorért, rektorért, praeceptorért fordulni, hanem a váradi *schola illustris* biztosította a jól képzett, öntudatos nevelők és tanítók utánpótlását.

A Keresztesiek által feltámasztott iskola működése szűk három hónap után hamarosan megingott, „*mert minthogy minden örömmek rózsáját féreg szokta rágni: ezen iskolának is gyenge lábakon való felállását megirigylé az ördög, és azt az első tsirájában igyekezett megfojtani...*”³⁷ A helybeli római katolikusok ugyanis, látva a református triviális iskola gyors növekedését, hamar feljelentették őket. Az iskolában történő oktatás ürügyén kivizsgálást indítottak Bécs utasítására. Azt kifogásolták, hogy a református iskolában nem tartják be a Norma szabályait, és az engedélyezett vallásos tananya-

35 Történeti leíró és jegyzőkönyv, 4. rész.

36 PÁLFI: Református felsőoktatás Erdélyben, 133.

37 Történeti leíró és jegyzőkönyv, 2. rész.

gon túl mást is tanítanak: ábécét, írást, olvasást, mégpedig magyar nyelven. Az *investigatoria* rendelt *Mixta Deputatio* kérdéseire maga Keresztési válaszolt szóban és írásban. Közben kiadatta a vakációt, annak reményében, hogy az alatt rendeződnek a dolgok. A kivizsgálás ügye mellett az is nehezítette a dolgukat, hogy augusztus 26-án átköltöztek Vámos Nagy Ferenc házába. Ám az ottani körülmények is továbblépésre kényszerítették a „*mustárotskákat*”, akiknek végül nagy áldozatok árán, 1785 júliusában, a templom alapjához közel lévő istállót alakították át. A kivizsgálás hevesége fokozatosan alábbhagyott. Bécsből lassan megérkezett a válasz, és az eredetileg elkezdett tananyag tanítása, még ha hivatalosan engedélyezve nem is, de apránként visszakerült a mindennapi gyakorlatba.

Az iskola első tanítóinak kilétéről viszonylag szerény ismeretekkel rendelkezünk. Az első „*oskola mester*” Horváth György rektor volt, aki az egyházköztségben két esztendeig és két hónapig „*megmaradhatott, és sok bajok s nyughatatlanságok közt tanítgatta maga, az ide való apró gyermekeket, [...] 1786 d. 12 Marty-ig.*”³⁸

Az eklézsia előljárói még ez év elején, a január 9-én tartott gyűlésen úgy döntöttek, hogy a két esztendő letelte után nemcsak új rektort kérnek Debrecenből, hanem a megsokasodott munka miatt mellé még egy praeceptort is. Az új rektor meghívásánál támasztott és megfogalmazott kritériumokat³⁹ megküldték a Kollégium professzorainak. Megállapították a fizetést is, amely 150 rénes forint készpénz volt, egyéb természetbeni járandósággal kipótolva. Ebből 50 forint a praeceptort illette meg, hasonló módon egyebekkel kiegészítve.

Horváth György után Kovács László tógátus deák lett a második rektor 1786. február 17-től számítva két esztendőn keresztül, aki „*jámborul, hűségesen és mindenek előtt való nagy kedvességgel folytatatta hivatalát.*”⁴⁰ Mellette egy esztendeig a váradi iskola első praeceptora, Mikola István 1787. március 21-ig töltötte be a hivatalt, majd szintén egy esztendeig Fábián Miklós

38 *Történeti leíró és jegyzőkönyv*, 7. rész.

39 *Történeti leíró és jegyzőkönyv*, 4. rész: „1. A kinek erköltse és maga viselte a próbakövet ki állhassa. 2. A ki jó Cántor legyen, mert ez a Mélt. Gróf Kisasszony kívánsága. 3. A ki Papságra készüljön, hogy Tiszt. Prédikátorának is, – ki mindazonáltal nem él vissza az ilyen segítséggel, – segítségére lehessen, és ha a szükség úgy kívánja Exmittáltathassék is. 4. Mindenekfelett a ki tudjon tanítani és szép és jó rendet tartani.”

40 *Történeti leíró és jegyzőkönyv*, 7. rész.

praeceptoroskodott, akit azért kértek, mert a Norma előírásának megfelelően németül is tudta tanítani a hallgatókat.

A korabeli gyakorlatnak megfelelően a rektorok 2-3 évet, a praeceptorok pedig egy, ritkább esetben két évet töltöttek egy-egy szolgálati helyen. Váradon, csakúgy mint máshol, a rektorok, praeceptorok munkáját a lelkipásztorok felügyelték, ellenőrizték. A tanítószemélyzet igénylése és meghívása jól megalapozott döntést feltételezett az ekléziák részéről, mivel azok fizetését, díját nekik kellett állniuk. Ezért a kéreksor rendszeresen mellékelni kellett a díjlevelet is. A város Mária Terézia 1752-ben hozott rendelete után Váradon sem fizette az iskolák költségeit – nem jelentéktelen szempont ez a felekezeti iskolák létrejöttének tanulmányozásánál. A fenntartással, működéssel járó kiadásokat az egyházközségnek kellett előteremteni. Ez a törvény természetesen elsősorban a református oktatásra mért hatalmas csapást, ám az is igaz, hogy ennek ellensúlyozásaképpen létrejött és kifejlődött, mintegy önmagától, az egyházat és iskolát támogató hitvalló, öntudatos és elkötelezett mecénási réteg.

Keresztesi Józsefet 1787. februárjában hívták meg az érmelléki Szalacsra. Április 29-én prédikált utoljára a váradi „sátorban”, és május 4-ig vezetett az egyházközség jegyzőkönyvét. A templomot ekkor még nem fejezték be. Eltávozása után a templomépítést és az iskola működtetését utódja, Szaklányi Zsigmond folytatta. Az ő munkássága azonban már egy másik történet részét képezi.

Irodalom:

- BIRÓ, J.: *Nagyvárad barokk és neoklasszikus művészeti emlékei*, Budapest, Centrum, 1932.
- BITAY, Á.: *Gyulafehérvár Erdély művelődéstörténetében* (Erdélyi Tudományos Füzetek 3), Cluj-Kolozsvár, Erdélyi Irodalmi Szemle, 1926.
- BUNYITAY, V.: *A váradi püspökség története. IV. kötet: A váradi püspökség a száműzetés s az újrალapítás korában (1566–1780)*, sajtó alá rendezte Málnási Ödön, előszóval ellátta és kiadta Lindenberger János, Debrecen, Kapisztrán-nyomda, 1935 (reprint: Nagyvárad, Partiumi és Bánsági Műemlékvédő és Emlékhely Bizottság, 2002).
- CSERNÁK, B.: *A református egyház Nagyváradon 1660–1885*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1997.

- CSETRI, E.: *Tolerancia és erdélyi felvilágosítók*, in: Jankovics, J. – Monok, I. – Nyerges, J. (szerk.): *A magyar művelődés és kereszténység*. I–III. kötet, Budapest – Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Rt., 1998, 777–785.
- CZEGLÉDY, S.: *A teológia tanítása a Kollégiumban*, in: Barcza, J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 534–581.
- EMÖDI, A.: *Nagyvárad város lakossága archontológiája a 18. században (1713–1785)*. *Adattár*, in: uő (szerk.): *Miscellanea Historica Varadinensia* 2, Nagyvárad, Varadinum Script Kiadó, 2010, 7–92.
- KERESZTESI, J.: *Krónika Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII-dik század végén*, Pest, Kiadta Ráth Mór, 1868.
- KORMÁNYOS, L.: *Nagyvárad-olaszi római katolikus és református lakosságának demográfiai fejlődése a 18. század végén és a reformkorban, az egyházi összeírások és anyakönyvek tükrében (1780–1800, 1819–1853)*, in: Emödi, A. (szerk.): *Miscellanea Historica Varadinensia* 1, Nagyvárad, Partium Kiadó, 2009, 107–182.
- MEZŐS, K.: *Bihar vármegye a török uralom megszűnése idejében (1692)*, Budapest, Magyar Történettudományi Intézet, 1943.
- PÁLFI, J.: *Református felsőoktatás Erdélyben*, Nagyvárad, Erdélyi Múzeum-Egyesület, 2009.
- [SZALÁRDI, J.:] *Szalárdi János siralmas krónikája kilencz könyvei*, Pest, Emich Gusztáv Könyvnyomdája, 1853.
- SZINNYEI, J.: *Magyar írók élete és munkái*. I–XIV, Budapest, Hornyánszky, 1891–1914 (reprint: Budapest, Magyar Könyvkiadó és Könyvterjesztő Egyesület, 1980–1981).
- TÓTH, B.: *A Kollégium története a XVIII. században*, in: Barcza, J. (szerk.): *A Debreceni Református Kollégium története*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1988, 66–142.
- ZOVÁNYI, J.: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.



ÓRIÁSOK VÁLLAIN

Dogma- és teológiatörténeti tanulmányok

Békefy Lajos:

A CSODÁLKOZÓ KÁLVIN „ESZTÉTIKÁJA”

PNEUMATIKUS ESZTÉTIKAI REZONANCIA

1. Ő az igazi művész

Az alábbi gondolatokkal szeretnék ezen a helyen is tiszteletadással megállni reformátorunk előtt, nem csak születésének nemrég ünnepeelt 500. évfordulója alkalmából, hanem azért is, mert ismét szembesülhetünk istenáldotta, gazdag személyiségének sajátos, rendszeralkotó intellektusával. Meg azzal is, hogy ennek szinte egyoldalú előtérbe helyezésével méltánytalanul homályban maradt csodálkozó, szépet meglátó, értékelő és megfogalmazó fogékonysága. Nem lehet kétséges, hogy a Szentlélek teológusa Isten Lelkétől felhangolt lelkével, „pneumatikus rezonanciával”¹ egyszerre volt *homo mirator*, azaz csodálkozó ember, s vele szervesen *homo aestheticus*, azaz esztétikai, szépre fogékony ember. A Lélek által fogékonnyá, érzékennyé tett lelkével-szemével, belső szenzibilitással fedezte fel a teremtett világban a szépség magvacskáját, a *semen pulchritudinist*, mint ahogyan a bűn korrumpáló, romboló hatása ellenére is meglátta az emberekben megmaradt *semen religionist*, a vallás magvacskáját is. Hogy írhatta volna le különben ezeket a sorokat, ha nincs benne ez a pneumatikus szenzibilitás, rezonancia, visszhang:

„A madarak énekelnek Istennek, az állatok segítségül hívják Őt, az anyagi elemek rezegve reszketnek Előtte, a hegyek zúgnak színe előtt, a folyók és a vízforrások szégyenlős tekintetet vetnek Őreá. A füvek és a virágok rámosolyognak Alkotójukra, s ezt olyan közvetlenül teszik, mint Akit nem kell a messzeségben megkeresni, hiszen Ő mindegyikhez közel van. Ugyanis mindent az Ő bennünk is lakozó ereje, Lelke hordoz és tart fenn!”²

1 Ez Michael Welker heidelbergi református teológus kategóriája, lásd WELKER: *Theologie des Heiligen Geistes*, 273.288kk.

2 Az Olivetan-Bibliához írt előszóból, 1553, lásd in: *Calvin-Studienausgabe*, Band 1, 37.

Íme, milyen szépen összeölelkezik ezekben a sorokban a *homo mirator*, a *homo aestheticus*, a *homo litheratus*, aki mind az egyetlen és páratlan *homo pneumaticus Calvinusban*, a „Szentlelkes emberben” lakozott! Kálvin gondolati és érzelmi gazdagsága már korán megmutatkozott. Ilyen és hasonló sorokat már 26 éves korában lejegyzett, s fiatal egyetemistaként azon gondolkodott, hogy költő lesz. Később azonban nem versekben, hanem prédikációk ezreiben, égbeszökő gondolatai építményrendszerében, az Institutióban magasztalta a Teremtő Istent, például így is:

„Ő az igazi művész, építőmester, gazdag családfő, Aki nem mulasztja el alkotásának tökéletes megformálását.”³

2. Mítoszok, tévhitek ellen

Mindezek alapján Kálvin teológiájának és gondolkodásának időszerűségét és sajátosságát most abból a szempontból szeretném megvilágítani, ami cáfolata annak a mítosznak és tévhitnek, miszerint ellentmondás van a kálvinizmus és az esztétika, egyáltalán a református vallásosság és szépség iránti igény között. Ez a hamis vélemény makacsul tartja sok esetben még ma is magát, és hangoztatói sokszor utalnak vissza Kálvin intellektualizmusára, meg „érzelmi véznaságára”. Még mindig a képromboló Kálvin képe él sokakban, talán a köztudatban is; egy olyan Kálviné, aki egy nagyon száraz és szigorú morált képviselt, az örömet számúzta a templomból, és a szépség hasznát a liturgiában semmire sem tartotta.

Igaz ez? Kérdezzünk csak vissza: Ha a kereszt vagy csillag, esetleg kakas jele alatt álló templom/istenháza kellemes formát és színt mutat, akkor ez nem Kálvin esztétikai igényességére és szemléletére vezethető vissza, hanem különféle történelmi körülményekre?! A csupa sarkos charetoni templom, ami Salomon de Brosse alkotása, a párizsi kis Palais du Luxembourg kálvinista építészeti stílusa, amit a nantesi ediktum visszavonása után súlyosan megkárosítottak, nem sugároz valamiféle áttetsző „kálvini „esztétikát”? Három emeletén 80 ablakkal, melyeken át ömlik a fény az épültbe, és sok ajtója, szószéke, galériái és a tetőzet nem a művészi arányosság és aranymetszés, átláthatóság mesterművei? Képzeljük csak el ezt a palotát vagy ezt a templomot még a masszív rombolás előtti állapotában, azokkal a termekkel, ahol a presbiterek, a diakónusok és a gyülekezeti tagok jöttek össze, és a hozzájuk tartozó isko-

3 Kommentár az 1Mózes 1,2-höz, lásd CO XXIII, 19kk.

laépületeket, lelkészlakást, könyvtárat, az örök lakásait és a temetőt! Ezeken a helyeken olyan Kálvin-kortárs református művészek dolgoztak, mint a porcelánkészítő Bernard Palissy (1510–1590), a szobrászművész Jean Goujon (1510–1572), Ligier Richier, a kőfaragó művész (1500–1567), a porcelánfestő Emaillure Noailher és Courtney Limoges-ből, a nagyra becsült üvegfúvó művészek Verbizierből, a comansi, conayei szőnyegszövők és szőnyegfestők, a gobelinkészítők, a műbútorasztalos Boule, vagy a királyi kertépítő művész, Boiceau de la Barauderie. Gondolatban az egyházi könyvtárba léphetünk, és megcsodálhatjuk a nagy és nevezetes református könyvnyomdászok és kereskedők szépséges munkáit, köztük Robert Estienne-ét (1503–1559), aki Párizsból menekülve 1550-től Kálvin Genfjében talált menedéket és dolgozott tovább. Kálvin munkáiból is többet ő adott ki. Vagy említhetjük a betűmetező művészt, a francia tipográfia nagymesterét, Geofroy Toryt (1480–1533), Sébastyen Gryphet és Jean de Tournest, a lyonsi nyomdászt, Dante műveinek illusztráló kiadóját. Meg a víznyomatok készítőjét, Abraham Bosset. És miközben a gyönyörű árkádok alatt sétálunk gondolatban, ami kiváltképpen jellemezte az egykori református építő- és díszítőművészetet, felidéződhet bennünk a párizsi Place des Vosges kiváló példája. Annyi bizonyos, hogy ragyogást teremtett a kálvini esztétikai szintézis.⁴ Kálvin egyszerűsége, de a fény-árnyék kontrasztjára fogékony, morálisan emelkedett szépség szemlélete segítette létrejönni a református Hollandia aranykorát is: Rembrandt (1606–1669), Frans Hals (1580–1666), Jan Vermeer van Delft (1632–1675), Jacob Isaacksoon van Ruysdaël (1628–1682), és az amszterdami származású kálvinista Jacob Jordaens (1593–1678) jelzik messze fénylően a kálvini (esztétikai) inspiráció jellegzetes befolyását, későbbi európai rezonanciáit.

3. *Lírai intermezzo*

Ne feledkezzünk meg tehát egyetlen pillanatra sem arról, amikor Kálvinról szót ejtünk, vagy éppen róla vitatkozunk, hogy ő az isteni szépség vonzásának átengedte szívét! Tudjuk, első renden nem a külső szépség, hanem Istennek Jézus Krisztusban feltündökölt külsőleg láthatatlan, de belsőleg annál ragyogóbb szépsége vonzotta. A testet öltött Ige szépsége volt ez. S mert ennek vonzásában élt, belekerült az Isten alkotta természet és az ezt megragadó művészetek vonzásába is. Isten dicsőségének színpadán (*theat-*

4 Aki ma Franciaországban jár, maga is láthatja sok városban ezt az áttetsző fehérséget, ragyogást a lakó-, és középületeken, de még a közutakon is...

rum gloriae Dei) nyitott szemekkel élt. Meglátta, szemlélte, csodálta a láthatóban a Láthatatlant. Nem csak roppant intellektusával hitújító gondolat-katedrálisokat építő teológus volt, hanem a szív lángolásával érző ember is. Intellektusa és szíve is olyan ívesen emelkedett kora fölé, mint egy gyönyörű gótikus ablakív, mely felfelé szárnyalása közben is a földön maradt, de befogta és befogadta az elragadó természetet, virágainak, színeinek, illatainak látható és láthatatlan jelenlétét. Szemeivel, városi küzdelmekben megfáradt lelkével bizonyára többször is felpillantott a Genf közelében tiszta nappalokon felsejlő Mont Blanc égbeszökő, szikrázó csúcscsaira, s onnan tovább a véghetetlen Isten fele. De így fogta be a genfi zsolttárok művészi szárnyalását és népiességét is szíve felhajtó erejévé. Kálvin a szépség szerelmese volt, meg az intellektuális, hívő értelmű tervezés, építkezés lelki mérnöke is egy személyben. Tudta, hogy sem az egyik, sem a másik nem önmagáért van. Minden akkor van a helyén, ha Istenre mutat, Róla szól, Hozzá vezet. Szív és intellektus Kálvinnál átváltozott Isten pásztorbotjává: Genfet, reformátusságot, századokat Istenhez terelő pásztorbottá.

4. Franciák, németek a kálvini esztétikáért

E lírainak szánt gondolatfutam után forduljunk oda ahhoz a Kálvinhoz, akit a francia teológiai, morális és liturgiai prózairodalom egyik megteremtőjeként is számon tartanak szülőföldje szellemtörténetében, aki hatalmas szintetizáló elme volt. Igehirdetéseiben, leveleiben és cikkeiben nagy érzékenységet mutat a fizikai és a morális szépség iránt. Talán nem járunk messze az igazságtól, ha őt a gall Luthernek nevezzük. Azok, akik ismerik Kálvin francia írói nyelvezetét, értékelni tudják eredetiségének az igazi szépségét. Mivel pedig munkássága olyan sok és erőteljes ösztönzést jelentett, érthető, hogy a reformáció ellenfelei ezeket az ösztönzéseket századokon át igyekeztek kicsinyíteni vagy feledtetni. Azért, hogy 2009-ben az 500. születési évfordulót méltóképpen meg lehessen ünnepelni, s a francia nyelv és kultúra reformátorának az őt megillető helyet sikerüljön legalább gondolatainkban biztosítani, a róla kialakított hamis képzetek eloszlatásán teológusoknak, történészeknek, filozófusoknak és irodalmároknak együtt kellett munkálkodnunk. Léon Wencelius, Paul Romane-Musculus és Albert-Marie Schmidt nyomán szeretnék tükröt tartani magunk elé, hogy ezeket a hamis, előítéletes maszkot-

kat segítsük leválasztani Kálvinnról.⁵ Ezért röviden megpróbálkozom azzal, hogy felmutassam azt a helyet, amit a szépség Kálvin szintézisében, szívében, életében igazából elfoglalhatott.

Kálvin esztétikai *semenjeit*, szépség-magvacskáit, ami gondolati úttörés volt még francia nyelven is, a lendület és a drámaiság jellemezte. Hatalmas és impozáns freskóhoz hasonlóan a teremtéstől a parúziáig terjedt esztétizáló, de mindig az Ige előtti alázattól fenséges gondolattal. Teremtés, bűneset és megváltás jelölik a kálvini szépségérzet történetének az útját.

5. A szépség és a művészetek

„Isten minden művészetnek a szerzője és adományozója” – írja Kálvin a Jeremiás Siralmihoz írott kommentár előszavában.⁶ Számára tehát a művészet és a szépség Isten ajándéka, Aki azt az embereknek adja. A bűneset előtt nem lehetett szépművészet, mivel az egész teremtett világot beragyogta a rendezett és tökéletes szépség. Minthogy Isten volt az első művész és mester, annak érdekében, hogy megértsük a művészetet, előbb a Teremtőt kell megismernünk. Együtt jelenik meg tehát Kálvin esztétikai gondolkodásában a theocentrikus és a teremtéstörténeti szemlélet. A művészet legfőbb szabálya eredetében ragadható meg. A művésznak valójában közelednie kell Istenhez, a Szentírásban kijelentett akaratának kell átadnia magát. Aki ezt megteszi, az az Ő alkotó tevékenységében és a világegyetemben esztétikai előképet és modellt is felfedezhet. Kálvin „esztétikájában” a művészet célja összekapcsolódik az új élet céljával, ami nem más, mint Isten magasztalása és dicsőségének imádata.

6. A reformátor „esztétikájáról”

A reformátor esztétikájáról már 1935-ben ezt a fontos megállapítást tette Léon Wencelius: Kálvin szemléletmódja azért eredeti, mert ő arra hívja a művészt, hogy alkosson a Teremtővel szimpátia-közösséget. Miközben teljesen belemerül a természetbe, amit megfigyel, egyúttal abban a sajátos, és soha igazán fel nem tárható, „szünergetikus”, alkotói közösségben, ami Isten

5 Lásd WENCELIUS: *L'esthétique de Calvin*; ROMANE-MUSCULUS: *L'Église réformée et l'art*, és SCHMIDT: *Jean Calvin et la tradition calvinienne*.

6 „*autor et dator omnium artium*”, lásd CO XXXIX, 694.

alkotása és a művész alkotása között fennáll, a dolgokat igazi eredetük (*origo*) és céljuk (*finis*) összefüggés-rendszerébe állítja vissza, ahonnan az emberi korrupció, eredeti és aktuális romlás miatt az egykor valóságosan, később pedig szemléleti megjelenésében is kiesett. A művész Istennel kommunikál, nem valamiféle misztikus módon, hanem pontosan ebben a szünergetikus, alkotói közösségben, ami az ő alkotása és a Teremtő alkotása között a létrehozás aktusában áll fenn és valósul meg.⁷ Ennek a mindenestől fogva „kálvini esztétikának” az egyik legfényesebb, gyönyörű visszaigazolása a református Hollandia aranykorában mutatkozott meg, ahogyan már erre történt utalás (lásd Rembrandt, Frans Hals, Vermeer van Delft és mások művészetét).

7. A zsoltárok szépségtartalma és Kálvin pneumatikus esztétikai rezonanciája

Ezt az eszmefuttatást a kálvini „esztétikáról” azzal egészítem ki, hogy emlékezetbe idézem, milyen különös helyet foglaltak el Kálvinnál mind a mondott, mind az énekelt zsoltárok. A „pneumatikus” esztétika központi kálvini törvényszerűségeinek egyike az Isten Igéjével való lehető legteljesebb összhang (*harmonia cum verbo Dei*), az annak való megfelelés szándéka, akarata. Azaz rezonálás az Isten alkotta szépségre. Ezért a zsoltár a leginkább tiszta kifejezése a művészetnek. Minden művészetnek a forrása maga Isten, de a zsoltárok részét képezik Isten emberekhez forduló kijelentésének. A zsoltárok esetében tehát többé már nem csak pusztán emberi művészettel van dolgunk. Kálvin erről ezt írta:

„...Dávid zsoltárai olyanok, amiket a Szentlélek adott Dávidnak és Ő írta le azokat Dávidban [...] azért, hogy az egész világ rákapjon arra, s ezeket az isteni és mennyei egyházi énekeket Dávid királlyal együtt énekelje.”⁸

A zsoltáréneklés közben a hívő ember egészen sajátos kapcsolatba kerül Istennel:

„...Amikor éneklünk – jegyzi meg Kálvin –, biztosak lehetünk abban, hogy a szavakat Isten helyezi a szánkba, mintha Ő

7 WENCELIUS: *L'art et la grâce commune chez Calvin*, 209.

8 *Épître au lecteur. Forme des Prières*. 1545, lásd CO VI, 171–172.

maga énekelne bennünk, hogy így magasztaljuk fenségét és dicsőségét.”⁹

Ha megsejtjük, sőt még inkább ha megértjük a zsoltáréneklés csodáját, akkor azt is megértjük, miért akarta reformátorunk annyira, hogy minden hívő, férfi és nő, gyermek és idős egyaránt ezeket énekelje. S ha ehhez még hozzávesszük Kálvinnak azt a vélekedését, hogy a „zsoltárok megmutatják az emberi lélek anatómiáját”, szellemi-lelki vázát, akkor semmi kétségünk nem lehet afelől, miért szerette annyira a zsoltárokat, s miért ezt, az élő emberi hangot tette az istentisztelet emberi részének egyik fő elemévé, nem pedig az orgonát vagy más instrumentumot.

A zsoltárok révén valami mással hatja át a szépség a művészetet, a *divinitast*, a szakralitást viszi abba bele, így hatékonyan ragyogtatja fel Isten dicsőségét, előbb a jeruzsálemi templomban, majd pedig Krisztus után a keresztény istentiszteleteken. Ez a zsoltáros elem kétségtelenül esztétikai hatást, szellemi-lelki ragyogást kölcsönöz a református istentiszteleteknek.¹⁰

8. Esztétikai gondolat-etűdök Kálvinnal hat tételre

1. tétel: Vizuális és érzéki szépség

„Isten gyönyörűségünkről és vidámságunkról is akart gondoskodni. Így a füveket, fákat és gyümölcsöket hasznosságukon, célszerűségükön túl felruházta szép színnel [vizuális szépség – a szerző], és kellemes illattal [szenzuális szépség – a szerző]. Oly’ nagy szépséggel [pulchritudo] ruházta fel az Úr a virágokat, hogy az önkéntelenül is szemünkbe ötlük. És mily’ kellemes illatot adott nekik, ami észrevétlenül is belopózik szaglásunkba! Hát bűn, ha szemeink a virágok szépségében, szaglásunk pedig azok illatában talál gyönyörűséget?” (Institutio III, 10.2)

2. tétel: Isten dicsősége a kreációban és a kreatúrában

„Nincs az egész világon oly parányi hely, melyen dicsőségének legalább valami kis szikráját ne látnók ragyogni [...] E világ szép

⁹ uo.

¹⁰ SCHÜMMER: *Actualité du message politique et social de Jean Calvin* – publikálatlan előadás.

rendje [ordo pulcher] számunkra tükör, melyben az egyébként láthatatlan Istent meglátjuk.” (Institutio I, 5.1)

3. tétel: A szépség megjelenése a művészetekben és a tudományban

„Végtelen nagy számmal vannak úgy a földön, mint az égen azok a bizonyítékok, melyek Isten csodálatos bölcsességéről szólnak. Nem csak azok a burkoltabb bizonyítékok, melyeknek alaposabb megfigyelésére vannak rendelve a csillagászatban, orvostan és az egész fizika, hanem amelyek bármely műveletlen ember előtt akaratlanul is feltűnnek, úgyhogy szemeiket sem nyithatják fel anélkül, hogy ne kényszerülnének azok tanúinak lenni. Akik ama magasabb tudományokat elsajátították, vagy legalábbis megízlelték, ezektől támogatva sokkal mélyebbre hatolhatnak az isteni bölcsesség szemléletében. Mindazáltal az ezekben való járatlanság sem akadályoz meg senkit abban, hogy hatalmas remekművet ne lásson Isten alkotásaiban [artificii satis superque], ami őt az Alkotó iránt való csodálatra ragadja.” (Institutio I, 5.2)

4. tétel: a szépség Isten jóságának bizonyítéka

„A világnak eme gyönyörű színterén [in pulcerrimo theatro] ne röstelljünk kegyes gyönyörűséget érdíteni Isten látható és jelenvaló dolgaiból. [...] Bármerre tekintsünk szemeinkkel, meg kell emlékeznünk arról, hogy minden, amit látunk, Istennek műve, s igazi kegyességgel kell gondolnunk arra a célra, amely végett Isten létrehozta őket. [...] Az eget és a földet minden dolgoknak teljes bőségével, változatosságával, szépségével csodálatosan földíszítette, mintha csak tágas és ragyogó palotát szerelt volna föl és töltött volna meg a legváltozatosabb és leggazdagabb bútorzattal [...] Az isteni hatalomnak annyi csodája, jóságának annyi kegyes bizonyítéka van, ahány faja van a világon a dolgoknak, sőt ahány akár kicsi, akár nagy dolog csak van.” (Institutio I, 14.20–21)

5. tétel: A szépség helyes szemlélete és a Szentírás általi tanítványság összefügg

„Illik, hogy az ember Isten műveit komoly buzgósággal szemlélje, mivel e fényesen tündöklő világba [in hoc splendidissimo theatro] azért helyzetetett, hogy szemlélője is legyen annak, figyelmét mégis főleg az Igére kell irányoznia, hogy jobban előre haladhasson [...] Azt kell tartanunk, hogy az égi tudománynak kell kezdetül szolgálnia, ha azt akarjuk, hogy az igaz vallás reánk ragyogjon, s hogy senki sem képes az igaz és józan tudománynak

legkisebb parányát sem felfogni, ha nem volt a Szentírás tanítványa...” (Institutio I, 6.2)

6. tétel: A szobrászat és a festészet tanításra, de nem templomi használatra való
- „Mivel azonban a szobrászat és a festészet Isten ajándékai, mindkettőnek tiszta és törvény szerinti használatát kívánom, nehogy azokat a dolgokat, amelyeket Isten az Ő dicsőségére és a mi javunkra adott, fonák használattal bemocskolják, sőt egyenesen veszedelmünkre fordítsák [...] csak azt szabad kivésni és lefesteni, aminek felfogására a szem képes. Isten fenségét, mely sokkal dicsőségesebb, hogy nem szemünk láthatná, nem szabad dísztelen rajzokkal megrontani [*ne in decoris spectris corrumpatur*]. Lefesteni lehet tehát egyrészt a történeti eseményeket, másrészt a testek alakját, képét minden történelmi vonatkozás nélkül. Az előbbieknél a tanításban és az intésben van valami hasznuk. Viszont az utóbbiak gyönyörködtetésen [*oblectatio*] kívül mi egyéb hasznot hajtanak?” (Institutio I, 11.12)

Kálvinnál tehát esztétikai érték a világosság, átláthatóság, a harmónia, a tisztaság, de mindenek előtt a transzcendencia, valamint a pneumatikus rezonancia az Isten teremtette szépre, ami egyben jó is. Kálvin így a theo- és krisztocentrikus „esztétika” alapozója, amely a teremtett világra figyelve, de az Igét normaként alkalmazva definiálja a szépet és a jót. A művészi alkotás értelmét nem önmagában hordozza, hanem abban, hogy – Isten alkotásához, a teremtéshez hasonlóan – hogy létrejöttével túlmutat önmagán Arra, Aki minden alkotás és alkotói folyamat oka, áthatója, inspirálója és végső soron célja.

A kálvini esztétika szerint tehát

- a szépség isteni eredetű,
- a szépség realitás a világban, de *transparens*, átlátható,
- benne Isten szellemisége érződik,
- így visszamutat a tökéletes teremtőre,
- az immanens szépség túlmutat önmagán,
- Isten *sensus pulchritudinis*t ültetett az emberbe, azaz széperzéssel áldotta meg.

A *homo mirator*, a csodálkozó Kálvin esztétizálása az érzékelés terén ugyan megkülönbözteti a materiális szépséget (*pulchritudo materialiter*) a nem-

-materiális szépségtől (*pulchritudo non-materialiter*), de a kettőt mégsem választja el egymástól:

materiális szépség:
vizuális (a látható világ)
auditív (hangok, zene)
szenzitív (íz, illat, szín)

nem-materiális szépség:
morális (erkölcsi tettek)
verbális (Isten Igéje, igehirdetés)
teológiai (hitélmény, tapasztalat,
vallomás)

Irodalom:

- CO = *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* (ed. Baum, Guilielmus – Cunitz, Eduardus – Reuss, Eduardus). *Brunsvigae*, 1863–1900, apud C. A. Schwetschke et Filium.
- BUSCH, E. et al. (Hg.): *Calvin-Studienausgabe. Bde 1–6*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1994–2008.
- ROMANE-MUSCULUS, P.: *La prière des mains. L'Église réformée et l'art*, Paris – Genf, Je. Sers, 1938.
- SCHMIDT, A.-M.: *Jean Calvin et la tradition calvinienne* (Maîtres spirituels 12), Paris, Cerf, 1957.
- SCHÜMMER, L.: *La foi, l'action, le social. Actualité du message politique et social de Jean Calvin* – publikálatlan előadás Brüsszelben, 2006.
- WELKER, M.: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1992.
- WENCELIUS, L.: *L'art et la grâce commune chez Calvin*, in: *Études sur Calvin et le calvinisme*, Paris, März 1935, 209.
- WENCELIUS, L.: *L'esthétique de Calvin*, Paris, Belles Lettres, 1937 (reprint: Genève, Slatkine Reprints, 1977).

Borsi Attila:

KÁLVIN ÉS A POSZTMODERNITÁS

A jelen felől szemlélve a protestantizmus tanítása, a protestáns teológia nyelve sokak számára egy különösen is titokzatosnak ható világ, különösen azért, mert a teológia sajátos nyelvezetén keresztül fogalmazza meg azt az egyedi üzenetet, amit az egyház lényegével összefüggésben elengedhetetlennek tart. E megfigyelés arra ösztönöz bennünket, hogy napjaink keresztyén-séget érintő szkeptikus szemlélődésével szemben rávilágítsunk annak nem csupán teoretikus, hanem gyakorlati jelentőségére is. A tapasztalható kétségkedő szemlélődésnek egy olyan kor- és emberértelmezés ad lehetőséget, amely szemlélődésforma maga is jelentőségét tekintve kétségbe vonható, mégis hatás vonatkozásában jól érzékelhető.

Ez a szemlélődés, melyet általános meghatározással posztmodernitásnak nevezünk, mint kihívás jelenik meg a protestáns gondolkodás előtt, különösen is a református szellemi örökség feltárásának folyamatában, mely a kálvini tanok újragondolása nélkül szinte lehetetlen vállalkozás. Így most arra a kérdésre keressük a választ, hogy a reformátori örökség egy sajátos szelete, a kálvini tanok miként segítenek bennünket helyesen értékelni mindazt a jelent, amelyben élünk, miként szolgáltatóknak orientációs pontot a jövő formálása tekintetében, és hogyan teszik lehetővé egyes, a reformáció gondolatvilágához kötődő kulcsfogalmak tartalmat megőrző újraértelmezését. Közelebbről arra is keressük most a választ, hogy a posztmodernitás, mint elvi egység, hogyan értékelhető a kálvini tanítások nézőpontjából.

1. A posztmodern

Csupán egy változásról szóló elgondolás, vagy a kulturális identitás tapasztalaton keresztüli megváltoztatása, vagy másfajta szociális érzékenységre történő felhívás a megváltozott körülmények között? Bármelyik irányultságot

vagy tartalmat vesszük figyelembe, azzal találjuk magunkat szembe, hogy egyrészt a posztmodern fogalmának jelentésére vonatkozó megjegyzések sora rendkívül vitatott abból adódóan, hogy nincs egy általánosan elfogadott értelmezés az azonosítható konkrét jellemvonások ellenére, mely a legtöbb esetben így megszokott sztereotip meghatározásokat alkalmaz, másrészt azonban arról is árulkodik, hogy a posztmodern eszme egyre inkább megtapasztalható és egyes esetekben meghatározó tényezőként jelenik meg az emberi együttélés színterén. Ugyanakkor azt is észleljük, hogy egyes esetekben a személyes megítélés lehetőségének elvét követve valótlanak tekintik a jelenséget. Ennek ellenére azonban láthatjuk, amint az emberi életet, közösségek életét egyre inkább átszövi nem egyszerűen az élethelyzet körülményeinek a megváltoztatására törekedve, hanem annak értelmezését is feladatának tartva. Ezért a posztmodernitás gyakran észrevétlenül a nagy egész felől haladva a részek felé kíván magának érvényt szerezni.

A jelenség értelmezése elválaszthatatlan a modernitás fogalmától, mely már az 5. században megjelenik, jelezve azt a különbséget, amely a keresztények jelenléte és a római „istentelen” világ között fennáll.¹ A modernitás fogalma történeti kontextusba ágyazva először Hegelnél jelenik meg, ám a gondolat kiindulópontja a 17. század, amikor a szekuláris és a vallásos mind az egyéni, mind a közösségi életre vonatkozóan kezd eltávolodni egymástól. Egyre kisebb szerepet játszanak az emberi élet kifejeződésében a vallásos elképzelések, a *ratio* egyre inkább a figyelem középpontjába kerül, valamint a magát környezetétől függetleníteni képes személy, aki egyben képes arra, hogy környezete formálójaként, alakítójaként jelenjen meg. Ezzel pedig alapvetően elősegíti az egyéni és közösségi identitás szétesésének folyamatát. Így a posztmodern eszme 20. századi kialakulásáig vezet az út, amikor is fogalmak és értelmezések, melyek a modernitás számára lényegesnek bizonyultak, értelmetlenné váltak. Ebben a látásmódban már nincs szükség az egyéni és a közösségi életet meghatározó általános érvényű igazságokra, irányadó pontokra, és így ami közös lesz, az az alapok, rendszerek és elképzelések érvényességének megkérdőjelezése, mely a vallásos gondolatokra is vonatkozik, ami lényegét tekintve már korábban elkezdődik. Különösképpen is kitűnik ez akkor, ha a gondviselésről szóló keresztyén tanítást tekintjük kiindulópontnak, amint arra David Lyon is javaslatot tesz.²

A gondviselésről szóló keresztyén tanítás nagyon fontos részét képezte a teremtett világ szemlélésének, mely nagy védelmet jelentett az ember

1 SMART: *Postmodernity and the Present*, 17.

2 LYON: *Postmodernity*, 7.

biztonságkeresésének önközpontú törekvései közepette. A változás akkor következett be, amikor a gondviselés szerepét átadták az értelemnek, melytől fogva az értelem, mint az emberi valóság alapja határozza meg a világ lehetséges történéseit. Mindezt a haladás eszméjeként azonosíthatjuk, azaz megtörténhet, hogy a gondviselés, mint a világ élete keresztyén nézőpontból szemlélt történelmének lényeges eleme a haladás eszméjének szekuláris formájává alakul. Hogy mindez valóban nihilizmushoz vezet-e, ahogy azt mi is gondolnánk, kérdéses, különösen akkor, ha például figyelembe vesszük Kant kategorikus imperatívuszát. Egy azonban bizonyos: a modern mint fogalom már nem a keresztyénség jövőre vonatkozó váradalmaira, hanem sokkal inkább arra a társadalmi valóságra mutat, mely a felvilágosodás időszakát jellemzi, azaz arra, ami már elkezdődött. Ez Hegel számára az új kezdet,³ melyre jelentős hatást gyakoroltak a 16. század változásai.⁴ Az ember önmaga céljává válik, és emberi létének céljai elhalványulnak. A nyitottság azt jelenti, hogy minden pillanat a továbblépés lehetőségét rejtí az emberi értelem számára, s így az ember az értelem által megvalósított valósággal áll kapcsolatban, melynek eredményeként a maga normáit is magában keresi.⁵ Ez előrevetíti azt a szubjektivitást, amely azt jelenti, hogy mindennek csak akkor és addig van létjogosultsága, amíg a körülmények értelmezésében az egyén nézőpontjából helyet kap. Ennek pedig nem része a vallás. Erre szoktunk szekularizmusként is utalni mind a helyzetet leíró, mind pedig annak a választás lehetőségét előtérbe helyező összefüggésében. Egyetérthetünk Karl Barth gondolatával, amikor arra mutat rá, hogy a Kijelentés iránti érdeklődés vagy elveszett, vagy felcserélődött az ember érdekének érvényesítésére.⁶ A híres „Isten halála” gondolat is megerősíti mindezt, nevezetesen, hogy az igaz vagy hamis megítélésére szolgáló biztos alap eltűnt, melynek következtében a valóság képlékennyé válik, az értelem pedig önnön legitimitását vonja kétségbe. Ez egyet jelent azzal, hogy a modernitás megfelelő rendszere megszűnik megkérdőjelezhetetlennek lenni. Így köszönt be a posztmodernitás, a posztmodern, mely először irodalomkritikai fogalomként jelenik meg a 20. században, jóllehet korábbi előfordulása is ismert, mint például a 19. század harmadik harmadában a posztmodern festészet programja.

3 HEGEL: *A szellem fenomenológiája*, 14.

4 vö. MOLTSMANN: *Projekt der Moderne*, 402–415.

5 „...sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen...”, lásd HABERMAS: *Diskurs der Moderne*, 14.

6 vö. BARTH: *God in Action*, 11–15.

Kidolgozott eszmeként Jean-Francois Lyotard munkájában jelenik meg, melyben a kiindulópont az a feltételezés, hogy a nagy elbeszélések, a meta-narratívák kora lejárt a megismerések tekintetében, így a tudomány alapvetően összeütközésbe kerül a nagy elbeszélésekkel.⁷ A legitimáció megszűnik a párbeszéd eredményének lenni, valamint az ismeret és annak birtoklása elkülönül egymástól, a legitimáló diskurzusok helyét pedig a nyelvi játékok veszik át, aminek összefüggésében jelenik meg az igazság, ami így képlékeny-nyé is válik. Azaz a szűkebb kontextus formálja a nagy összefüggéstől elszakadt életet. Így a kérdés nem az, hogy miként lehetséges a megértés, hanem miként győzhető le az a valóság, amitől az ember már egyébként is elszakadt. A cél egy ellenmodell felállítása a nagy elbeszéléssel szemben. Azaz az egyéni, helyi meghatározottság kerül előtérbe. Habermas szerint mindez nem áll meg, mint a modernitás kritikája, jóllehet látja a problémát abban, hogy a modernitás gondolata sok esetben nem úgy és annyira hatja át az emberi közösségek életét, ahogyan kellene. Szerinte ugyanis „modernnek lenni” mindig is azt jelentette, hogy az ember kapcsolatban van mindazzal, ami már elmúlt. Ám az eredmény egy olyan rendszer, melyben az egyén egyszerre vált én-központúvá és decentralizálttá. Habermas szerint azonban létezik és szükség is van narratívra, azaz az alapot az általánosan elfogadott döntések világa jelenti. Másként fogalmazva: az emberi élet a maga széttöredeztségében is visszavezethető egy közös elvre,⁸ ellentmondva ezzel annak a posztmodern elképzelésnek, miszerint nem lehetséges összefüggést teremteni az ember történetében. Ezzel arra mutatunk rá, hogy *az autonóm személy és közösség szociális tartalma összetartozik.*

2. Református nézőpont – kálvini lehetőségek

A kálvini örökség mérlegére tenni a 20–21. század jelenségét nem tűnik teljesen egyértelmű lehetőségnek. Ám ha figyelembe vesszük a posztmodernről röviden vázoltakat, akkor Kálvin reformátori tevékenysége különösen is magában rejti az összehasonlítás lehetőségét mind történeti, mind teológiai vonatkozásban. Ez két dolgot jelent. Egyrészt történetileg az 1520-as évekre a reformáció az egyházi életet és az európai társadalmakat célozza meg, másrészt az ember üdvösségét érintő kérdésekről a hangsúly áttevődik az egyház életét meghatározó kérdések tisztázására. Azaz a reformáció az 1550-es

7 A kérdéshez lásd LYOTARD: *A posztmodern állapot.*

8 POKOL: *Posztmodern és modernizáció*, 607–608.

évekre túlnő önmagán abban a vonatkozásban, hogy a változás igénye nem marad az egyház intézményes keretein belül, hanem azon kívül is teret követel magának, természetesen nem öncélúan.

Mindezt Kálvin teológiai munkássága is bizonyítja. Hiszen számára fontos volt a keresztyén tanítás és a társadalmi szükség között kapcsolatot teremteni, ugyanis tisztán érzékelte, hogy a társadalomban végbemenő cselekedetnek követnie kell a tanítást, amely így létjogosultságot szerez annak életében. Ezt a hatás-ellenhatás elvében szemlélhetjük.

Ebből eredően áll meg Kálvin teológiai gondolkodásának létjogosultsága a posztmodernitással való szembenézésben. Erre teszünk most kísérletet. Kálvin elutasítja azt, hogy nincs az ember és az emberi közösségek életében olyan kiindulópont, amely a mindenkori viszonyítási alapot jelenthetné. Míg a felvilágosodás az emberi értelmet tette rendező elvé, addig Kálvin számára mindez a Szentlélek, melyre most a *Szentírás* és a *megigazulás*, valamint a *megszentelődés* vonatkozásában mutatunk rá.

3. A Szentírás – „önmagában hiteles”

A Szentírás mint Isten megismerésének forrása a reformáció törekvéseként kerül a középpontba, melyet Kálvin összekapcsol azzal az igénnyel, hogy önmagunk megismerését sem lehet másra alapozni. Mivel a jobb és hitelesebb megismerésnek a forrása a Szentírás, ezért nem tehető ki sem öncélú, sem önkényes értelmezésnek.⁹ A Szentírás megértése csakis a Szentlélek által lehetséges. Ebben az értelemben a Szentírás Kálvin számára valóban nem bír olyan rögzített jelentéssel, hogy még magyarázatra sincs szüksége, ahogy azt egyfajta fundamentalista értelmezés gondolhatja. Azonban nyitottsága nem az emberi értelem fejlődésének lehetőségén nyugszik, s ezen alapuló esetleges változásnak sincs kitéve. A Szentírás nem veszítette el önazonosságát, jelentése rögzített, mégpedig a Szentlélek újra és újra magyarázó mivolta által. Amint Kálvin érvel: „Az tehát kétségtelen, hogy azok, akiket a Szentlélek belsőleg megtanított, teljesen megnyugszanak a Szentírásban s hogy a Szentírás αὐτόπιστον (önmagában hiteles) és hogy nem szabad azt sem bizonyítás, sem okoskodás tárgyává tenni; s bizonyos az is, hogy ami hitre méltósága nálunk van, azt a Szentlélek bizonyágtételéből nyeri el.”¹⁰ A Szentírás ezért

9 Kálvin vallja, hogy a Szentírásból Istent teremtőként és megváltóként is ismernünk kell, lásd KÁLVIN: *A keresztyén vallás rendszere* (a továbbiakban: *Institutio*), I, 6.1.

10 KÁLVIN: *Institutio* I, 7.5.

áll a megismerés összefüggésében mindenek fölött. Ezzel ugyanis Kálvin amellett, hogy a Szentírás kizárólagosságának igényét fogalmazta meg, lemondva az egyház hagyományairól mint a megismerés forrásáról, s ezzel a tanítói hivatal szerepét is elutasítva, azt is jelezte, hogy a hit, melyen keresztül az evangélium igazsága megragadható, éppen attól lesz személyes, hogy mindenki számára ugyanaz a forrása. Kálvin ekként a reformáció korának gondolkodásával harmonizálva kívánja meghatározni a Szentírás helyét, mind az egyéni, mind pedig a közösségi kegyességi valamint a tudományos élet vonatkozásában.

Ugyanakkor e látásmód azt is mutatja, hogy a Szentlélek belső bizonyoságtétele nyomán Isten ember számára készített terve tárul fel, és Istennek emberrel való története kerül előtérbe. A Szentírás így a történelem lineáris, egy cél felé haladó folyamatát mutatja be Isten és ember története tekintetében. Mindez a Szentlélek által érhető el, akin az ember Istennel és a másikkal való közössége nyugszik.¹¹

A Szentírás tehát nincs semmiféle emberi legitimációs folyamat szükségességének kitéve. Éppen ellenkezőleg: a Szentírás az a viszonyítási és egyben kiindulási pont, mely legitimáló erővel bír. Ebben az értelemben a Szentírás egy narratíva, leírás, keret, mely egyben kizárja a Szentírás instrumentálizálásának a lehetőségét. Ezt szépen kifejezi Kálvin azon meghatározása, melyre már utaltunk, hogy tudniillik a Szentírás „önmagában hiteles”. Az önmagában hiteles jelleg teremti meg ugyanis a Szentírás elsőbbségét. Így a reformátori igény, mely Luther *sola scriptura* – „egyedül a Szentírás” meghatározásában hódít teret magának, nemcsak a humanizmusnak forrásokat előtérbe helyező hatásaként értelmezhető immár, hanem Isten és ember története vonatkozásában a nagy egészre történő tekintés igényeként is.

4. Megigazulás és megszentelődés – megkülönböztető egység, egységes különbségtétel

A reformáció korának teológiai gondolkodása szinte egységesen kereste a választ arra a kérdésre, hogy ha a Szentírás az egyházi hagyományok fölé helyezett forrása Isten és ember megismerésének, akkor miként lehet az üdvösséget, mint az emberi életet leginkább foglalkoztató kérdést kiemelni az egyházi hagyományok súlyosan terhelt világából. A kérdés bár rendkívül

¹¹ Lásd OSTERHAVEN: *Az egyház hite*, 26–27.

személyes, mégsem csak egy ember látását érintette, hanem világosan látták, hogy ezen áll vagy bukik az egész egyház tanítása.¹²

Az üdvösség, a megigazulás kérdése korábban is nagy súllyal bírt, hiszen az egyház és a világ életében is a 4. századtól kezdve kiemelt helyet kapott a keresztyén tanítások megfogalmazásakor. A kérdés fontossága csak a felvilágosodás korának folyamánként, az embernek tulajdonított lehetőségek fényében halványul el, s tudjuk, hogy az elmúlt dekádok során újra fontossá vált a kérdés felelevenítése, még az ökumenikus gondolkodás szintjén is. A megválaszolandó dilemma többnyire abban állt, hogy miként lehet az üdvösségre eljutni. A posztmodernitással történő szembenézés esetében azonban a problémának egy sokkal árnyaltabb megközelítése is előtérbe kerül. A kérdés ugyanis már nem csupán az, hogy miként lehetséges, hanem hogy miben áll ennek tartalma és annak következménye. Ebből a nézőpontból ugyanis nemcsak a jelen kihívásaira adható válasz, hanem a középkori egyház sákramentális rendjét is sokkal inkább érthetővé teszi.

A megigazulásról szóló tanítást, amint azt az egyházatyák is érzékelték, mindig is fenyegette egyfajta antropocentrikus sterilitás. Ezért olyan éles már Augustinus reakciója is, miszerint az emberben nincs meg a képesség arra, hogy saját magát igazzá tegye Isten előtt. Ezzel sikerült egyrészt azt a lényeges szempontot kiemelnie, mely szerint a megigazulás egy jogi aktus, hűség maradvánnyal ezzel a görög kifejezés, a *δικαιοσύνη* bibliai értelméhez, másrészt Isten kegyelmének elsődlegességére is rámutatott. Ezt az értelmezést az egyház sákramentális rendje is befogadta, de jelentős mértékben instrumentalizálta, azaz a tartalmi lényegét elhomályosította, melyet a korabeli *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* formula is kifejez. Ezért nem volt véletlen, hogy a reformátorok, köztük Kálvin, olyan élesen léptek fel ezzel a felfogással szemben. A reformáció előkészítésében egy másik fogalom, az *acceptatio divina* már utalt arra, hogy a megigazulás a bűnös Isten általi elfogadása, ezzel is erősítve Isten Igéjének, a kegyelem szavának elsődlegességét.

Kálvin a megigazulás témájának tárgyalása¹³ elején kifejti, hogy az üdvösség megszerzésének ereje a hitben van, aminek a lényegét az általa használt *duplex gratia* „kétféle kegyelem” fogalma ír le,¹⁴ mely egyrészt utal Krisztusra,

12 Ahogy Luther fogalmazott: „Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo.”, lásd LUTHER: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 39/I, 205.1–5.

13 KÁLVIN: *Institutio* III, 11–22.

14 Ebben Bucer és Kálvin közel megegyező véleményen voltak, lásd SPIJKER: *Bucer und Calvin*, 99–106.

akiben Isten a megromlott kapcsolatot az emberrel helyreállítja, másrészt mindez a Szentlélek általi új életgyakorlatot is jelenti. Kálvin számára is a megigazulásról szóló tanítás „a vallás fenntartásának legfőbb sarokpontja”. A megigazítás jogi aktusként értelmezendő, hiszen az mondható igaznak, „akit Isten ítélete igaznak ítél”, így Kálvin értelmezésében az az ember igaz, aki hit által Krisztus igazságát képes megragadni. A megigazító igazság bár az emberen kívül van, de mégsem valami távol lévő valóság. Éppen ezért Kálvin a *megigazulást*, mint *befogadást* tekinti, amikor Isten igazsága számíttatik be. Az ember új életének forrása Krisztus kegyelme, mely a Szentlélek munkálkodása által elérhető. Ebben a megközelítésben *Kálvin megerősíti, hogy az emberi lét értelmezése lehetséges egy értékközponttal, a nagy elbeszéléssel összefüggésben, ami nem más, mint Isten története az emberért.*

Figyelemre méltó, ahogy Kálvinnál a törvény vonatkozásában nem a törvény és evangélium ellentéte jelenik meg, hanem a törvény és az evangéliumot megragadó hit közti különbségtétel. A megkülönböztetés alapja pedig az, hogy melyik igényli a cselekedeteket és melyik nem. Kálvin szerint a törvény igen, a hit nem, ami egyet jelent azzal, hogy a hit azt az igazságot nyeri el, amit az evangélium ad. A hit igazsága pedig Kálvin számára egyet jelent az Istennel való megbékéléssel a bűnök bocsánata által. Kálvin ebben meglátásunk szerint rendkívül különleges irányultságot ad a megigazítás gondolatkörének, nevezetesen, hogy minden a hitben koncentrálódik, melynek alapja Isten könyörületességének ígérete.¹⁵ Kálvin tulajdonképpen egyetért abban a többi reformátorral, hogy a megigazulás közvetlenül nem az egyház sákramentális rendjéhez kapcsolódik. Meglátásunk szerint mindez azt is jelenti, hogy a megigazult élet gyakorlata mégsem választható el attól. Erre világít rá az úrvacsora sákramentumának kálvini értelmezése is. Ebben Luther felfogása is közel áll a Kálvinéhoz, amikor az embert helyezi folyamatba Isten Országá felé történő irányultsággal, ami Kálvin gondolkodásának *eszkatológikus jellegét* is mutatja a megigazulás tekintetében. A hit hangsúlyozásával Kálvin megőrzi e folyamatba helyezés szüntelen kívülről kezdeményezettségét. Mindez pedig mai összefüggésben valóban jelenthet egyfajta, az emberen kívül eső narratívát, azaz mondhatnánk, hogy *Kálvin számára az ember részéről a keresztyén élet a hit narratívája.*

15 vö. KÁLVIN: *Institutio* III, 2.29.

Kálvin a megigazulás kérdésének tárgyalásánál érintőlegesen a bűnről, egészen pontosan a bűnös emberről is beszél. Vélekedése szerint az embert egyetlen bűn határozza meg, mégpedig az „egyetlen ember”, Ádám bűne.¹⁶ Mindez két dolgot jelent: Kálvin egyrészt az emberi természetet megromlott-nak tekinti, másrészt ezzel az üdvösség megszerzésének minden olyan módját, mely az emberben keresné a megoldás forrását, elutasítja. Kálvin úgy véli, hogy Isten taszítja el az embert magától annak bűne miatt.¹⁷ A reformátorok azon álláspontjától, miszerint az ember eltávolította magát Istentől, meglátásunk szerint Kálvin eltér, de nem azért, hogy a bűn emberi dimenzióját kicsinyítse, hanem azért, hogy Isten kegyelmének és szuverenitásának elsődlegességét jobban kiemelve. Úgy látjuk, hogy ez az egyik lényeges gondolat, amit később Karl Barth Isten kegyelmének hangsúlyozásával kiszélesít. A bűnbánat Kálvin szerint nem csak követi a hitet, hanem abból származik, mely az életnek Istenhez térését Isten iránti félelemből, a régi ember megölését és az új megelevenedését jelenti. Mindez nem percek vagy napok alatt lesz teljes, hanem Isten folyamatos munkája nyomán – a megszentelődés folyamatában.¹⁸ A bűnbocsánat következménye kegyesség, emberek iránti szeretet, és tisztaság egész életen át.

Kálvin sajátos elgondolása, hogy a megigazulás tényét és az attól kezdődő folyamatos előrehaladást, azaz a megigazulást és a megszentelődést elválasztotta egymástól. Ebben alapvetően nem értett egyet a skolasztikusokkal, akik a megigazulásban már a megújulást is benne látták. A középkor keresztiségről szóló tanítása szerint ugyanis a keresztiség egyrészt a bűnök teljes kioltása, másrészt maga az újjászületés. Ugyanakkor Kálvin ezt a folyamatot nem valamiféle lépések sorozatának tekintette, hanem mintegy a Szentlélek megszentelő munkája nyomán az evangélium igazságával egyre inkább összhangban élő ember képét rajzolta meg. Ezen Kálvin nem egy egyszerű Krisztus-imitációt ért, hanem egy olyan belső kapcsolatot Krisztus megigazító igazságával, ami a külsőt is irányítja. Mindennek vége pedig az ember másokhoz való viszonyának megváltozása, a szociális kapcsolatok megfelelő meghatározása. Amint Kálvin mondja: „Isten képét kell mindenki szem előtt tartanunk, mely iránt pedig teljes tisztelettel és szeretettel tartozunk viseltetni [...] Először is bele kell magukat élniök annak helyzetébe, akiről látják, hogy segítségükre szorul s annak sorsán éppúgy szánakozniuk kell,

16 vö. KÁLVIN: *Institutio* III, 3.18.

17 vö. KÁLVIN: *Institutio* III, 14.13.

18 Mindez összhangban van Luther simul iustus et peccator meghatározásával, vö. KÁLVIN: *Institutio* III, 3.14.

mintha azt ők maguk éreznék és viselnék, úgy, hogy a könyörületesség és részvét indítsa őket a segélyadásra olymértékben, mintha azt maguknak adnák.”¹⁹

Mindebből érzékelhető, hogy a megigazulás fogalma magyarázható, de nem cserélhető le, ugyanis abban a Krisztusban kapott kegyelem koncentrációdik. Az is nyomon követhető Kálvin látása alapján, hogy a fogalom a teljességre törekszik, azaz bár az emberre vonatkozik, de semmilyen körülmények között nem alkalmas antropocentrikus érvelésre. A fogalom egy egységes Isten-reflexió kifejeződése. Dialektikus feszültsége éppen ebben rejlik: a megkülönböztetés által teremt egységet. Ez egyben a legnagyobb potenciája is, ugyanis a megkülönböztetés nem individuális diszkriminációban rejlik, hanem abban, miként képes különbséget tenni az ember és annak bűne között. E megkülönböztetés pedig egységesen alkalmazható. Ezért van rendkívüli jelentősége a megszentelődés hangsúlyossá tételének, ugyanis a tanítás ebben lép ki az egyházi élet keretei közül törekedve arra, hogy egy mindenki által egységesen elfogadható alapot teremtsen annak megvalósítására, amit maga Kálvin már korát megelőzve felismert: *értékközpontúság és a másik ember, valamint a közösség iránti szociális felelősség összetartozik.*

A késő középkor a nagy birodalmak felbomlásával az általános erkölcsi állapot sülyedésének súlyos terhét hordozta magán. Az emberi közösségek többsége valamiféle rend után áhítozott, ami tovább erősítette a Kálvin által megfogalmazottak jelentőségét. A sztoikus gondolkodás, miszerint az ember a belső fegyelem megérezése révén összhangban tud élni az őt körülvevő természettel, aminek rend a következménye, s ahol az üdvösség a bensőséges világba történő visszavonulást jelentette, megfelelő választ adhatott volna a korabeli kihívásokra. Kálvin számára azonban ennél sokkal többről van szó. A bűneset következtében megbomlott – nem megszűnt – teremtésbeli rendet Isten által helyreállíthatónak látja. Isten jelenléte Lelke által még mindig megtapasztalható, aminek következtében érzékelhető az a relatív rendezettség, amiben az emberi lét valósága kiteljesedik. Ez egyben azt is mutatja, hogy Kálvin számára a gondviselés nem a haladás pozitív gondolata. *A keresztyén ember életének helyes rendje az, hogy összhangban él az Ige által az élet értelmét adó Lélekkel.* Ez ebben az értelemben valóban modellváltást jelentett, és nem csupán az egyházi tanításban,²⁰ hanem az egyetemes emberértelmezés lehetőségében is.

19 KÁLVIN: *Institutio* III, 7.6–7.

20 vö. GAÁL: *Kálvin*, 356.

A reformáció e két központi tanításának kibontása is mutatja, hogy a posztmodern korban is lehetőségünk van alternatíva felmutatására. Mindezt Kálvin fenti gondolatai alapján a következőképpen tehetjük meg:

- az ember megismerését, önismeretét és istenismeretét tekintve a nagy egészre tekintünk,
- eszkatológikus irányultságában nem utasítjuk el az Isten üdvtervébe illeszkedő lineáris történelemszemléletet,
- a Szentlélek munkájának hangsúlyossá tételével alternatívát mutatunk fel a metanarratívákat érintő kritikák megválaszolására,
- a relativizmus radikalizálódását Isten cselekvő jelenlétének hangsúlyozásával törekszünk elkerülni.

E megfontolások szolgáljanak segítségül a háládatosság életének megélésére!

Irodalom:

- BARTH, K.: *God in Action. Theological Addresses*, New York, Round Table Press Inc., 1936.
- GAÁL, B.: *Kálvin mint az egyházi tanok reformátora*, in: Debreceni Szemle 2009/3–4, 351–362.
- HABERMAS, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.
- HEGEL, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere* (eredeti megjelenés: 1559), Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909–1910.
- LUTHER, M.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimarer Ausgabe, Weimar, 1883skk., 39/I.
- LYON, D.: *Postmodernity. Second Edition*, Buckingham, Open University Press, 1992.
- LYOTARD, J.-F.: *A posztmodern állapot*, in: Bujalos, I. (szerk.): *A posztmodern állapot*. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rotry tanulmányai, Budapest, Századvég – Gondolat, 1993, 7–145.

- MOLTMANN, J.: *Theologie im Projekt der Moderne*, in: *Evangelische Theologie* 55 (1995), 402–415.
- OSTERHAVEN, M. E.: *Az egyház hite. Történelmi fejlődés református szempontból*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.
- POKOL, B.: *Posztmodern és modernizáció*, in: Pethő, B. (szerk.): *Poszt-posztmodern. A kilencvenes évek: Vélemények és vizsgálódások korszakváltásunk ügyében*, Budapest, Platon, 1997.
- SMART, B.: *Modernity, Postmodernity and the Present*, in: Turner, B. (ed.): *Theories of Modernity and Postmodernity*, London – Newbury Park, CA: Sage, 1990.
- SPIJKER, W. van't: *Die Lehre vom Heiligen Geist bei Bucer und Calvin*, in: Neuser, W. H. (Hg.): *Calvinus Servus Christi. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung*, Presseabteilung des Raday-Kollegiums, Budapest, 1988, 73–106.

Ferencz Árpád:

IZRÁEL KISTESTVÉRE?
EGYHÁZ ÉS ZSINAGÓGA
A DIALEKTIKA TEOLÓGIA TÜKRÉBEN

Nyilvánvaló tény, hogy a teológia, amennyiben az egyház létének titkáról akar beszélni, nem kerülheti meg a nagy kérdést, hogy miben és mennyire kapcsolódik a mindenkori keresztyén egyház a Zsinagógához. A magyar református teológiának is időről időre meg kell találnia a módját annak, hogy a Zsinagógához való nem tagadható kapcsolódását valamilyen módon az új idők számára is feldolgozza. Magyar református teológiai irodalmunkban legutóbb Tatai István monografikus igényű munkája vállalkozott ilyen tisztázásra.¹

Amikor egy tudományt művelő személyiséget köszönt a szakma, igyekezni kell megtalálni azokat a pontokat, amelyeken a saját kutatási terület valamilyen formában kapcsolódik a jubiláns által kutatott tematikához. Esetemben ez meglehetősen nehéz, hiszen kutatási területeink igencsak távol állnak egymástól, ezért döntöttem úgy, hogy a tudományos köszöntések sorában azzal a témával foglalkozom, amely a dogmatikai törzsanyag része, az egyház és Izrael kérdésével. A címben feltett kérdés nem válaszolható meg ilyen röviden, s a kötet terjedelme által meghatározottan, de mindenesetre jelezni lehet azokat a kérdéseket, melyek a témával kapcsolatban felmerülnek. Másfelől a kérdőjel azt a bizonytalanságot is jelzi, mely minden kor számára meglehetősen nehézé teszi a kérdés adekvát megközelítését. Különösen is nehéz a kérdés a mögöttünk levő évszázad keserű tapasztalatai után, amikor is a Soá megtapasztalása az ember elembertelenedését tette megkerülhetetlen

1 TATAI: *Az egyház és Izrael*, 2010. Jelen írás nem kíván a monografikus mű teljességével vetekedni, hanem csak egy bizonyos kérdést vizsgál egy cél érdekében. A téma iránt érdeklődők Tatai István munkájában részletes és alapos teológiatörténeti bemutatást találhatnak.

témává az antropológia területén. Hogy mindennek milyen következménye van az egyházzól és az Izraelről szóló keresztyén tanításra nézve, úgy vélem, nem mellékes és nem is megkerülhető.

Jelen írásomban arra teszek kísérletet, hogy Izrael és az egyház egészen sajátos kapcsolatáról beszéljek a posztmodern kor előfeltételei között. Nyilvánvalóan nem Izrael államról van itt szó, hanem Isten kiválasztott népéről, melyről a *Nostra aetate* római katolikus nyilatkozat megállapítja, hogy a zsidók és keresztyének kölcsönös megismerését és megbecsülését támogatni kell.² Az ugyanazon nyilatkozatban megállapított elvárás, mint ennek a megismerésnek fő eszköze, hogy ugyanis „szentírási és teológia tanulmányokra” és „testvéri párbeszédre” van szükség, ma sem veszített aktualitásából.³

Jelen írásomban arra teszek kísérletet, hogy a 20. század nagy teológusának, Karl Barthnak a teológiáján keresztül felmutassam a kérdés egy lehetséges református teológiai megközelítési módját. Teszem ezt abból a meggyőződésből kiindulva, hogy a barthi teológia ebben a kérdésben is eligazítást nyújthat. Nyilvánvalóan nem egy az egyben másolandók tanításai, de továbbgondolásra mindenképpen érdemesek. Mivel azonban a kérdést nem a teológia egészétől elszigetelten kívánom vizsgálni, a megállapításoknál igyekszem figyelembe venni Barth teológiája mellett a római katolikus teológia érvényes hivatalos álláspontját, valamint az Ige teológiájának holland református talajon kialakult hagyományát. Teszem ezt avégett, mert meggyőződésem, hogy a Kornelis H. Miskotte és Jan Koopmans nevével fémjelzett holland teológiai hagyomány érdekes és mindenképpen továbbgondolásra ösztönző impulzusokat szolgáltat a magyar református teológia számára.

A következőkben egy rövid kitekintésben az „Izrael-teológia” történelmi fejlődésére kívánok kitérni, hogy aztán egy második lépésében Barth Izrael-teológiáját tárgyaljam, és végül harmadik lépésként néhány következtetést fogalmazzak meg.

1. Az Izrael-teológia történelmi fejlődésének néhány eleme

Nyilvánvaló tény, hogy a keresztyénség már kezdeteiben is szembe kellett nézzen a zsidósággal, mint kérdéssel és kihívással. A problémát a maga történelmi mélydimenziójában, azt hiszem, Miskotte fogalmazta meg legteljében, amikor arról beszélt, hogy a zsidó vallás lényegéhez hozzátartozik az az

2 lásd *Nostra Aetate*, in: CSERHÁTI–FÁBIÁN: *Második Vatikáni Zsinat*, 405–410.

3 i. m., 410.

egység, mely a „lét” és „teológia” között fennállva egy alapvető pluralizmust generál.⁴ Erre a pluralizmusra törekedve a keresztyénség, mint egy integráló közösség, alapvetően mindig maga előtt látja az intő jelet, Izraelt.

Elgondolkoztató mindeközben a tény, amire Heinrich Ott hívja fel a figyelmet a kérdést tárgyaló *Dogmatik im Dialog* című munkában. Az egyház és Izrael kérdésének kapcsán ugyanis azt a kérdést teszi fel, hogy milyen jellegű párbeszédet folytat az egyház és Izrael. Meglátása szerint ugyanis a végtelen lehetőségek palettáján van két olyan mérvadó pont, melyet figyelembe kell venni. Lehet ugyanis párbeszédet folytatni alapvető emberi nyíltsággal, és lehet úgy is, hogy a beszélgetőpartnerek egy közös alapot tudnak magukénak, ugyanannak a megbízásnak a címzettjei. Ez utóbbi esetben nyilván jóval közelebb állnak egymáshoz a partnerek.⁵ Azt már csak megjegyzésként fűzhetjük mindehhez hozzá, hogy a tipológia igazságát elismerve azt is látnunk kell, az egymáshoz nagyon közel álló párbeszéd-partnerek a legsebezhetőbbek is egyben. Ebben a tekintetben a „keresztyén triumfalizmus” (Jürgen Moltmann) a párbeszéd meggátolója, hiszen az az egyházat a maga valóságában abszolútként proklamálta. E fontos ponton, a párbeszédpartnerhez való viszonyulásban változtatni kell.⁶

Történetileg a protestáns egyházak már a kezdet kezdetén is szembe kellett nézzenek azzal a kérdéssel, hogy mihez kezdenek Izrael történelmi prioritásának kérdésével, azaz azzal a kérdéssel, hogy Izrael kiválasztása mennyiben befolyásolja a keresztyén egyház kiválasztottságát, illetőleg mennyiben kapcsolódik ahhoz. A legáltalánosabb megközelítési forma az volt, amit Kálvin az Evangéliumi Harmóniában minden kétséget kizáróan posztulált, hogy ugyanis Izrael helyzete az egész emberiség helyzetét szemlélteti abban az állapotban, amelyben az emberiség volt, mielőtt Krisztus által megszabadított volna. Nyilvánvalóan látszik ebben a törekvés, hogy az egyházat azon kegyelmi szövetség örököséként láttassa, mely Izraellel kötöttett, és melynek következtében a keresztyén egyház is ennek a szövetségnek a része. Ez a reformatori megközelítés azon állásponthoz kapcsolódik, melyet már Luther hermeneutikája kijelölt, a Törvény és Evangélium között formai különbségtétellel, de egybetartozással is.

A kérdés azonban, melyet e helyen fel kell tennünk, ennél nagyobb kitekintéssel bír: Mennyiben örököse az egyház Izraelnek, netán, amiképpen azt jelen írásom címében fogalmaztam, „kistestvére”? A klasszikus teológia meg-

4 Lásd MISKOTTE: *Het Wezen*, 286.

5 BURI-LOCHMANN-OTT: *Dogmatik im Dialog*, 119.

6 Lásd MOLTSMANN: *Kirche*, 157.

oldása az, amit Kálvin is vallott, s melyet a 17. századtól kezdve a protestáns teológia a kegyelmi szövetségről szóló tanításban tett sajátjává. A Coccejus nevével fémjelzett szövetség-teológia azt emeli ki, hogy Izraelnek egy a végső időkben beteljesedő és mindazodáig fennmaradó üdvfeladata van. A felmerülő kérdés ez esetben az, hogy mi a helyzet Izrael kiválasztásával, illetőleg történeti prioritásával. Az üdvtörténet összefüggésében gondolkozó teológia erre adja meg azt a választ, hogy az egyház számára a várakozó és reménykedő Izrael egy olyan partner, akinek reménysége és várakozása a parúziában teljesedik majd be. Kimondottan vagy ki nem mondottan, de Izrael és az egyház teológiai kapcsolatát alapvetően ez a nézet határozza meg.

Ha a 20. század nagy történeti megközelítéseire gondolunk, elsősorban a hagyományosan ellentétékként tárgyalt bultmanni és barthi koncepciókat érdemes figyelembe vennünk. Írásom második felében részletesen kitérek Barth Izrael-teológiájának lényegi elemeire, így ezen a helyen csak a bultmanni modell alapvető sajátosságára mutatok rá.

Bultmann a kérdést a lehető legvilágosabban a *Weissagung und Erfüllung* című tanulmányában tárgyalja, melynek alapkérdése, hogy mennyiben teljesednek be az Ószövetség ígéretei az Újszövetségben.⁷ A lutheri megigazulástan alapjain állva a marburgi teológus az egyház és Izrael kapcsolatban Izrael kudarcát emeli ki, mint ami minden ember mindenkori kudarca a Törvény betöltése kapcsán. A kegyelemből megigazuló ember tehát Izrael vallásosságában a kegyelemre utaltság fontos momentumát látja meg és emeli ki. Bultmann számára zavaró az Isten eszkatológikus történelme és a zsidó nép empirikus történetének azonosítása.⁸ Tisztában van azzal, hogy az Ótestamentum nem elhanyagolható, éppen ezért tanulmányának végkövetkeztetésében meglepően dialektikus módon arra figyelmeztet, hogy a hitnek szüksége van a törvénytudatra, hogy ezzel is a kegyelemre utaltság erősödjön meg. Ilyenformán az Újtestamentumnak szüksége van az Ótestamentumra, mint a Törvény betöltésének kudarcát bemutató történelemre. A következetes eszkatológikus gondolkodás el kell háriítsa magától az evilági és az eszkatológikus események és entitások azonosítását.⁹ Bultmann nézete azonban, jóllehet a páli teológia felől megindokolható, magában hordozza annak a lehetőségét, hogy Izraelnek semmilyen különleges üdvtörténeti jelentősége nincsen, s ilyenformán az egyház és Izrael ugyanabban a kategóriában, a közös kegyelemre utaltság állapotában van. Ebben az esetben a zsidó-

7 Lásd BULTMANN: *Weissagung*, 162–186.

8 i. m., 182–184.

9 i. m., 186.

ság csak azon negatív háttér, melyen az evangélium világossága felragyog. „Az üdvtörténeti ígéretet a törvény- evangélium ellentétpár mellett a háttérbe szorítják” – fogalmazza meg Moltmann határozottan a bultmanni teológiát illető kritikáját.¹⁰

A bultmanni álláspontnak éppen olyan sok követője volt, mint a korábban vázolt szövetség-teológiának. A teológiatörténeti kitekintésre figyelve igencsak érdekes azokat a tipológiákat felsorakoztatni, melyek az egyház-Izrael kapcsolatot az idők folyamán meghatározták. Történeti szempontból alapvetően két nagy kategóriát különböztethetünk meg, az ezeken belül való eltérések ugyan hangsúlyváltozások szempontjából érdekesekek, de témánk szempontjából jelenleg nem bírnak kiemelt jelentőséggel.

a) tipológia: krisztológiai participációs modell

b) tipológia: ekklézológiai integrációs modell

A 20. század nagy teológiatörténeti személyiségei ilyen vagy olyan formában, de valamelyik tipológia keretei között igyekeztek érveiket bemutatni. A helyzet csak a 20. század tapasztalatai után változott meg, s ilyenformán a következő momentumokra különlegesen is figyelniük kell.

Történeti szempontból a következő momentumokat érdemes még figyelembe vennünk, az Izrael-teológia történeti alakulásának összefüggésében. A keresztyén egyházak számára igazából nagyon sokáig az „egyház, mint örökös” megközelítés megoldani vélte a kérdést. A második világháború borzalmai, s a Soá kétségbevonhatatlan tényével való szembenézés a keresztyén egyházakat arra készítette, hogy az 1948-as Amszterdami Nagygyűlésen elmélyültebben foglalkozzanak Izrael kérdésével, de ennek a teológiai munkának nagyon hosszú ideig nem volt folytatása. A római katolikus egyházi és teológiai megújulás megközelítési módját a *Nostra Aetate* zsinati nyilatkozat jelezte, s ezzel kezdetét vette az Izrael-teológia kérdésének újabb kori problematizálása a római katolikus egyházban is. A következő mérföldkő a Lutheránus Világszövetség 1970-es Porto Allegre-i Nyilatkozata, melyben a zsidó nép létét Isten kegyelme jelének tekintették. Mindez egyfajta elmozdulást jelentett attól a klasszikus megközelítési módtól, melyet az „egyház mint örökös” megközelítés jellemezett.

1973-ban a francia katolikus püspöki kar adott ki egy nyilatkozatot, melyben Izrael élő valóságát jelként értelmezték, melyből a keresztyén egyház a maga identitáskeresésének újkori folyamatában tanulni tud.

10 MOLTSMANN: *Kirche*, 161.

A legújabb korban is több módon is megnyilatkoztak a keresztyén egyházak Izrael kérdésében, s minden esetben a nyilatkozatok alaphangját hangsúlyozottan a nép és nem az állam léte határozta meg. Külön kiemelendő azon 1985-ös vatikáni nyilatkozat, melyben a zsidóságnak a katekézisben való helyes bemutatásáról szól, s figyelmeztet, hogy Izrael léte egy jel Isten tervében, mely értelmezésre vár, de ugyanezen nyilatkozat Izrael államának teológiai jelentőségét elutasítja.

Úgy tűnik, hogy a 20. század egyre inkább magáénak vallotta Franz Rosenzweig nézeteit, s ezt hagyta örökségül a 21. századra is. Eszerint az egyház és a Zsinagóga közösségeiben megtapasztalható az elkövetkezendő és végleges megváltás ígérete. Bármennyire különböző is legyen egyebekben az egyház és a Zsinagóga, de mindesetre abban egyek, hogy annak az Istennek a Kijelentésén alapulnak, aki az „Itt vagyok” és az „Itt leszek” kettősségét magába foglalja. Mindkét entitás csak az igazság egy részét bírja, melyet azonban a szeretetben kell megvalósítania. Rosenzweig gondolkodásában az egyház és a Zsinagóga a Jn 14,6 értelmében részes az egy igazságban, egyik mint az örök élet (Zsinagóga), a másik mint az örök úton-létel gyülekezete (egyház).¹¹ Ha nem is ebben a szigorúan vett dialektikus értelemben, de ebben az irányban érvelnek napjaink zsidó-keresztyén párbeszédet művelő gondolkodói is.¹² Azt hiszem, a rosenzweigi örökség, mely a kölcsönös tiszteletre és a dialogikus létre hívja fel a figyelmet, ma sem elhanyagolható, különösen a keresztyén teológia szemszögéből nem, mely jellegénél fogva is fogékony kellene legyen a dialogikus létből származó lehetőségek irányába. Az elválasztó vonalak komolyan vétele mellett az egyháznak és a Zsinagógának is komolyan kellene venni annak a sajátos kapcsolatnak a dialogikus lehetőségét, mely a közös Kijelentés által meghatározott létben rejlik. A keresztyénység, mint örök *homo viatorok* gyülekezete, jól teszi, ha észreveszi a más úton haladó, de ugyanabba az irányba néző párbeszédpartnert. Mindez azonban áll a Zsinagógára nézve is, hiszen éppen a zsidó teológia a legjobb példája a dialogikus tanítás és tanulás folyamatának.

A következőkben azt a kérdést igyekszem röviden bemutatni, hogy miként dolgozza fel Barth a Zsinagóga és egyház kérdéskörét, kiemelve azon impulzusokat, melyek a református teológiai gondolkodás egyik egyházatyjától származva a mai helyzetben is segíthetnek az eligazításban és az eligazodásban.

¹¹ Lásd ROSENZWEIG: *Der Stern*, XXXI.

¹² Lásd erről részletesen dokumentáltan DIRSCHERL–TRUTWIN: *Redet Wahrheit*.

2. Barth Izrael-teológiája

Ha a korábbiakban arra mutattam rá, hogy Bultmann Zsinagógához való hozzáállása nem problémamentes, úgy Barth teológiájának egészére tekintve is látnunk kell, hogy Izrael-értelmezése nem problémamentes, és inkluzív gondolkodása a mai vallásközi párbeszédben nem minden további nélkül vállalható. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy a barthi teológia impulzusai hozzásegíthetnek egy nyitottabb, s ilyenformán, mint olyan, talán párbeszéd-képesebb teológiai álláspont kialakításához. Friedrich-Wilhelm Marquardt disszertációjában arra hívta fel a figyelmet, hogy Barth számára a zsidóságnak különösen fontos szerepe volt – s ez így van akkor is, ha tudjuk, hogy Miskotte meglehetősen hiábavalóan igyekezett barátját rávenni, hogy olvassa például Rosenzweig *Der Stern der Erlösung*-jét.¹³

Kétségtelen tény, hogy Barth Izrael-teológiája, legalábbis mai szemmel olvasva, nem tartozik a *Kirchliche Dogmatik* (a továbbiakban: KD) legsikerültebb részei közé, s a Római levél kommentárban, majd a KD II/1-ben kifejtett teológiai nézetek, éppen inkluzív voltuk miatt, nem arattak túlságosan nagy sikert. A kiválasztástanról értekezve Barth a KD II/2-ben körülbelül 33 nyomtatott oldalon keresztül (meghökkenően röviden!) értekezik az egyház és Izrael viszonyáról. Már a korai időszakban is gondot okozott a szakasz az értelmezők széles körének, hiszen a fejtegetések (különösen amennyiben hozzávesszük még a KD más részeit és a *Kis Dogmatika* megfelelő részeit) egyáltalán nem egységesek.

Eberhard Busch a kérdésről írt nagymonográfiájában külön kiemeli, hogy a barthi hang abban az időszakban forradalmian újnak tűnt, és a recenzens Leonhard Ragaz, de mások is, külön kiemelik Isten Izraelnek szóló, vissza nem vont ígéretének erős hangsúlyozását.¹⁴ A barthi Izrael-teológia egyik legkiválóbb elemzője, Bertold Klappert azt emeli ki e toposz vizsgálata kapcsán, hogy a kérdésben, az egyébként nagyon határozottan felépített barthi teológián belül, legalábbis két megközelítési módot találunk,

13 Lásd erre vonatkozólag például Miskotte levelét Barthhoz 1957. május 7-én: „Milyen szívesen vittem volna születésnapodra egy kis ajándékot, már régóta foglalkoztat a kérdés, téged rábírní, hogy elmondhassam, mit lehet Rosenzweiggól meríteni, s ezt egy kis idézetekből álló könyvecskében összefoglalni.” in: MISKOTTE: *Karl Barth*, 476–477. [– a szerző fordításában.] Hogy mennyire fontos volt Miskotte számára a zsidó teológia impulzusait feldolgozó munkája, s természetesen barátjának visszajelzése is, mi sem mutatja jobban, mint hogy egy 1933. június 23-án kelt Barthoz írott levelében arról panaszkodik, hogy semmilyen módon nem reagált munkájára, melyben ő a kortárs zsidó vallásfilozófia főbb vonalait mutatta be, lásd i. m., 436.

14 Lásd BUSCH: *Unter den Bogen*, 438–440.

melyek a maguk rendjén egymással keverednek, de végső soron mintha egy szubsztitúciós Izrael-tant képeznének. A krisztológiai participációs és az ekkleziológiai integrációs modellek ilyen keveredése nem szerencsés, és bár a kérdés egzisztenciális mélységét nem veszi el, de az érvelés intellektuális átütő ereje csorbát szenved.¹⁵

Igen érdekes, hogy miként az egy 1942-ben írt leveléből kiderül, Barth az egyház és Izrael fejezet megírásakor ihletet merített a Krisztust kínzó katonákból (s e helyen tűnik fel egy olyan fogalom, mely a posztmodern kontextusban válik fontossá!), akik olyan *közelségben* vannak Krisztussal, hogy nem tudják magukat hatása alól kivonni, s így első gyülekezetét képezik.¹⁶ Itt Barth, saját bevallása szerint, arra a közelségre koncentrált elsősorban, amely közösséget teremt, s nem elsődlegesen arra, hogy miként bántak a középen levő emberrel.

A mai teológiai körülmények között nyilvánvaló, hogy a barthi teológia inkluzív karakterét e kérdésben, ilyenformán követni nem lehet, mindazonáltal vannak olyan momentumok, melyek a mai helyzetben is kiemelten segítséget nyújtanak, ha nem is érvelésük átvételével vagy megismétlésével, hanem a teológiai kérdés teológiai síkon való átgondolásával.

Barth a Zsinagóga kérdésével már a Római levél klasszikus Izrael-paszuszusainak értelmezése során is foglalkozott, de a kérdés a maga teológiai, egzisztenciális és politikai (!) élével igazában a KD I/2-ben jelenik meg, ha csak utalásszerűen is, amikor is azt emeli ki, hogy a Biblia, amely Isten üdvözítő Igéjéről bizonyosságot tesz az emberek számára, maga egy zsidó könyv.¹⁷ Ennek a felismerésnek a fényében írja aztán meg a KD híres fejtege-

15 Klappert nézetének ismertetéséhez és kritikájához lásd i. m., 440.

16 A levélre Busch hívja fel a figyelmet korábbiakban idézett munkájában, lásd i. m., 441.

17 „Olyan momentum, melynek igazi súlyát az egyház a maga komolyságában csak most kezdi érzékelni. Az ember, aki ezekben az írásokban megmondta, *quod potuit*, a *homo Judaeus*. A ma olyan erősen felhangzó macskajajnak tényszerűen igaza van. Tőlünk, azaz minden népektől és emberektől a zsidó azt várja el, hogy ne csupán csak elfogadjuk a zsidó dolgokat, hanem bizonyos, s végső soron szinte döntő értelemben zsidókká legyünk”, lásd BARTH: *Kirchliche Dogmatik* (továbbiakban: KD) I/2, 566. [– a szerző fordításában.] A következőkben Barth egyenesen azt is ki meri mondani, hogy „aki a zsidókat elveti és üldözi, azt is elveti, aki a zsidók bűneiért, s ilyenformán a mi bűneinkért is meghalt [...] Az antiszemitizmus Isten kegyelmének elvetése”, lásd BARTH: *Eine Schweitzer Stimme*, 90. [– a szerző fordításában.] A kérdés teológiai vetületének ilyen politikai etikai kiemelése azért is különlegesen fontos, mert a kortárs magyar sajtóban is nemtelen támadás látott nemrégiben napvilágot, melyben, egyebekben egy teljesen más kérdés kapcsán, de Barth vélt antijudaizmusára is kitér a szerző, lásd Jakab Attila recenzióját Fekete Károly: *A Barmeni Teológiai Nyilatkozat* című könyvéről, in: *Egyházfórum* 11 (2010), 27–28. A recenzens szerint a barthi teológia a judaizmust is „hitelenséghez vezető emberi találmánynak” tekintti.

téseit a kegyelmi szövetségről. Klappert éles kritikával illeti Barth Izrael-tanát egyebek mellett azért is, mert az abban megjelenő végítélet/ítélet gondolata Luther haragvó Istenről szóló tanításához áll közel, s ellentétben van a barthi evangélium-törvény sémával. Ez a következetlenség – véli Klappert – rányomja bélyegét az egész Izrael-tanra, és az így világos éléből veszít.¹⁸ Busch megállapítása szerint azonban nem lehet nem figyelni arra a tényre, hogy az egész „Izrael-tematika” a kiválasztástanban, a kegyelmi kiválasztás taglalása során kerül először hangsúlyosan elő, s mint olyan egy jól komponált rendbe illeszkedik. Célja – mondja Busch – Isten szabad kegyelméről bizonyóságot tenni, s a kérdéses 34§ a kegyelmi kiválasztás (33§) és annak címzettei (35§) között állva elsődlegesen Isten szabad kegyelmére tekint, és csak másodlagosan lehet belőle valamiféle Izrael-teológia elvet levezetni.¹⁹

A KD IV/1-ben Barth egyenesen arról értekezik, hogy nem csupán az Ige szavai zsidó szavak, hanem maga a megváltó Ige is zsidó. Erős kitételeivel a svájci teológus az egyház és Zsinagóga egymásra utalt sajátos kapcsolatát emeli ki, amikor így fogalmaz: „Az Ige nem »testté« lett, nem emberre, megalázott és szenvedő emberré, valamely általános értelemben, hanem zsidó testté. Az egész egyházi inkarnáció- és megbékélés-tan absztrakttá, olcsóvá és jelentéktelenné vált olyan mértékben, amennyiben elkezdte ezt mellékes és esetleges meghatározottságnak tekinteni.”²⁰

Ennek következtében a barthi teológia a Zsinagógára úgy tekint, mint amellyel szemben az egyház, mint Krisztus teste, szolidaritásra kötelezett. Ha a keresztyénség lényege szerint Jézus Krisztus „földi, történelmi létformája”, akkor nem szakadhat el saját gyökereitől. Igen érdekes ebben a tekintetben, hogy a barthi teológia is ugyanarra az álláspontra helyezkedik végső soron, még ha más megközelítésből is, mint a bultmanni. Az egyház azért nem szakadhat el a Zsinagógától, mert azzal összekapcsolt, a szövetségben és az engedetlenségben is, s amennyiben ezt az egységet tagadja az egyház, éppen a kegyelem szövetségéből zárja ki magát. Viszonylag késői Kis Dogmatikájában Barth ezt a gondolatot határozottan kiemeli, amikor a krisztológiában a „zsidó Jézus” kérdését hangsúlyozza.²¹

Az egyház és a Zsinagóga viszonyát nézve a KD különösen is kitér arra, hogy a Zsinagóga és az egyház együttesen alkotja a Gyülekezetet. Izrael tehát

18 Nézeteit idézi és összefoglalja BUSCH: *Unter den Bogen*, 448.

19 i. m., 456.

20 BARTH: KD IV/1, 181–182. [– a szerző fordításában.]

21 Lásd BARTH: *Kis Dogmatika*, 60–63, itt például 63: „Mert a zsidó személyében a tanú áll előttünk, Istennek Ábrahámval, Izsákkal és Jákóbbal s így mindnyájunkkal kötött szövetségének tanúja! Még az is, aki nem érti a Szentírást, ezt az emlékezést megláthatja.”

az egyházban, pontosabban a Gyülekezetben nem olvad fel, de talán fogalmazhatunk úgy, hogy bizonyos értelemben „menedéket lel”. Jóllehet a KD II/2-ben világosan kimondatik, hogy egy antiszemita egyház így vagy úgy, de tárgyát vesztené,²² nem problémamentes Izrael ezen negatív háttérként való szerepeltetése. Igaz, hogy az Ige „zsidó testté lett”, de mindez még nem biztosítja kellőképpen az egyház és a Zsinagóga önállóságát abban a kontextusban, amelyben ez az önállóság fontos teológiai, de egyben egzisztenciális kérdés is.

3. Következtetések

A posztmodern kor valóságában, a *master-storyk* darabokra törése idején különösen is fontos látnunk annak az identitásmegalapozó történetnek az erejét, mely üdvtörténet formájában az egyházat és Izraelt összeköti.

Mielőtt a következőkben az egyház és Zsinagóga viszonyának teológiai relevanciájáról szólnék, szükségesnek találok néhány megjegyzés megtételét a posztmodernnel kapcsolatosan, Zygmunt Bauman *Postmoderne Ethik* című művére támaszkodva.²³ Szükségesnek látom ezt azért is, mivel a tárgyalandó kérdés nem egy, a gyakorlattól elvonatkoztatott tanítás, hanem értelmét a teológiai elméletformálásban nyeri el igazán.

Bauman munkájának alaptézise (s ebben különbözik nagyon sok kortársától), hogy a posztmodern korban az Én olyan sajátos s gyakran önromboló stádiumot ért el, melyben szabadon megnyílik az út az erkölcsi kérdések új tisztázására. Az eddig felállított morális elméletek zsákutcának bizonyultak, s ez a helyzet nyitja meg az utat az új megközelítések felé.

Témánk szempontjából különlegesen is érdekesnek találok azt a jelentéget, amit „A Kettő morális pártja” néven nevez meg a posztmodern talán Lyotard után legjelentősebb teoretikusa. Emmanuel Lévinas elméletéhez kapcsolódva, az Én-Te viszony mindenkori aszimmetriájára építve az etikában, a közelségről értekezve mondja, hogy az filozófiai értelemben „a távolság tiszta megszüntetése”²⁴, s ebben rejlenek sajátos veszélyei is. A közel-

22 BARTH: KD II/2, 257.

23 BAUMAN: *Postmoderne Ethik*, 2009.

24 i. m., 136.

ség mint olyan „az erkölcs győzedelmeskedésének legragyogóbb terepe, de egyben legbecstelenebb vereségeinek a helye is.”²⁵

Itt érkezünk el ahhoz a ponthoz, melyben Bauman megállapításai az általunk jelenleg vizsgált témára nézve aktuálisak. Bauman szerint ugyanis szükség van a másik másságának megismerésére és elfogadására, ugyanakkor tudomásul kell vennem a másik „törekenységét” is, mely engem kihívások elé állít.²⁶ A veszély azonban, ami a posztmodern szabad lehetőségeinek korában különlegesen is hangsúlyosan fennáll, az, hogy a Másik megértésének szintjén, a reprezentációban a Másik nézeteit csupán saját ismeretemmel vagyok képes rekonstruálni.²⁷ „A Másik, aki számára én itt-vagyok, nem más, mint az ő hallgató, provokatív jelenlétének általam történő interpretálása.”²⁸ A gondoskodás és az elnyomás között egy nagyon vékony határvonal húzódik csak, s „a figyelmetlenség csapdája várja azokat, akik ennek tudatában óvatosan, a határátlépést tudatosítva továbblépnek.”²⁹ Ha mindez igaz az egyes egyének egymáshoz való viszonyára, mennyivel inkább igaznak kell lennie arra a sajátosan érzékeny párbeszédi környezetre, melyben az egyház és a Zsinagóga sajátos közelségben ugyan, de egymás másságát óvatosan felmérve igyekezik a posztmodern kor kihívásai között helyet találni.

Mivel pedig ez a sajátos kötöttség nem feloldható, ki kell mondanunk, hogy éppen a posztmodern kor körülményei között van égető szükségünk mindarra a megkötő erejű, identitást formáló erőre, mely az Izraellel való kapcsolatunkban s az üdvtörténet folyamatos összefüggésének tekintésében mutatkozik meg. Ebben a kérdésben, úgy vélem, nem köthetünk semmilyen kompromisszumot, és világosan látnunk kell a páli teológia, de az egész keresztyén teológia Izraelre utaltságát. Kissé sarkítottan fogalmazva, nem Izraelnek van szüksége a keresztyénekre, hanem a keresztyéneknek Izraelre. Abban az esetben, ha a történelemben munkálkodó Isten tetteire nézünk, és ezt, amint Barth fogalmaz, a szövetségkötés történetének keretei között látjuk, nem mehetünk el szó nélkül azon speciális kapcsolat mellett, amely az egyházat és Izraelt egymáshoz kapcsolja. Ebben a viszonyban Izrael hite vagy „hitetlensége” a keresztyén teológia kérdése is, hiszen az Istenbe vetett hitre vonatkozik, márpedig a zsidók és keresztyének ugyanabban az Istenben hisznek. Izrael és az egyház viszonyában érdemes figyelni arra, amit ez a viszony

25 uo. [- a szerző fordításában.]

26 i. m., 138.

27 i. m., 139.

28 uo. [- a szerző fordításában.]

29 i. m., 141. [- a szerző fordításában.]

jelez, hogy tudniillik sem egyik, sem másik nem elégedhet meg saját vála-szaival, hanem a mindenkori másik által felvetett kérdésekre kell válaszolni. A meghatározó mozzanat tehát ebben a viszonyban, amint azt Miskotte ha-tározottan ki is emelte, *a kérdés*.³⁰

Barth az egyház és Izrael viszonyára nézve azt emeli ki, hogy ez a kapcso-lat az *egy szövetségben* marad meg, és így minden különbség ellenére is az egyház és Izrael egységéről kell beszélnünk. Abban a történetben, amit Isten kiválasztott népével megél, a nép mint szövetségi partner elfordul Istentől, azaz megcsonkul a partneri viszony, ennek következtében ez a viszony tö-kéletlenné válik. A tökéletlen, mert hiányos viszony ellenében Isten Jézus Krisztusban adja a szövetséges viszonyban a tökéletes embert, s ezzel egy minőségileg más, s ebben az értelemben „új” szövetséget.³¹

Nagyon röviden összefoglalva: Izrael az egyház számára legalább hár-mas értelemben jelentős. Elsősorban Izrael az egyház számára *Isten jele*. Elhívásában és kiválasztásában Isten szabad kegyelmének jegye, Jézus Krisztus elutasításában másfelől az ember evangéliumot elutasító megkemé-nyedett szívée, míg éppen ebben a megkeményedésben annak jele is, hogy Isten kegyelméből könyörül az emberen. Isten tehát Izraelen keresztül egy emlékeztető jelet ad a keresztyén egyház számára, melynek az egyházat ép-pen saját és sajátosságos megalapozására és feladatára kell figyelmeztetnie.³²

E helyen ki kell térnünk arra a kérdésre is, hogy mennyiben hátráltatja a zsidósággal folytatott párbeszédünket a keresztyén teológia, minden keresz-tyén teológia szentháromságtana. Michael Weinrich hívja fel figyelmünket ebben a kérdésben egy olyan összefüggésre, mely a zsidósággal való kap-csolatunk szempontjából nem mellékes vagy lebecsülendő.³³ A keresztyén egyháznak fokozottan oda kell figyelnie arra a történeti tényre, hogy a tri-

30 Lásd erről MISKOTTE: *Wenn die Götter schweigen*, 311: „Az Igének ezen harcába tartoznak azok a kérdések is, melyeket a zsidóság tesz fel az egyháznak. Tartalmukban és jellegük-ben nem az üzenet elhomályosítását látjuk, hanem segítséget az üzenet tisztázásához. Erre a prédikációnak a mai helyzetben, az ember legutolsó, »Isten nélküli« állapotával való megmérkőzésben ugyancsak szüksége van. Izrael mindig kérdezett – ott is, ahol mások nem kérdeztek. A pogányság az adottságok kérdések nélküli ünneplése. Izrael azonban az élet értelmére kérdezett rá, azaz helyesebben, ezt az értelmet fogadta be. Ahol ezt a sors elsötétítette, ahol Isten elrejtőzött a történésekben, melyek ígéreteivel ellentétben álltak, a nép kutatott és meg-megállva újabb válaszáért tusakodott. Azonban ez a kérdező lét a *gálút*-ban, mindenekeelőtt az Izrael örökébe lépni akaró keresztyén egyházat érinti.” [– *a szerző fordításában.*]

31 Lásd BARTH: *Gespräche*, 191.

32 Lásd erről a kérdésről kiválóan összefoglalva KOOPMANS: *Wat zegt de Bijbel*, 53–65.

33 Lásd WEINRICH: *Juden, Christen und Muslime*, 252.

nitárius-antitrinitárius vitában éppen az antitrinitáriusok voltak azok, akik az Ótestamentummal való minden folyamatosságot kerülni igyekeztek, míg a trinitáriusok szerint a keresztyén teológia egésze az Izraellel való folyamatosságban áll. Jóllehet a szentháromságtan a zsidósággal folytatott párbeszédben mint akadályozó tényező jelent meg, de nem lehet lebecsülni annak a fontosságát, amit e tanítás a kontinuitásban és a doxológiában különösen is kiemel. Isten népe, az Ő ígéreteinek birtokosa és címzettje Urát abban a dicsőítésben szolgálja, mely az Ótestamentum ígéreteinek beteljesedését az Újtestamentumban adott kegyelmi szövetségben találja meg. Ebben a szövetségben az ember, a keresztyének és az egyház feladata nem más, mint ami Izrael népéé is volt: jelként hirdetni a világ nyílt folyamatainak eszkatológikus lezárását.

Nyilvánvalóan nem lehet elvárni a zsidóságtól a keresztyén istenfelfogás formai elfogadását, hiszen a szentháromságtan, mint forma, nem tűnik elfogadhatónak a szigorú monoteizmusban. Elgondolkoztató azonban az, amire ismét Michael Weinrich hívja fel figyelmünket, hogy tudniillik a zsidóság monoteizmusa nem egy absztrakt monoteizmus, melyben minden csak az egyes szám körül forog, s ha a keresztyénség teológiája ellenében felhozott érveket nézzük, azok mindegyike pontosan azt igyekszik elkerülni, ami ellen a keresztyénség istenfogalma világosan felemeli szavát.³⁴

Az egyház, melyet Izrael léte saját és sajátos megalapozottságára és lényegére figyelmeztet, abból az isteni szeretetből merít, mely Izraelt minden hibája ellenére kiválasztotta és megtartotta, ebben is példát mutatva a keresztyének számára. Isten szabad kegyelmének jeleként Izrael a keresztyén egyházat a történelem azon eszkatológiai nyitottságára figyelmezteti, mely úgy nyitja fel az emberek által lezártnak vélt világokat, hogy azokat valóságosan és végérvényesen is lezárja. Izrael kérdésében tehát a keresztyén egyház csak eszkatológikus távlatban gondolkozhat és nyilatkozhat meg, ebben az értelemben „kistestvére” Isten kiválasztott népének, de a kegyelmi szövetségben és a szeretet szövetségében ugyanakkor testvére. Éppen ezért úgy vélem, hogy Eberhard Jüngel megállapítása az isteni szeretetről e helyen is komoly figyelmeztetés lehet: „Hogy a keresztyén reménység nem a saját elhatározásából táplálkozik, hogy úgy mondjuk nem csak »remél a vakvilágba«, az annak a ténynek köszönhető, hogy nem egyéb, mint a szeretet következménye. Aki szeret, az reménykedik a szeretet jövőjében. Ezért reménykednek a keresztyének, akik a Krisztusban nyilvánvalóvá lett szeretetet megtapasztalták [...] Jézus Krisztus visszajövetelében. A Jézus Krisztus visszajövetelére irányult

34 i.m., 255.

hit, amely a jelenben szeretetként munkálkodik, a jövőre nézve reménység [...] A hit számára a jövő nem csupán az idő mindenképpen bekövetkező következő szakasza, amelyben talán Isten is eljöhet valamikor, hanem sokkal inkább fordítva van, mert Isten remélt eljövele a keresztyének számára a jövőt jelenti [...] Röviden: Aki szeret, annak van oka reménykedni, és pedig csakis és kizárólag azért, mert Isten maga szeretet.”³⁵

Erre a szeretetre nézve van okunk Izrael „kistestvéreiként”, keresztyénekként abban a szeretetben reménykedni, aki Jézus Krisztusban, az Igaz Tanúban nem más, mint Isten a maga kiválasztásában, s mindezt Izrael példaszerűen tárja elénk. Az egyháznak vállalnia kell azt, amit példamutató világossággal fogalmaztak meg a protestáns egyházak *Kirche und Israel* című állásfoglalásukban 2001-ben: „A háromegy Isten, akiről a keresztyén hitvallás beszél, ugyanaz, akihez Izrael imádkozik [...] Izrael és az egyház ugyanarra az Istenre gondol még akkor is, ha elviekben különböző módon beszélnek is az Egy Istenről.”³⁶

Irodalom:

- BARTH, K.: *Gespräche*. 1963 (GA IV/41), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2005.
- BARTH, K.: *Kis Dogmatika* (eredeti megjelenés: 1947), Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség [é. n.].
- BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik*, München – Zürich, Chr. Kaiser Verlag – Evangelischer Verlag Zürich, 1932–1967.
- BARTH, K.: *Eine Schweitzer Stimme*. 1938–1945, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945.
- BAUMAN, Z.: *Postmoderne Ethik*, Hamburg, Hamburger Edition HIS Verlagsg., 2009.
- BULTMANN, R.: *Weissagung und Erfüllung*, in: uő: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Tübingen, Verlag Siebeck und Mohr, 1952, 162–186.
- BURI, F. – LOCHMANN, J.-M. – OTT, H. (Hg.): *Dogmatik im Dialog. Die Kirche und die Letzten Dinge*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1973.

35 JÜNGEL: *Gott*, 539–543. [– a szerző fordításában.]

36 *Kirche und Israel*, 59.61. [– a szerző fordításában.]

- BUSCH, E.: *Unter den Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1996.
- CSERHÁTI, J. – FÁBIÁN, Á. (szerk.): *A Második Vatikáni Zsinat Tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Budapest, Szent István Társulat, 1986.
- JÜNGEL, E.: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 5. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, 1992.
- [név n.:] *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Im Auftrag des Exekutivausschusses der Leuenberger Kirchengemeinschaft, hg. v. H. Schwier (Leuenberger Texte 6)*, Frankfurt am Main, 2001.
- KOOPMANS, J.: *Wat zegt de Bijbel over Volk, Overheid, Gezien, Israel, Oorlog, Toekomst*, Amszterdam, Uitgeversmaatschappij Holland, 1941.
- MISKOTTE, K. H.: *Karl Barth. Inspiratie en vertolking. Inleidingen, essays, briefwisseling (Miskotte Verzameld Werk 2)*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1987.
- MISKOTTE, K. H.: *Wenn die Götter Schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1963.
- MISKOTTE, K. H.: *Het Wezen der joodsche Religie (Miskotte Verzameld Werk 6)*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1982.
- MOLTMANN, J.: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975.
- ROSENZWEIG, F.: *Der Stern der Erlösung*, Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- WEINRICH, M.: *Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage*, in: *Evangelische Theologie* 67 (2007), 246–263.



Kovács Ábrahám:

A DEBRECENI ÚJ ORTODOXIA TEOLÓGIAI GONDOLKODÁSA

A debreceni (új) ortodoxia a magyar református öntudat szép bizonyágtétele, amely messze megelőzte a barthi reakciót, amelyet hasonlóan, de időben jóval később, új ortodoxiának neveztek.

Az 1875-ben az Evangéliomi Protestáns Lap oldalain, folytatásokban megjelenő Debreceni Hitvallás méltatlanul elfelejtett, alig vagy egyáltalán ismert ékköve a szélsőséges liberalizmussal szemben kialakult hitvalló küzdelemnek. A hitvallás pontos címe „A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban”, amelyet Menyhárt János szövegezett.¹ A hitvallás keletkezéstörténete roppant izgalmas, de nem képezi a jelen dolgozat tárgyát. Itt csak a Debrecenben kialakult ortodoxia teológiai alapvonásait próbáljuk a források alapján megrajzolni vázlatosan.

Az ortodoxia elnevezés több szempontból is magyarázatra szorul. Először megemlítendő, hogy a címet ebben a korban negatív bélyegként kapták a konfessziókhoz ragaszkodó, magukat „evangéliuminak” nevező teológusok. Hajnal Ábel esperes nyíltan kimondja, hogy az ortodoxia gúnynev, amelyet a liberális teológia vetett rá az „igazhívőkre”.² Kovács Albert éles kritikával illeti a debreceni teológiai felfogást, mely szerint az ortodoxia „jogi tételekkel körülbástyázott erőszakos kisebbség”.³ Mégis a debreceni hitvallásokhoz ragaszkodó irányzat nem tiltakozik e név ellen, ha azon „Jézus evangéliomi vallását”, az abban foglalt és „soha változás alá nem eső örök hitigazságokat” jelölő iránynt értik.⁴ Sőt, Balogh Ferenc büszkén fogadja el a gúnynevet a liberálisoktól:

1 [MENYHÁRT:] *A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban I-IV*, az Evangéliomi Protestáns Lap (továbbiakban EPL), első három és ötödik számában.

2 HAJNAL: *Absque ira et odia* (EPL, 1875. június 4.), 202.

3 KOVÁCS: *Ortodoxia és eretnekség* (Egyházi Reform, 1874. november), 320.

4 HAJNAL: *Absque ira et odia* (EPL, 1875. június 4.), 203.

„Az elmúlt év októberében egy evangélium ellenes társaság alakult meg Magyarországi Protestáns Egylet néven. [...] Ők magukat modernnek, liberálisnak nevezik és minket pedig orthodoxnak és homályosnak címkéznek. Örömmel fogadjuk el az orthodox nevet, mert nem szégyelljük Jézus Krisztus dicsőséges nevét. Harc lesz közöttünk, vagy legalábbis szakadás.”⁵

Az inkább konfesszionálisnak, hitvallónak nevezhető irányzat tehát elfogadta a címkét. Ez vezet el a következő megfigyeléshez, hogy tudniillik ők maguk hogyan is értették a hitvallási alapon nyugvó ortodoxiát. Hangsúlyozták, hogy az ortodoxia nem a reformátorok tételeinek ismételtetését jelenti, hanem a Szentírás jól felfogott tanaihoz való ragaszkodást.⁶ Az ortodox

„oly hívőt jelent, ki az emberi értelem gondolatainak örök bizonytalanságot szülő sokfélesége közt, a hitnek és a vallásnak véges értelmünket túlszárnyaló mezején egyetlen gyámolul és mérlegül a teljes szentírást fogadja el”.⁷

A Hittanszaki Önképző Társulat egyik ülésén Balogh értekezésében az új ortodoxia fogalmát így határozza meg:

„az evangéliumi elvhűség, abban különbözik a régi orthodoxiától, hogy felfogása szerint az nem pusztán tan és elv, hanem isteni erő és élet, melynek át kell hatnia az embert, a vallásnak érzületében, tetteiben, az életben kell magát kimutatnia”.⁸

A liberálisokkal szembehelyezkedő, azok által ortodoxnak nevezett teológiai irányzatban nem jelentkezik a németországi protestáns ortodoxiára jellemző „materializálás, a szellemnek a betűbe való belefojtása, az elferdült vakbuzgóság, a mozdíthatatlanság, a külső világ, a tudomány előtti bezárkózás”.⁹ Márkus találóan állapítja meg, hogy a 19. századi magyar református ortodoxia „véletlenül sem nevezhető ortodoxnak a szó teológiatörténeti értel-

5 MOODY-STUART: *Hungarian and Bohemian Bursaries* (FCofSMR, 1. May, 1872.), 93.

6 MENYHÁRT: *Észrevételek* (EPL, 1875. március 19.), 107.

7 EÜDOKIA: *Modernek és orthodoxok* (EPL, 1875. június 4.), 104. [sic! nyomdahiba az eredeti kiadványban, az oldalszám helyesen: 204 – a szerző. Kiemelés az idézetben: Eüdokia]

8 FORGÁCS: *A belmisszió hazánkban*, 281. Itt Forgács Balogh 1884-ben az Önképzőkörön elmondott beszédéből idéz.

9 MÁRKUS: *A liberális szellem a református egyházban*, 106.

mében”.¹⁰ Ötvös László, Balogh Ferenc életrajzírója is hasonlóan vélekedik.¹¹ Makkai Sándor ortodoxiáról alkotott véleményét állítja szembe azzal a teológiai irányzattal, amelyet a budapesti liberális teológusok „ortodoxiának” címkéztek. A neves tudós püspök szerint

„az ortodoxia egyháza az igaz tan egyháza. Összes tevékenységei: igehirdetése, vallástanítása, pastorációja kimerül a tan átplántálásában és változatlan megőrzésében. Az egyház így elszakad az élettől, képtelen tagjainak életét meghatározni, irányítani, betölteni. A vallás a »szent hely« ügyévé válik, az élet ettől függetlenül folyik a piacon és a többi köztereken. A hit »vallássá« lesz, a tanról való vallástétellé, melyek mögött magán elvek és gyakorlatok érvényesülhetnek, a külsőség »szent« élet álarca alatt rideg önzés és kettős morál. Az ortodoxia egyházának legnagyobb hiánya az, hogy nincs missziói munkája, képtelen az igazi lelkigondozásra és szeretetmunkára, mert a lélek van benne megkötözve, amelyekből ezek táplálkoznak.”¹²

Ötvös helyesen állapítja meg, hogy Balogh Ferenc debreceni teológiai tanár gondolkodása teljesen ellentmond a fenti jellemzésnek.¹³ Ugyanez állapítható meg Révész Imre és Heiszler József esetében, akik a közvetítő teológiából indultak el, de érvényes a konfesszionalista Menyhárt Jánosra és a skót evangélikál, valamint a német pietista hatást is integráló, a tradicionális teológián belül az ébresztési teológia irányához tartozó, hitvalló Csíky Lajosra is. Koncz Sándor úgy látja, hogy a hazai ortodoxia „sem merevnek, sem vaskalaposnak nem tartható. Modern vagy új ortodoxiának azért nevezzük, mert az egyházi skolasztika megcsontosodott tételeihez való görcsös ragaszkodás helyett sokkal inkább jellemző rá a liberalizmustól eltanult tudományos rugalmasság. Éppen ezért a magyar ortodoxia a liberalizmusból érthető meg”.¹⁴

A Debrecenben kibontakozó tradicionális teológia álláspontját Filó Lajos találón fogalmazza meg:

„A mi orthodoxiánk a reformáció bevezettségét nem állítja, sőt azt a bibliai alapján és szellemében tekinti, de egyszersmind a

10 i. m., 106.

11 ÖTVÖS: *Balogh Ferenc életműve*, 178.

12 MAKKAI: *Az egyház missziói munkája*, 29.

13 ÖTVÖS: *Balogh Ferenc életműve*, 178.

14 KONCZ: *Hit és vallás*, 110.

symbolicus könyveket az egyháztársadalmi programja gyanánt, az együvé tartozás szükséges kapcsa és kiegészítése gyanánt tiszteli.”¹⁵

A debreceni tradicionális, nyitott konfesszionalizmust legjobban Tóth Sámuel Bartha Mórral folytatott vitáján keresztül ismerhetjük meg. A liberális Barthával szemben Tóth védi a rugalmas, nyitott debreceni teológiai álláspontot. A dogmatikus, aki az egyházkerület főjegyzője is volt, idézi a kerületnek a Protestáns Egylet tevékenységével kapcsolatos állásfoglalását:

*„A protestantizmusnak soha nem volt és nem lehet feladata, az irodalmi szabad vizsgálódást akadályozni, épen ennél fogva a tiszántúli ref. egyházkerület örömmel karolja fel mindazt, amit a sz. íráson alapuló protestantizmus, evangyéliomi vallás, vallás-erkölcsi élet s ennek folytán az igaz felvilágosodás terjesztésére vezet. De egyszersmind kinyilatkoztatja azt is, hogy a magyar protestáns egyháznak s jelesen a reformált hitfelekezetnek ingatlan felállítását, épen a szabadság, felvilágosodás és humanizmus érdekében okvetlenül szükségesnek tartja és az egyház életét fenntartani minden ezt veszélyeztető áramlat ellen megvédeni, elutasíthatatlan kötelességének ismeri.”*¹⁶

Tóth szerint ha valaki elutasítja a liberális teológiai spektrum balszélső oldalán álló David Straussnak az evangéliumokról és a hitelvekről vallott álláspontját, amelyet a *Das leben Jesu, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, valamint a *Der alte und der neue Glaube* című műveiben fejtett ki,

*„nem következik hogy azonnal egészen a Hengstenberg-féle irányzat és teológiai iskola hívéül tartassék.”*¹⁷

Másodszor ha a debreceni irányzat elismeri, vallja és tanítja,

„miserint a positivumok, megállapított hittételek és történelmi tények kétségtelen elismerése nélkül a keresztyén vallásrendszer nem tárgyalható és nem fogható fel: épen nem következik, hogy

15 FILÓ: *Protestáns orthodoxia* (MPEIF6, 1875. január), 2.

16 TtREL Tiszántúli Ref. Egyházkerület jegyzőkönyv, 1873. április. 74. sz.

17 TÓTH: *Nyílt levél Bartha Mór képviselő úrhoz* (EPL, 1876. november 24.), 386.

*Vilmar, Philippe vagy Keil stb. nézetét és felfogását osztanónk a hitvelvek tárgyalásánál és megítélésénél.*¹⁸

Mit is vall akkor Tóth Sámuel tolmácsolásában a debreceni hitvalló ortodoxia? Elutasítja Vogt¹⁹, Büchner²⁰, Moleschcott²¹, Hackel²² természettudományos műveinek azon következtetését, hogy a természettudományi gondolkodás nem egyeztethető össze az élő, személyes istenség létezésével, és hogy a keresztyén vallás hittételei: a váltságmunka nem egyéb „ábrándnál és költeménynél”, melyeket

*„el kell vetnünk mint szükségtelen, a gondolkozást és szabad vizsgálódást korlátozó béklyókat.”*²³

18 TÓTH: *Nyílt levél Bartha Mór képviselő úrhoz* (EPL, 1876. november 24.), 386. August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868). Német teológus, aki 1855-ben Marburgban teológiai professzor lett. Hengstenberg lapjában publikált sokat oktatási kérdésekben. Millennialista teológiai gondolkodása szerint az ő idejében az egyház egy új korszak küszöbén áll, az egyház jövője pedig attól függ, hogy hű marad-e az apostoli hitvalláshoz és az augsburgi hitvalláshoz. Johann Friedrich Karl Keil (1807–1888). Konzervatív német ószövetséges teológus, aki Hengstenberg tanítványa volt. Ismertté a Franz Delitzsch-csel írott ószövetségi kommentár tette.

19 Karl Vogt (1817–1895). Német származású Svájcban élet természettudós, materialista. Zoológiával, geológiával és fiziológiával foglalkozott. Az ifjú hegelianusok köréhez tartozott az 1850-es évektől.

20 Georg Büchner (1813–1837). Német drámaíró, a német realista drámairodalom meghatározó alakja. Schöpflin Aladár szerint Kleist mellett a másik torzója a német irodalomnak. Érdeklődött a természettudomány iránt is. Disszertációját a márnák idegrendszeréről írta, ennek alapján a strassbourghi Természetrizsi Társaság tagjaivá fogadta.

21 Jacob Moleschott (1822–1893). Holland fiziológus és orvos. Heidelbergben tanított fiziológiát 1847-től, majd Zürichben, Torinóban és Rómában is tanított. Tudományos materializmusa szerint, anélkül, hogy a spirituális élet lehetetlenségét bizonyítgatta volna, az állatok körülményeit és azok eredetét a munkálkodó fizikai okokkal lehet magyarázni. Legismertebb munkája: *Physiologie der Nahrungsmittel*, Darmstad, C. W. Leske, 1850, lásd GREGORY: *Scientific Materialism*, 102kk.

22 Ernest Heinrich Philipp August Hackel (1834–1919). Kiváló német biológus, természettudós, filozófus, orvos, aki több száz új fajt írt le és nevezett el. Darwin eszméinek egyik legjelentősebb németországi népszerűsítője.

23 TÓTH: *Nyílt levél Bartha Mór képviselő úrhoz* (EPL, 1876. november 24.), 386.

Ugyanakkor hangoztatja Goltz főelvét:

„A teológia nem csupán [magáért] a tudásért/tudományért van. Ő teológia szolgálatában áll”,²⁴

és elfogadja Schenkel állítását is, miszerint:

„A teológiai tanártól egyébként el kell várni, hogy az az egyház lényegi alapjain álljon, és úgy tanítson. Az ezektől az alapoktól való eltérés azt jelentené, hogy többé nem alkalmas hivatalának betöltésére. Egy ilyen cselekedet azonban nem a szabadság megnyilvánulása lenne, hanem az önkény jele. Az érintett ezzel teljesen kilépne tanítói hivatalából, és ezzel mintegy, ha nem is megfelelő módon, de arról ténylegesen lemondana. Nincs korlátlan szabadság: ez magától értetődő.”²⁵

Tóth ezekkel a gondolatokkal utasítja el a „tudatlan” liberális érveléseket, és bemutatja a hitvallásokhoz ragaszkodó, de egyben az emberi tudomány eredményeit is felhasználó sajátos debreceni álláspontot.

Az ortodox teológia képviselői különféleképpen határozzák meg a teológia és a vallástudomány viszonyát. Nem igazán törekedtek olyan alapos áttekintés megalkotására. Ez részben talán amiatt is érthető, hogy nem a hagyományos teológiai rendszerben gondolkodók kötelessége, hogy újra-fogalmazzák a teológiai tudományok területén újdonságként felbukkanó vallásfilozófiához történő viszonyulásukat, hanem az „újítók” feladata, hogy tisztázzák, hogyan látják önmagukat a klasszikus teológiával folytatott párbeszédben. Ezt a feladatot – mivel liberálisként rá tartozott – Kovács Ödön

24 TÓTH: *Nyilt levél Bartha Mór képviselő úrhoz* (EPL, 1876. november 24.), 386, lásd GOLTZ, H. von der: *Die christlicher Grundwahrheiten oder die allgemeinen Prinzipien der christliche Dogmatik*, Gotha, Perthes, 1873, 2: „Die Theologie ist kein Wissen bloss um des Wissen willen, sie arbeitet im Dienst der Kirche.”

25 Lásd SCHENKEL, D.: *Die Bildung der evang. Theologen für den praktischen Kirchendienst*, Heidelberg, Mohr, 1863, 11: „Von dem theologischer Lehre muss allerdings gefordert werden, dass er auf den wesentlichen Grundlagen der Kirche steht, innerhalb welcher er lehre, und ein Abfall von diesen Grundlagen würde ihn auch der Fähigkeit berauben, noch langer ein Lehramt in ihr zu bekleiden. Ein solcher Abfall wäre aber nicht ein Akt der Freiheit, sondern ein Akt der Willkühr. Der Betreffende wäre damit aus seiner lehramtlichen Stellung überhaupt herausgetreten, er hätte, wenn auch vielleicht nicht zugestandenermassen, thatsächlich darauf verzichtet. Es giebt keine unbeschränkte Freiheit: das ist selbstverständlich.”

felvállalta és véghez is vitte. Az ortodox viszonyulás ebben a tekintetben inkább proaktív, azaz válaszol a számára idegennek tűnő gondolkodásmódokra és megközelítésekre. Amint alább látni fogjuk, Heiszler József és egy Veritas néven publikáló ortodox író megpróbálta összefoglaltan is megragadni a liberális teológiai érvrendszer filozófiai alapvetését. Az ortodoxia más teológusai inkább csak érintőlegesen reagáltak a fogalmi kérdésekre. Egyik érdekes állásfoglalás szerint némelyek csak a (hagyományos) teológiát tartották igazi tudománynak, és tagadták az új, modern teológia tudományosságának érvényességét a teológiára.²⁶ Az is igaz, hogy ebben az esetben nem a teológia *versus* vallástudomány vita jelenik meg, hanem inkább az a kérdés, hogy mi a valódi „tudomány”. Balogh Ferenc szerint

„az evangéliumi hit: tudás, positivum. Az új teológiai irány nem tudomány, mert a megtagadott hitcikkekkkel szemben ujjat nem állít, nem állíthat. Elveti az evangéliumi egyház alapját, hitünknek ama nagy titkát, »hogy Isten megjelent a testben« (I. Tim. III. 16). Jézus tetteinek emberfelettségét, feltámadását, mely nélkül hiába való a mi hitünk.»²⁷

A fenti szöveg inkább hitvalló jellegű kiállítás, mintsem a liberális teológia tudományfogalmának igazi, módszertanilag jól felépített kritikája. Bár igaz, hogy ebben az esetben nem is ez volt Balogh célja, mégis elégtelennek tűnik, mert itt csupán tagadást és szembeállítást látunk. Ebben a fenti idézetben hiányzik a tudomány, tudományosság kritériumainak akadémiai megfogalmazása, majd az, hogy a teológia, mint tudomány, hogyan illeszthető bele ebbe a tudományfogalomba, továbbá, hogy milyen nehézségek adódnak e hitvalló tudományfogalom meghatározásakor, végül pedig az, hogy a teológia milyen tudományos módszereket és hogyan vesz át más tudományterületektől.

Balogh nem szájbarágósan ugyan, de közli a legfontosabbakat. Először is a hit: tudás, *positivum*. Ez egyrészt William Ockham felosztására (*fides acquisita, fides infusa*), másrészt a Heidelbergi Káté 21. kérdésére emlékeztet, miszerint a hit biztos ismeret és szívbeli bizodalom. Lexikális tudás is, de annál mégis több. A teológia ebben az értelemben tudomány, noha különleges helye van a tudományok rendszerében, hiszen nemcsak a biztos ismerettel, hanem a szívbeli bizodalommal is foglalkozik. Másodszer, a hit *positivum*: tagadása tehát csupán az „evangéliumi tudomány” tagadása, és ez önmagában

26 HOMOLYA: *Egy kis szóváltás a modernekkal* (EPL, 1875. június 11.), 209–211.

27 BALOGH: *Testvéri szózat* (EPL, 1876. július 7.), 221–222. [kiemelés: B.F.]

még nem tudomány. Harmadik megfigyelésünk az, hogy az „ev. egyház alapjának” elvetése az axiómarendszer elvetését jelenti, amelyen fel lehet ugyan építeni egy újabb tudományt, de az már nem *teológiai* tudomány lesz. Végül a feltámadás elvetésével nemcsak a hit, hanem az evangéliumi tudomány is hiábavalóvá válik. Balogh megállapítása legfeljebb ott korrigálható, hogy a hagyományos teológia tagadásán alapuló új irányzat akadémiai értelemben lehet ugyan „tudomány”, de minden egyháziassága ellenére semmiképpen sem „teológiai tudomány”.

A debreceni ortodoxia használta a tudomány szót „ismeret” értelemben is, amikor a *Debreceni Hitvallás* szövegében „kijelentett tudományról” beszél. Ebben a hagyományos teológia örököse, mégpedig hasonló értelemben, mint ahogy azt Chemnitz Márton *Examen Concilii Tridentii* című munkájában (1565) is olvassuk:

„Isten a világ kezdetétől fogva jelentette ki volt tudományát, legelőször természetesen Ádámnak, ki azt hagyományként tovább adta”.²⁸

Az ApCsel 2,42 az „apostolok tudományáról/tanításáról” (*didaché tón aposztolon*) beszél. Ezt a kifejezést a Didakhétól kezdve az egész óegyház, a középkor és a reformáció is alkalmazta, így terminus technicusként a hagyományos teológia alapszókincséhez tartozik.

A Veritas álneven író ortodox teológus reflektál a teológia és a vallástudomány viszonyára. Érvelése azonban merőben eltér a liberális Kovács Ödönétől. Az ortodox teológus szerint a teológia azonos a vallástudománnyal, mert az észfelettivel foglalkozik. Abban hasonlít a liberálisokra, hogy a két „tudomány” ő is azonosítja, azonban a vallástudomány tárgya nála nem az emberi, az immanens, hanem az észfeletti, a transzcendens. Magyarázatában három dologra utal: a történetre, a tapasztalatra és az észre.²⁹ Ezek mind az emberi valóságokkal foglalkoznak. Azonban szerinte a „vallás munkatárgya a lélek”, az emberi szellem. Ez azonban teljesen fel nem fogható és nem ismerhető meg.

„Mert ha ismernőnk színről színre a munkatárgyat, úgy kombinatiók és philosophiai elméletek útján megismerhetnőnk a munkást

²⁸ Idézi őt BALLAGI: *Nyílt levél az „Evang. prot. Lap” szerkesztőjéhez II.* (PEIL, 1875. február 14.), 193.

²⁹ VERITAS: *A vallás tudományról* (EPL, 1875. május 28.) 195–196.

*is, de ha nem ismerjük a munkatárgyat a vallás tudománya, végpontjain, minden világossága mellett is rejtély marad előttünk.*³⁰

A szerző ezen a helyen Isten, az Abszolút Szellem megismerhetetlensége mellett áll ki. Azonban a Szentírásban az embernek adott kijelentés alapján mégis megismerhető Isten. Érvelésében visszacseng a klasszikus keresztyén érvelés: a vallás emberi elme által alkotott „emberi képezmény”, mint például az ősvallások, míg a keresztyénség, mint valódi vallás, Isten alkotása.³¹ Az ortodoxia teológusa hisz abban, hogy a keresztyén vallás annak révén nyerte el

*„a többi vallások feletti tökélyét, (hogy) míg azok a testet és a világot vették tárgyul, ez a lelket fogta fel s ennek tökéletesítésére állítja a vallástudományt”.*³²

Az ortodoxia itt kissé sikertelenül építgeti rendszerét, mert csak részlegesen ad választ arra a kérdésre, hogy mi a teológia, mi a tudomány, mi a vallástudomány és hogy a vallástudomány és a keresztyén vallásbölcselet között milyen kapcsolódási pontok vannak.³³ Tudománynak a kijelentett igazságot tartja, mint a középkori teológusok, a modern tudományosság kérdését nem járta körül, s ha neki is fogott egyfajta rendszerezésnek, ahogy Veritas is tette, az kezdetleges és kiforratlan volt. Úgy tűnik, hogy a hazai ortodoxia adós maradt e kérdéssel, és inkább az elsődlegesen megjelenő liberális kritika érdekelte, nem pedig az, hogy mi is állt a szabadelvűek teológiai állításai mögött.

A liberális teológia törekvése a transzcendens és az immanens azonosítására irányult, amely jórészt a transzcendensnek az immanensre történő redukálását jelentette. Ezzel szemben az ortodoxia – akár a filozófiai-teológiai nyelvet, akár az egyházas teológiai szóhasználatot alkalmazta – váltig hang-

30 i. m., 195.

31 uo.

32 uo.

33 A nehézség talán abból is fakad, hogy ekkor még nem lehetett tudni, hogy a vallástudomány külön diszciplínává válik. A helyzet inkább az volt, hogy az új vallástudomány bevallottan a régi teológia helyébe és örökébe akar lépni, mintegy megszüntetve annak legitimitását. Feltehetőleg egészen másként érvelhettek volna a debreceni ortodoxok, ha egy új, egyházon kívüli kezdeményezésű szekuláris vallástudomány lép színre, melynek képviselői eleve nem akarják „leváltani” az addigi teológiát. Mivel mindez egyházon, sőt református teológiai intézeteken belül történt, érthető, hogy az ember nem akadémiai eszmefuttatások és pedáns fogalom-meghatározások rendszeres kidolgozásán, hanem a mindenképpen belülről érkező támadás kivédésén kezd munkálkodni.

súlyozta a kettő különállását. Linberger István késmárki lelkész értekezése jól megvilágítja a protestáns ortodoxia azon álláspontját, hogy Isten szuverén hatalma, egyedülállósága és teremtői léte merőben különbözik az embertől. A protestáns ortodoxia a Biblia alapján először is vallja, hogy

„Isten az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette, [...] mert ő általa élünk, mozgunk és vagyunk.”³⁴

Üzenetértékű, hogy a szerző éppen Pál apostolnak az Újszövetségben is egyedülálló athéni térítőbeszédéből idéz (ApCsel 17,26–28), amelyet az epikureus és sztoikus filozófusok előtt mondott: olyanok előtt, akik nem ismerték az Ószövetséget, így velük a kapcsolópontot másutt – például Aratosz cilíciai költőre hivatkozva – kellett megkeresni. Az idézet önmagában jelzi, hogy Linberger mintegy amnéziásoknak tartja a liberálisokat, akikhez már hiába közeledik az evangélium jól ismert szavaival: ezért hívja segítségül a vájt fülűek számára Athénben a szokásosnál mindenképpen filozofikusabban fogalmazó Pál apostolt. Ezután így folytatja:

„a keresztyén Istentan ennél fogva nem pantheisztikus, mely Istent személyiségétől és önállóságától végképen megfosztja, és a világgal azonosítja, melynek ő csak éltető lelke, mely az ő teste, ki erre szorul, hogy kifejthesse lényegét s benne folyvást ismét elenyésző öntudatot nyerjen.”³⁵

Linberger itt tapint rá a redukált transzcendenciájú liberális istenfogalom teljes elégtelenségére: Isten személyi mivoltának és önállóságának tagadásával bármiféle „istenség”, istenfogalom teljesen értelmetlenné és az immanens körülmények szükségszerű kiszolgáltatottjává válik. Ezt a dilemmát pedig a vallásfilozófiai antropológia képtelen feloldani, így teológiaként máris hasznavehetetlenné tette önmagát. A „modern teológia”, azaz a liberális teológiai világlátás a bűnt természetszerű szükségnek tekinti, mivel a fejlődéshez és tökéletesedéshez hozzátartozónak vallja, az emberi szellemtől elveszi az erkölcsi szabadságot, a túlvilágról semmit sem tud, mert

34 LINBERGER: *A modern pogányság I.* (EPL, 1875. június 18.), 217.

35 i. m., 217.

„a fejlődés e látható világban örökké tart és e világ már a túlvilágot is magában foglalja, ebben az Isten bennmaradó (immanens).”³⁶

A keresztyénség transzcendens és nem deista. A deizmus szerint „Isten bírálja és törvényadója az embernek, de vele személyes viszonyba nem lép”. Ebből kifolyólag „a deizmus a bűn lényegét, a megváltást, a kegyelmet, az Istenben való életet” nem foghatja fel.³⁷ A deizmus valójában vallási alapokon nyugvó észvallás. Nem istentagadó, de nem tud semmit se kezdeni a természetfeletti-vel, és így a keresztyénség lényegét meghatározó Istennek Jézus Krisztusban a világgal közölt különös kijelentésével sem.

A liberális teológia szerint csak az fogadható el a Szentírásból, ami megfelel az ész által felállított tudományos kritériumoknak. Kiss János pápai teológiai tanár kimutatja, hogy a liberális szentírási értelmezési elv Locke és Tindal deisták nézeteiben gyökerezik:

„a kijelentés csak oly igazságokat közölhet, melyek az észnek nincsenek ellenére, ezért az ész a kijelentés igazságai felett határozhat.”³⁸

A deizmus sokban hasonlít a monarchiánusokhoz – érvel Kiss. Itt a pápai teológus elsősorban Szamoszatai Pálra és az adopcionistákra gondolhatott. Ha azt állítjuk, hogy Jézus „egy igen szép tehetségű ember”, akkor azt is kell mondanunk, hogy

„a Logos nem lett testté a Jézus Krisztusban, és hogy Isten a világnak magát ki nem jelentheti [...] Ezzel olyan Istene lesz az emberi észnek, aki ha a világteremtésben munkás volt is: de a világteremtés előtt s után egy munkátlan isten [...] e gondolkodással Istenre semmi szükség. S mivel minden vallás központja Isten: vallásra sincsen semmi szükség.”³⁹

36 i. m., 217–219. A szerző itt Par Alphonse Lamartine-t idézi, lásd LAMARTINE: *Childe-Harold*, 18.

37 LINBERGER: *A modern pogánység I.* (EPL, 1875. június 18.), 217.

38 Kiss: *Egy hittanár új rohamra* (EPL, 1875. május 21.), 162.

39 Kiss: *Értsük meg egymást* (EPL, 1876. november 10.), 369–370.

Ezt a példát Kiss azért veti fel, hogy figyelmeztesse a liberális teológiát arra a gondolati háttérre, melynek művelője kíván lenni.

A hazai ortodoxia kritikája nem áll meg itt. Linberger szerint a keresztyén istenfogalom tiszta theismus. Isten személyes, és se nem válik külön a világtól, se nem azonos azzal. Egyszerre „túl és evilági”, ki az emberrel szüntelen érintkezésben van. Az ember pedig „él benne s közlekedik vele, függési és gyermekviszonyban áll Istennel”.⁴⁰

A kurrens kortárs eszmékben is a liberális gondolkodást, sőt annak túlhajtását mutatta be. A racionalizmusból kifejlődő materialista világnézet tagadja a szellem létezését. Az ember magát állítja Isten helyébe: „olyanok lesztek, mint az Isten”.⁴¹ Hamis azon állítás, hogy az örök anyagban van az örök erő, mely az Isten személyét feleslegessé teszi és kizárja.

Linberger elveti az olyan természettudományos világnézetet, amely magát helyezi Isten helyébe. Mivel a természettudomány rövid idő alatt mérhetetlen tudást halmozott fel, és felbecsülhetetlen kincseket talált, felfuvalkodott és öntelt lett. Az ember önmagában találta meg a hit forrását. Az ilyen állásfoglalás keresztyénietlen, amely mind a liberális teológiában, mind a liberális korszellem által uralt világi ideológiákban egyaránt fellelhető volt. Az ortodoxia mindazonáltal elfogadja a természettudomány vívmányait, mert minél jobban megismerjük a természet titkait, annál pontosabb, tökéletesebb képünk lesz a Teremtőről. A kettőt teljesen másféle módon hozza kapcsolatba egymással, mint a liberális teológia. Epigrammatikusan fogalmazva: az ortodoxia fokozatosan integrál, a liberalizmus azonnal lecserél.

A liberális teológia Istenről szóló tanítása nagyban befolyásolja annak antropológiáját. Ezt különösen Jézus istenségéről szóló tanítása kapcsán érezhetjük. A liberálisok elismerik, hogy Jézusban isteni erő lakozott, és az nyilatkozik meg, amikor istentudatának elnémíthatatlan érzetétől támogatva igennel felel az istenfűságot illető kérdésre. Ez a válasz a liberális teológia szemlélete szerint az ember legmagasabb, legteljesebb megnyilatkozása, a „legdicőbb apotheózis”.⁴² Balogh Ferenc kritikája szerint a Peti József és Ballagi-féle liberalizmus az ész istenének hódol:

„Önök mennek talán Athénbe, a tudomány akropolisába, ismeretlen istenek előtti bókolásra, tömjénezve a Ratio Dea Magna új revelatioja előtt, melyet ki-ki magának teremt, s azért a hány

40 LINBERGER: *A modern pogányság I.* (EPL, 1875. június 18.), 218–219.

41 i. m., 219.

42 PETI: *A theologiai tudat fejlődésének áttekintése* (Kecskeméti Protestáns Közlöny, 1858), 32.

*teremtője van annyiféle, s léte addig tart míg az illető teremtőnek tetszik. Ez új kultusznak meg van az a hízelgő oldala, hogy abban tulajdonképpen nem másnak, hanem magának hódol a halandó, mert végelemében önistenítésbe megy át mint a Caesar-imperátorok, a Domitianusok és Caligulák korában is történt.*⁴³

Krisztus istenfiúsága a liberálisok szerint nem azt jelenti, hogy Isten Jézusban emberré lett azért, hogy minden embert megváltson és üdvözítsen, hanem az ember Jézus a benne lakozó isteni szellem ereje által képes volt megvalósítani azt a vonzó tökéletes valláserkölcsi mintát, amelyet az őt követők is elérhetnek. Példája mutatja, hogy az emberi szellem el tudja érni a tökéletesség állapotát saját erejéből.

Ezzel szemben az ortodoxia hangsúlyozta, hogy az ember teremtett lény. A teológia tárgya és alanya pedig nem a teremtett ember, még csak nem is annak vallásossága, hanem maga Isten és az ő Jézus Krisztusban történt önközlése, azaz maga a kijelentés.

Irodalom:

- BALLAGI, M.: *Nyílt levél az „Evang. prot. Lap” szerkesztőjéhez II.*, in: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 18/7 (1875. február 14.), 193–199.
- BALOGH, F.: *Nyílt válasz Ballagi Mór úr nyílt levelére I.*, in: *Evangyéliomi Protestáns Lap* 1/11 (1875. március 12.), 93–4.
- BALOGH, F.: *Testvéri szózat az erdélyi ref. lelkészársak és hitelvbarátokhoz*, in: *Evangyéliomi Protestáns Lap* 2/27. (1876. július 7.), 221–222.
- EÜDOKIA: *Modernek és orthodoxok*, in: *Evangyéliomi Protestáns Lap* 1/23 (1875. június 4.), 204–206.
- FILÓ, L.: *Protestáns orthodoxia, modernismus és r. catholicismus*, in: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelő* 5/1. (1875. január), 1–32.
- FORGÁCS, Gy.: *A belmisszió és Cura Pastoralis kézikönyve* (Református Egyházi Könyvtár 14), Pápa [k. n.], 1925.
- GREGORY, F.: *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*, Dordrecht, D. Reidel Publ. Co., 1977.
- HAJNAL, Á.: *Absque ira et odia*, in: *Evangyéliomi Protestáns Lap* 1/23 (1875. június 4.), 200–204.

43 BALOGH: *Ballagi Mór úr nyílt levelére I.* (EPL, 1875. március 12.), 93–94.

- HOMOLYA, I.: *Egy kis szóváltás a modernekkel*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 1/24 (1875. június 11.), 209–211.
- KISS, J.: *Egy hittanár új rohama a hit és egyházvédő ellen*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 1/21 (1875. május 21.), 161–164.
- KISS, J.: *Értsük meg egymást*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 2/45 (1876. november 10.), 369–370.
- KONCZ, S.: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása*, Debrecen, Csuka nyomda, 1942.
- KOVÁCS, A.: *Ortodoxia és eretnekség*, in: *Egyházi Reform* 4/11 (1874), 314–320.
- LAMARTINE, P. A.: *Le dernier chant du pèlerinage de Childe-Harold*, Paris, Ponthieu, 1825.
- LINBERGER, I.: *A modern pogányság I.*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 1/25 (1875. június 18.), 217–219.
- MAKKAI, S.: *Az egyház missziói munkája*, Budapest, Révai, 1938.
- MÁRKUS, M.: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2005.
- [MENYHÁRT, J.:] *A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban I–IV.*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 1/1 (1875. január 1.), 3–5; 1/2 (1875. január 8.), 13–15; 1/3 (1875. január 15.), 21–23; 1/5 (1875. január 29.) 37–39.
- MENYHÁRT, J.: *Észrevételek Ballagi Mór első nyílt levelének némely pontjaira*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 1/12 (1875. március 19.), 105–107.
- MOODY-STUART, A.: *Hungarian and Bohemian Bursaries*, in: *Free Church of Scotland Missionary Record* (1. May, 1872.), 93.
- ÖTVÖS, L.: *Balogh Ferenc életműve (1836–1913)*, Debrecen, Karcagi Nyomda, 1993.
- PETI, J.: *A teológiai tudat fejlődésének áttekintése a legközelebbi évtizedekben*, in: *Kecskeméti Protestáns Közlöny* (1858), 32.
- SCHENKEL, D.: *Die Bildung der evang. Theologen für den praktischen Kirchendienst*, Heidelberg, Mohr, 1863.
- TÓTH, S.: *Nyílt levél Bartha Mór sályi ref. lelkes és szatmár-egyházmegyei képviselő úrhoz*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 2/47 (1876. november 24.), 385–387.
- VERITAS: *A vallás tudományról*, in: *Evangéliomi Protestáns Lap* 1/22 (1875. május 28.), 195–196.

Németh Tamás:

KÁLVIN ESZKATOLÓGIÁJA

Kálvin teológiájában egyetlen biztos alapot találunk, a Biblia ígéit. Minden emberi gondolatot, akár teológusokét, akár filozófusokét, ezen a mérlegen vizsgál meg és ítélt elvetendőnek vagy megtarthatónak. Teológiai módszerének nem az a jellegzetessége, hogy előre kialakított rendszerébe felvesz rokon gondolatokat, áttemel régi teológusokat, akiket elfogadhatónak ítélt, vagy korábbi teológusok gondolatpilléreire építi fel saját rendszerét, hanem a megértett bibliai ígék alapján az önmagát kijelentő Isten minél jobb megismerésére és megismertetésére törekszik. Nem véletlen, hogy Niesel egy mondatban meg tudja határozni Kálvin teológiájának tartalmát: „Kálvin teológiájában minden tartalmak tartalmáról, az élő Istenről van szó.”¹

Ezért igaz az, hogy Kálvin teológiáját meghatározza a Krisztusban megismert Isten dicsőségének keresése. Igaz az is, hogy az Isten igazságának és törvényének fontos szerep jut, hiszen az Isten igazságát és törvényét beteljesítő Krisztusról akar bizonyosságot tenni. Fontos a megszentelődés is, mert Krisztus az Atya gyermekeivé tett, és egész életünket igényli. Ahogy egyik gyülekezeti énekünk mondja: „nem vagyunk mi magunkéi, de Jézus vére bére.”² A Krisztussal való közösség okán kap hangsúlyt a kálvini teológiában az egyháztan és a sákramentumokról szóló tanítás. Ugyancsak „egészen helyénvaló volt azt állítani, hogy Kálvin túlvilági keresztyénséget [*Jenseits-Christentum*] prédikál. Mivel ő azt az Urat hirdeti, aki vissza fog jönni, teológiájának eszkatológikus jellegűnek kell lennie.”³

Joggal mondja Göhler: „Nincs központi tan Kálvin teológiájában, hanem mindegyik tan központi abban az értelemben, hogy a középpontra a maga

1 NIESEL: *Kálvin teológiája*, 211.

2 Református énekeskönyv, 173. ének.

3 NIESEL: *Kálvin teológiája*, 211.

helyén mindegyik önállóan akar rámutatni.”⁴ Kálvin teológiájának minden részletét áthatja az eszkatológia, mert nézete szerint nem is lehet teológiát, Istenről szóló tanítást mondani eszkatológikus kitekintés nélkül, hiszen a beteljesülés előtt és a beteljesülés vágyával betöltekezve kell megszólalnunk. Mindig szeme előtt tartotta Pál apostol gondolatát: *„Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert az Isten.”* (1Kor 13,12)

Kálvin az Institutióban azt írja:

*„Az emberi észnek állandóan a feltámadás gondolatával kellene elfoglalva lennie, mégis mintha készakarva akarná annak még emlékéit is kitörölni, a halált nevezte meg minden dolog végének és az ember megsemmisülésének.”*⁵

Ebből az idézetből az derül ki, hogy Kálvin teológiai látása annyira túlmutat a halálon, hogy annak jelentősége a cél ismeretében eltölpül. Egyik korai munkájában, Olevitanus francia nyelvű bibliafordításának előszavában már erről a célról és a hozzá vezető kegyelemről beszél:

*„Minden ember, különbség nélkül elhívatik Krisztus örökségére ... Senki sincsen kizárva, aki úgy fogadja Krisztust, ahogy az Atya őt mindenki üdvösségére kínálja, s aki őt, ahogyan ő kínáltatik, azonképpen befogadja, [...] az evangélium ismerete folytán leszünk mi Isten gyermekeivé, Krisztus testvéreivé, a szentek örökös társaivá.”*⁶

Kálvin a maga korában két szélsőséget látott. Egyfelől a Szentírástól elrugaszkodott római katolikus felfogást, ahol a szentek közbenjáró segítségével át a purgatóriumon keresztül a bűnbocsátó céduláig a rejtett pogányságnak, és a nyilvánvalónak is, ezernyi tünete volt jelen, másfelől pedig az anabaptista mozgalmak szélsőségét, ami lázongásokban és a münsteri anabaptista királyságban öltött testet, veszélyeztetve az egész reformációt. „Kálvin egy *via media*-t, középutat járt Róma és az anabaptizmus között. Ez az út lett számára a királyi út, méghozzá a *Regnum Dei* értelmében. Isten királyságának

4 GÖHLER: *Calvins Lehre von der Heiligung*, 81.

5 KÁLVIN: *A keresztyén vallás rendszere* (Továbbiakban: *Institutio*) III, 25.5.

6 SPIJKER: *Kálvin élete és teológiája*, 33.

az útja, ahogy az már az első reformátori művének nagyszabású üdvtörténeti áttekintésében körvonalazódik.⁷ Eszkatológiai szemlélete is ennek a kettős küzdelemnek a kohójában érlelődött. Egyfelől el kellett határolódnia minden, a Bibliától idegen hagyománytól és hiedelemvilágtól, másfelől a reformáció vadhajtásait is folyamatosan nyesegetnie kellett, hogy a rábízottakat igaz módon taníthassa.

Kálvin eszkatológiai gondolatai a Biblia eredeti értelmét megragadva, Isten ígését összefüggéseiben szemlélve jutnak kifejezésre. Ezért bármilyen nagy irodalmat is talált a purgatóriumról vagy a szentek segítségül hívásáról, félretette azért, mert nem talált megfelelő bibliai megalapozást, és haraggal bírálja, hogy ezek a tévtanítások a híveket elvonják a krisztuskövetés igaz útjáról:

„Mert hogyan lehetne a Krisztus vérét gyalázatosabban megszent-ségteleníteni, mint azzal, ha megtagadják tőle azt, hogy elegendő volna a bűnök bocsánatára, a kiengesztelésre és az elégtételre.”⁸

A szentek közbenjárását tagadva Leó, római püspököt idézi, aki leszögezte:

„Bár sok szentnek halála igen értékes az Úr színe előtt, mindazonáltal egy ártatlannak megöletése sem hozott kiengesztelődést a világnak [...], mert egyedül Krisztus az, akiben mindnyájan megfeszítettetek, mindnyájan meghaltak, eltemettettek és feltámadtak.”⁹

Így érti Kálvin a Kol 1,24-et is: Pál szenvedése tehát nem kipótolja Krisztus szenvedését, hanem az egyházért rész vesz benne.

Kálvin nem törődik azzal sem, milyen hatalmas irodalmat kovácsolt a középkor embere annak, hogy mikor jön el és milyen lesz az „ezeréves birodalom”, hanem azt mondja, hogy a khiliaszták

„koholmánya sokkal gyerekesebb annál semhogy cáfolásra szorulna, vagy arra érdemes volna. Véleményüket a Jelenések Könyve sem támogatja, (pedig bizonyos, hogy tévtanukra ebből vették a mázat) mivel az ezres számban nem az egyház örök boldogságáról

7 i. m. 29, lásd még QUISTORP: *Calvins Eschatologie*, 116–134.

8 KÁLVIN: *Institutio III*, 5.2.

9 LÜLSDORF: *Calvins Eschatologie*, 46.

*van szó, hanem csak azokról a különböző hányattatásokról, melyek a még ezen a földön küzdő anyaszentegyházra várapoznak.*¹⁰

Ugyanígy az evangéliumok magyarázatakor az utolsó ítéletről szóló fejezet (Mt 25) egzegézise során sem hajlandó sodortatni magát azokkal a fantázia-képekkel, amelyekkel a középkor a pokol lefestését olyan buzgón színezte, hanem ezt mondja:

*„Mondtuk továbbá, hogy a »tűz« szó képlegesen adja elő a büntetés borzasztóságát, melyet a mi elménkkel fel nem tudunk fogni. Felesleges volna tehát az álbölcsekkel egyetemben részletesen kutatni ennek a tűznek az anyagát és alakját».*¹¹

Hasonlóképpen a Jeruzsálem pusztulásáról és az azt követő nyomorúságozokról szóló jövendölését Jézusnak (Mt 24) nem terjeszti ki az egész világ kataklizmájának felvázolására, ahogyan előtte sokan megtették, hanem azt mondja, hogy ezek a jövendölések már beteljesedtek Izraelen, amint olvasható Josephus Flaviusnál, aki szemtanuk elmondása alapján számolt be a templom pusztulásáról és a háború borzalmairól.¹² Kálvintól távol áll a ráció túlértékelése vagy a bibliai helyek erőszakosan racionalizált értelmezése, azonban igyekszik elhatárolódni a rajongás és a fantázia világának téveszméitől.

Kálvin az emberről azt mondja: „testből és lélekből áll”. A lélek hordozza az értelmet és az akaratot. Egzegetikailag az *animát* és a *spiritust* úgy kapcsolja össze, hogy az *anima* hordozza az érzelmet, indulatot, a *spiritus* pedig az értelmet és akaratot. „A lélek a székhelye az ember Isten iránti felelősségének.”¹³ Teremtésbeli eredetiségében az embert, testével és lelkével, Isten jó teremtményének érti, akit a bűn teljesen elszakított az eredeti állapotától, s akit Krisztus vezethet oda vissza. Kálvin hasonló utat követ, mint Augustinus. A lélek állagáról sokat írtak a filozófusok – mondja Kálvin,

*„...de Plato kivételével alig van egy is, aki szilárdan állította volna, hogy a lélek állaga halhatatlan.”*¹⁴

10 KÁLVIN: *Intititio III*, 25.5.

11 KÁLVIN JÁNOS magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához IV, 55.

12 i. m., 22–23.

13 NIESEL: *Kálvin teológiája*, 54.

14 KÁLVIN: *Institutio I*, 15.6.

Azonban Kálvin nem az Órigenész által vallott preegzisztens lelket tanítja, hanem a lelket is Isten teremtményének tekinti: halhatatlansága nem örök lelki szubsztancia, hanem Isten ajándéka, de olyan részét látja benne az embernek, amely rész nem azt az utat járja be, amit a test. Ahogyan Pál megkülönböztette, úgy Kálvin is élesen elválasztja a test „gondolatát” a lélek „gondolatától”.

Az ember teremtésbeli külön ajándékát Kálvin az Istentől kapott *imago*-ban találja meg:

„Isten képe arra az egész kiválóságra vonatkozik, amellyel az emberi természet minden állati faj fölé emelkedik. Ezért az Isten képe kifejezés jelenti a romlatlanságot, Ádámnak azt a tökéletes állapotát, amellyel felruháztatott, midőn még értelme igaz volt, indulatai a józan ész szavával megegyeztek, összes érzései helyes határok között maradtak s valóban kiváló adományaival mutatja meg alkotójának kiválóságát.”¹⁵

A megromlott ember azonban

„...nem egyéb ijesztő éktelenségnél. Ezért üdvösségünk visszaszerzésének kezdete abban a megújításban van, amelyet Krisztus által nyerünk el, ki azért is mondatik második Ádámnak.”¹⁶

Kálvin a test és lélek kapcsolatáról írta egyik korai munkáját 1534 elején, a *Psychopannychiát*. Ennek alcíme: *Értekezés, amely bebizonyítja, hogy a lélek, miután elhagyja a testet, éber marad, ellentétben néhány tudatlan tévelygésével, akik úgy vélik, hogy alszik az utolsó ítéletig*. Ezt a vitairatát Kálvinnak, melyet az anabaptisták a lélekről vallott azon nézetei ellen írt, miszerint a lélek meghal a testtel együtt és öntudatlan alvásban, vagy teljes megsemmisülésben tölti a feltámadásig eltelő időt, sokan úgy kezelik, mint a hitre jutott fiatalember első teológiai zsengejét, amit a későbbi nagy összefoglalás, az *Institutio* jelentőségével teljesen elhalványít. Azonban Kálvinnak ez a műve inkább eszkatológiai és antropológiai előtanulmánynak tekinthető a későbbi *Institutio*hoz, de semmiképpen nem tartandó olyan kísérletnek, melyet a

15 KÁLVIN: *Institutio* I, 15.3.

16 uo.

szerző később szégyellett volna, hiszen latinul megjelentette 1542-ben, majd franciául is 1558-ban, tehát Kálvin vállalta később is a benne leírtakat.

A cím: Psychopannychia, a *pszüché* 'lélek' és a *pannikhidzo* 'éjszakai virasztás', 'éberség' egybeolvasztásából formált szó, a 'lélek éberségé'-nek, 'lelki éberség'-nek fordítható. „A munka korai keresztyén szerzők primer ismeretéről tanúskodik, ami viszont egy gazdag könyvtár használatát feltételezi.”¹⁷ Kálvin érvei alátámasztására a bibliai igék ókeresztyén magyarázatait hívja segítségül, apró részletességgel magyarázva el mindent, ami a témában kérdéssé válhat.

Tartalmi szempontból Kálvin tanulmánya négy nagyobb egységre bontható.¹⁸ Az első, bevezető rész után, amelyben leszögezi: „Az igazságnak csak egyetlen hangja van”, tehát nem lehet a teológiai kérdésekben többféle igazságot hangoztatni, az ember teremtésbeli helyzetét elemzi, kiemelve a test és a lélek különbözőségét. Tévedésnek bélyegzi az anabaptistáknak azt a feltételezését, hogy a lélek teljes passzivitásban, alvó állapotban várakozik a halál és az utolsó ítélet között. Azokat is cáfolja, akik tagadják a lélek reális egzisztenciáját, azt állítva, hogy test nélkül a léleknek nem is lehet élete, tehát a testtel együtt el kell múlnia, hogy a feltámadáskor a testtel együtt éljen. Ebben az értelemben a feltámadás *creatio ex nihilo* lenne, az ember földi élete és feltámadott élete között megszűnne minden kontinuitás.

Kálvin válaszában kiindulópontját így határozza meg:

*„Függjünk mindig az Úr ajakától és semmit az ő bölcsességéhez hozzá ne adjunk, vagy hozzá ne keverjünk a mienkből, hogy ez mint a kovász az egész csomót meg ne rontsa, s magát a bennünk levő sót is ízetlenné ne tegye.”*¹⁹

A teremtéskor Isten akaratára a „föld hozza létre” a növényeket és az állatokat.

*„A földbe kell tehát visszajutniok azoknak, amik a földből származtak. Az ember lelke azonban nem a földből, hanem az Úr szájából, azaz titkos erőből való.”*²⁰

17 McGRATH: *Kálvin*, 86. Kálvin a Cop ügy után Saintogne-ban egy egyházi személynek, Luis du Tillet-nek vendégeként, annak több ezer kötetes könyvtárában kutathatott, s készítette elő az Institutio első szövegét, valamint itt írta 1534-ben a Psychopannychiát is.

18 A Psychopannychia részletes elemzését adja SCHWEDEMANN: *Leib und Seele bei Calvin*.

19 KÁLVIN: *Psychopannychia*, 8.

20 i. m., 15.

Az *imago Dei* titka sem valamely emberi tulajdonságban vagy a teremtmények feletti hatalmában ragadható meg, hanem

„csakis a lélek az, ami Isten képét magán hordja, mert az Isten lélek. Nem kell itt hozzászólásokkal dolgoznunk annak kiderítése végett, hogy ennek a képnek az eredetijéhez való hasonlatossága miben áll, mert ezt könnyen megtanulhatjuk az apostoltól (Kol 3,10), aki mikor az parancsolja, hogy öltözzük fel amaz új embert, melynek újulása vagy az annak ábrázatjához illendő eszmében, aki teremtette azt...”²¹

Isten bennünk munkálkodó lelke különbözteti meg tehát az embert a többi teremtménytől, ha ugyan Isten lelke munkálkodik bennünk: „Maga a Lélek tesz bizonyosságot a mi lelkünkkel együtt arról, hogy valóban Isten gyermekei vagyunk.” (Róm 8,16) Az isteni *pneüma* és az emberi *pneüma* közös bizonyosságtétele, *szümmartüria*-ja az, hogy magunkat Isten gyermekeinek nevezhetjük és valóban azok is vagyunk. Már ebben a korai munkájában is Kálvin a *recreatio* felől és nem a *creatio* felől érti meg a lélek és az isteni *imago* létezését, különleges mivoltát. Az Úr Lelke által újjászületett ember hordozza Isten képét. Megerősítésként Polükarposzt idézi, aki máglyára vitetésekor azt mondta, „hogy azon a napon lélekben kell neki Isten előtt megjelennie.”²² Továbbá üdvözli Tertullianusnak azt a gondolatát, hogy a testtől elvált lélek önálló szubsztancia, mely *sensus*, tehát érzéklni képes: „A léleknek az öntudat a lelke.”²³ Kálvin ezekhez sorakoztatja fel bibliai érveit, többek között azt, hogy Jézus az Ő testének templomáról beszélt, amikor ezt mondta: „Romboljátok le ezt a templomot, és három nap alatt felépítem.” (Jn 2,19) Miután Jézus csak a test templomának lerombolásáról beszél, hiábavaló dolog azon gondolkodni, hogy a benne levő lélek hová tűnt el. Azt ugyanis nem rombolhatták le, hanem az Atya kezébe tette le az utolsó órán (Lk 23,46).

A tanulmány harmadik részében kifejti, hogy a lélek halál utáni eleven-ségének és éberségének alátámasztására Jézusnak a gazdagról és Lázárról mondott példázata lenne a legkézenfekvőbb érv: itt ugyanis egyértelműen elhangzik, hogy meghalt Lázár és meghalt a gazdag is, s mindketten felnyitották szemeiket, az egyik a gyötrelmek helyén, a másik Ábrahám kebelében (Lk 16,23). Csakhogy az ellenkezők azzal érvelnek, hogy ez csak egy

21 i. m., 16.

22 i. m., 19.

23 uo.

példázat, amit nem szabad szó szerint értelmeznünk. Kálvin Ambrosiust idézi, aki azt mondta, több ez, mint elbeszélés vagy példázat. Terullianus, Ireneus, Órigenész, Hieronymus is egybehangzóan úgy beszélnek róla, mint megtörtént eseményről. Példázatokban ugyanis nem fordul elő sohasem az, hogy valakit néven nevezzenek. Lázár nevének elhangzása bizonyítékot jelent arra, hogy valós történet elbeszéléséről van szó. Tertullianus magyarázatában a gazdagot Heródezzel, Lázárt pedig Keresztelő Jánossal azonosítja. Kálvin számára Augustinus magyarázata sem fogadható el egészen, aki Lázárt Jézussal azonosítja, a gazdagot pedig a farizeusokkal, akik csak elvben ismerik az irgalmasságot, de az életgyakorlatukból teljesen kizárják. Ugyanis ezzel azt hangsúlyozza, hogy az ilyen behelyettesítésekkel az elbeszélés példázattá válik. Kálvin pedig ragaszkodnék a történet mivolthoz. Ezen a ponton nyilvánvalóvá lesz Kálvin teológiai módszere, aki nem feszegeti tovább ezt a példázatot, hanem belehelyezi a sok bibliai idézet közé, amelyek a lélek továbbéléséről szólnak (ApCsel 7,59; 1Pét 3,19; 4,6; Préd 12,7). Nem esik abba a hibába, hogy egyetlen bibliai hely alapján eszkatológiát írjon, mint Krüszosztomosz, aki

„ebből bizonyítja azt, hogy a megholtak lelkei meghatározott helyeken vannak, kimutatja a gyehenna súlyos voltát és a gyönyörökkel járó veszedelmet”.²⁴

Kálvin kiemeli azoknak a bibliai alakoknak a példáját, akik „Isten ígéretei iránt való biztos hitben” szabadultak meg a testi élettől. Ábrahámot, Izsákot és Jákóbot, akik *„hitben haltak meg, anélkül, hogy beteljesedtek volna rajtuk az ígéretek. Csak távolról látták és üdvözölték azokat és vallást tettek arról, hogy idegenek és jövevények a földön.”* (Zsid 11,13) Ezek a békesség helyére költöztek.

„Csodálkozzék most már valaki azon, hogy miért mondják azt, miszerint Ábrahám kebelében pihennek meg Istennek azon választottjai, kik ebből az életből átköltöztek az ő Istenükhöz: azért, mert Ábrahámmal, a hívők atyjával együtt felvétetnek a békesség lakhelyébe, ahol Isten egész a jóllakásig élvezik csömörlés nélkül. Ezért nem ok nélkül mondja Ágoston egy helyen: Amint a boldogok végét örökéletnek nevezzük, épp úgy nevezhetjük békességnek is.”²⁵

24 i. m., 24

25 i. m., 27.

A vigasztalódás, békesség, nyugalom, megnyugvás nem alvást jelent, hanem megérkezést. A megérkezésen túl pedig a beteljesedés várását is. Kálvin a lélek útját kiteljesedő folyamatként szemléli, amelynek fontos állomása az újjászületés, a megszentelődés, és fontos, de nem végállomása a halál. Akik az Úrban meghaltak, megnyugodtak,

„mivel lelkükkel és tekintetükkel teljesen Istenen csüggenek, semmiféle más jobb dolgot nem ismernek, amire szemüket fordítanák, vagy vágyódásukat irányítanák. Még azonban hiányzik valamijük, amit látni óhajtanak: Istennek legfőbb és tökéletes di-csősége, ami után mindig áhítoznak.”²⁶

Ennek a vágyódásnak a beteljesedése az ítélet napja lesz, addig viszont állandóan jelen van, s állandó lelki éberséget jelent.

Kálvin elveti az alvás fogalmával való manipulálást, mondván, a halál és az alvás szinonim fogalomként fordul elő a Bibliában. Kálvin itt is, ahogyan másutt, nem hajlandó egzisztenciális problémából teológiai problémát csinálni, ezért azt a kísértést, hogy a halált alvásnak tekintsük, mert a Biblia szóhasználatában ez a két fogalom szinonimaként előfordul, azonnal elveti. Krisztust tekinti zsenének: ha Krisztus aludt, akkor mi is aludni fogunk, ha Krisztus valósággal meghalt, akkor mi is meghalunk. Ha az Ő lelke az Atyának kezébe tétetett le, akkor a miénk is az Atyához megy, ha az Ő lelkének alvásáról nem tudunk, akkor a miénkről sem szabad fantáziálnunk, ha pedig Ő feltámadott a halottak közül, akkor a bizonyosságnak mondata számunkra az, hogy „*én élek, és ti is élni fogtok*” (Jn 14,19).

Kálvin végső állásfoglalása az, hogy maradjunk meg abban a hitben, hogy a lelkünk, amely *imago Dei*, hasonlóan Krisztushoz, a testi halál után is él, ért és örökkévaló. Ameddig a testben lakozik, saját erejét juttatja érvényre, azonban mikor ezt a börtönt elhagyja, visszatér az Istenhez, akinek jelenlétét élvezzi, mialatt az áldott feltámadás reménységében van nyugalma. Ez a nyugalom a lélek Paradicsoma, s Jézus ilyen értelemben mondta, ígérte a latornak azt, hogy „*ma velem leszel a Paradicsomban*” (Lk 23,43). Amelyik lélek azonban elvettetik, mialatt a rettenetes ítéletre várakozik, gyötrődik magában a várakozásban is. Az elvettetés megemlékezésén kívül Kálvin a Psychopannüchiában nem elemzi az elvettetés gyötrelmeit, amelynek taglalásától volt hangos a középkor. Kálvin eszkatológiája ugyanis nem arról gondolkodik, hogy miképpen szerezhet az ember üdvösséget, vagy miképpen játszhatja el azt. Nem is

26 i. m., 28.

arról, hogy mi dolga van az embernek Istennel, hanem arról, hogy mit tervezett és vitt véghez, fog véghezvinni Isten az ember javára és üdvösségére. A 'teológia' számára a szó eredeti értelmét jelenti, az Isten kijelentésén nyugvó ismeretet, amelyet egyedül hit által ragadhat meg az ember.

Kálvin az üdvösség kérdését ebből következően nem emberekre bízta, hanem Istenre, aki elkezdte a jót, véghez is fogja vinni a Krisztusnak napjára. Eszkatológiájának ezért egyik sarokpillére a predestináció tanítása. Itt is visszatér az egyházatyák érveléséhez, főképpen Augustinushoz, mert őt látja olyan teológusnak, aki az üdvösségét, földi életével együtt, rábízta Istenre. Augustinus a kettős predestinációt tanította: Isten némelyeket az üdvösségre, némelyeket viszont a kárhozatra rendelt. A teológia-történet során ez a tanítás rögzös utat járt be a reformációig. A 6. században három alapvető irány volt a nyugati egyházon belül: az augustinusi, a pelágiusi és a szemipelágiánus rendszer. A pelágiusi tanításokat már több korábbi zsinat is elítélte. Így az orangei zsinatnak (529) az volt a feladata, hogy döntést hozzon Augustinus tanai mellett, azonban miközben sok tétele követi tanítását, a predestinációnak csak a pozitív oldalát erősítette meg, a kárhozatra való elrendelés (*praedestinatio ad malum*) kimaradt végzéseiből. Később Gottschalk orbaisi szerzetes predestinációs tanítása váltott ki vitát, aki a kettős predestinációt hirdette úgy, hogy tanítása szerint Isten csak a jót rendelte el, a rosszat pedig csak előre tudta.²⁷ Először a mainzi zsinat (848) elítélte tanításait, börtönbe is vetette, mert nem volt hajlandó tanainak visszavonására. 853-ban a quiecy-i zsinaton Hinkmar érsek kénytelen volt megtartani az egyes predestináció változatát, hivatkozva Pál szavaira, miszerint Isten akarata az, „*hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság megismerésére.*” (1Tim 2,4) Azonban Augustinusra hivatkozva a korszak vezető teológusai Gottschalk mellé álltak, ezért a 855-ös valencei zsinat ismét elfogadta és hirdette Augustinus kettős predestinációs tanítását, kijelentve, hogy az üdvösségre elválasztás (*praedestinatio ad gloriam*) alapja a kegyelemből való kiválasztás (*praedestinatio ad gratiam*), de ez a zsinati végzés úgy fogalmaz, hogy a kárhozatos halálra való elválasztás (*praedestinatio ad mortem*) fogalmáról ne essék szó. Hiszen nem akarták Istent a bűn eredőjének vagy szerzőjének vallani, hanem kiemelik Isten üdvözítő szándékát (*benevolentia Dei universalis*) azokkal szemben is, akik bűnnel terheltlen haltak meg. Róluk ugyanis Isten előre tudta, hogy számukra el kell készíteni a büntetést.

27 A predestináció tanításának dogmatörténeti áttekintését lásd: GAÁL: *Kálvin ébresztése*, 23–25; BENKŐ: *A predestináció*, 75–89.

Ebből a néhány dogmatörténeti adatból is látszik az, hogy a predestináció körüli vitákban milyen indulatok szabadultak fel. Ezek abból a kettős szemléletből erednek, hogy némelyek Istennek üdvözítő akaratához hozzá akarták számítani az ember igyekezetét, jóra törekvő cselekedeteit (szünergizmus), mások viszont Augustinus nyomán semmi emberi érdemet nem láttak abban, hogy az ember üdvösségre jut, mert úgy vallották, hogy Isten munkálja meg az akarást és a cselekedetet is a maga szuverén tetszése szerint. A katolikus egyházban később is egymásnak feszül a két szemlélet. A dominikánusok és a janzenisták továbbra is vallották az augustinusi predestinációt, „míg a franciskánusok illetőleg a scottisták (Dunscotus) és a jezsuiták a pelágiusi tan mellé állottak”.²⁸

A reformátorok a katolikus egyház pelágiánizmusa elleni harcban mind egyetértettek. Első műveiben Luther és Melanchthon is védte a predestináció tanítását, azonban később nagy vívódások következményeként mégis elálltak mellőle. Az nem kérdéses Luther előtt, hogy a hit Isten ajándéka, s az sem, hogy nem mindenkié a hit. A problémát abban látja, hogy a kettős predestináció mindkettő esetében a háttérben Isten szándékát és akaratát feltételezi. Luther végül arra a meggyőződésre jutott, hogy Isten nem akarhatja a bűnt és nem akarja a bűnös halálát, hanem azt akarja, „*hogy megtérjen útjáról és éljen*” (Ez 18,23). Számára felfoghatatlan az, hogy Jézus kereszthalála szükséges volt-e akkor, ha az eleve elrendelés kettős. Krisztus kereszttje ott van a világban mindenkiért, mint ahogy felemelte Mózes a kígyót a pusztában, és aki rátekintett, az élt, aki nem, az pedig meghalt (4Móz 21). „Luther lelkének vívódása úgy nyert megoldást, hogy lassanként az elvettetés gondolatát kiküszöbölte a figyelve köréből.”²⁹

Kálvin, amikor kidolgozta a kettős predestináció tanát, azokra az igékre figyelt, amelyek figyelmeztetnek, hogy „*sokan vannak az elhívottak, de kevesen a választottak*” (Mt 22,14), és hogy „*szoros az a kapu, és keskeny az az út, amely az életre visz*” (Mt 7,14). „Sokan hajolnak arra, hogy a kor fellegeinek tükröződését, vagy a reformátor lelkületének kivetítődését keressék a kálvini predestináció tanában”, illetőleg jogi szemléletét lássák megnyilvánulni benne.³⁰ Lehetséges, hogy amint Augustinus is, látva az üdvösségre való teljes alkalmatlanságát, saját példáját szemlélve vált alkalmassá, hogy a predestináció tanítását végiggondolja. Azonban ennél többről van szó Kálvinnál, és pedig Isten dicsőségének töretlen kereséséről.

28 BENKÓ: *A predestináció*, 79.

29 i. m., 82.

30 i. m., 83.

Kálvin azt vallja, hogy nem mi választunk magunknak vallást, kegyeséget, nem mi választunk Istent – ezt a bálványimádók teszik –, hanem ahogyan Ábrahám és az ősatyák, valamint Mózes és Izrael egész népének életében a hit által való engedelmességet megelőzte Isten kiválasztó akaratát, úgy minden korban azok lesznek hívőkké, akiket Isten eleve elválasztott, majd azután elhívott (vö. Róm 9,14–23). Ennek a titoknak ismerete nem arra való, hogy egymást megítéljük, s a Fenevad bélyegét keressük az emberek homlokán, hanem megismerjük az Úr szuverén akaratát, könyörületét és ítéletét. *„Kegyelmek, akinek kegyelmek és irgalmazok, akinek irgalmazok.”* (2Móz 33,19)

*„Igaz marad tehát Augustinusnak az a mondása, hogy Isten kegyelme nem találja, hanem csinálja a kiválasztandókat.”*³¹ Ennek eszkatológiai aspektusa arra a Bibliai igére épít, hogy *„csak aki az Istentől van, az látta az Atyát”* (Jn 6,46). Aki viszont Istentől van, az nem eshet többé ki az Ő kezéből, sőt a Fiú azért jött, hogy amit az Atya neki adott, azt megtartsa (vö. Jn 6,39). Ezért a predestináció tanítása nem meggyengíti, hanem megerősíti az üdvösségünk bizonyosságát:

*„Mert senki sem teszi önmagát juhvá, hanem az isteni kegyelem alakítja át az embert ezzé. Ezért tanítja az Úr, hogy a mi üdvösségünk örökké biztos és erős lészen, [utalás a Jn 10,29-re: N.T.] mivel Istennek legyőzhetetlen hatalma örökdik fölötte.”*³²

Az üdvösséget nem úgy szerezzük, hanem az Istennek elkészített ajándéka; mi csak elfoglaljuk azt a helyet, amelyet Krisztus nekünk már előre elkészített:

*„Illendően megvalljuk azt, amit igazán hiszünk, hogy t.i. a minden dolgoknak Ura Istene, aki mindeneket jónak teremtett és a jókból származó rosszakat előre tudta és tudta azt is, hogy inkább illik az Ő mindenható jóságához, hogy a rosszból is jót hozzon létre, mintsem, hogy a gonoszt egyáltalán ne engedje: úgy rendezte az angyalok és az emberek életét, hogy abban megmutassa először, hogy mit tehet a szabad akarat, azután pedig, hogy mit tehet az Ő kegyelmének a jótéteménye és az Ő igazságos ítélete.”*³³

31 KÁLVIN: *Institutio III*, 22.8.

32 KÁLVIN: *Institutio III*, 22.10.

33 KÁLVIN: *Institutio III*, 25.3.

Kálvin eszkatológiájában a predestináció azt mutatja meg, hogy az ember semmit sem tehet az üdvösségéért, mert még bűneinkben voltunk, amikor Krisztus meghalt értünk, hanem egyetlen út van, a felkínált kegyelem elfogadása. Még az elvettetésben is látni kell Isten igazságán túl az Ő jóságát és dicsőségét, valamint azt a szuverén szabadságot, mint a fazekas szabadságát az agyagon, amiért nem kérdezhetünk vissza, hogy ő mit és miért csinál (vö. Ézs 29,16), nem fedhetjük fel a predestináció titkát.

Amikor Kálvin az üdvösség felől gondolkodik, nemcsak a személyes elfogadásról szól, hanem arról is, hogy a hívő ember az egyházban élve halad az Isten által neki elrendelt úton. Nagyon határozottan emeli ki az egyház jelentőségét (az egyházét, melyet Krisztus Szentlelke által munkál és szentel meg) az üdvösségben, egészen odáig menve, hogy „az egyházon kívül nincs üdvösség” (*extra ecclesiam nulla salus*). Arra a kérdésre, hogy miért kapcsolod a bűnök bocsánatát az egyházhoz, a genfi egyház kátéja így válaszol:

„Mivel ezt senki el nem nyerheti, ha csak az nem, aki előbb egyesült az Isten népével s a Krisztus testével való egyességet mindvégig kitartóan műveli és ily módon bizonyosságát adja annak, hogy ő valóságos tagja az egyháznak.”³⁴

Kálvin az egyház népe közé nemcsak azokat sorolja, akik a pillanatnyilag látható egyházban vannak, hanem az egyház közösségébe tartozónak tekinti azokat is, akik már meghaltak, de Krisztuséi voltak. Ma is használt bűnvaló imádságának bevezető soraiban arról szól, hogy a keresztyén gyülekezet Isten színe elé áll „a szentek egyességében, az angyalok és idvezült lelkek társaságában”. A végső ítéletkor nem csak az egyes ember élete, hanem az egyház élete is beteljesedik. Ekkor lesz látható és teljes valóság a láthatatlan egyház, amely az üdvözültek közössége.

Végül említést kell tennünk Kálvinnak a test feltámadásáról vallott tanításáról és a keresztyén reménységről. Meg kell ismernünk Jézus Krisztus feltámadását ahhoz, hogy a mi feltámadásunkat megértsük:

„Krisztus nem egyedül önmagáért volt alávetve a halálnak és nem egyedül önmagáért nyert győzelmet feltámadásával a halál felett, hanem benne, mint főben kezdődött el az, aminek minden tagban be kell teljesedni, kinek-kinek az állása és rendje szerint.”³⁵

34 KÁLVIN: *A genfi egyház kátéja*, 26.

35 KÁLVIN: *Institutio III*, 25.3.

Pál szavaira hivatkozva mondja, hogy nem másik testnek, hanem ennek a meglévő romlandó testnek kell romolhatatlanságot öltetnie magára (vö. 1Kor 15,36). Tertullianust idézi, aki Illésre és Énókra hivatkozva mondja: Ha ők ugyanabban a testben ragadtattak el, akkor nincsen okunk feltételezni azt, hogy a feltámadott testünk más lesz:

„A romlandó test tehát azért, hogy mi feltámadhassunk, nem vész el és nem enyészik el, hanem megszabadulván a romlandóságtól, romolhatatlanságot ölt magára.”³⁶

A keresztyén reménység szintén nem csupán az individuális reménységet jelenti, hanem az anyaszentegyház reménységét és az újjáteremtés reménységét, „mikor szívünk biztos bizakodásával karoljuk át az evangélium ígéreteit”, és az Istennek Krisztusban kijelentett igazságának birtoklását valami módon elnyerjük.³⁷

Összefoglalva megállapíthatjuk: Kálvin eszkatológiája arra épül és épít, hogy Istennek van igazsága, hatalma és szeretete megteremteni és kiválasztani, van igazsága, hatalma és szeretete arra is, hogy egyszülött Fia által megváltson, van hatalma és szeretete arra, hogy elhívjon és a szentek közösségének részesévé tegyen. Van hatalma és szeretete arra, hogy Szentlelkével az egyház közösségében megvilágosítson, vezessen és megszenteljen, van hatalma és szeretete arra, hogy megítéljen és üdvözítsen, arra is, hogy mindeneket helyreállítson. Ebből a végtelen hatalomból és igazságból élünk, s az életünk során erre csodálkozunk rá reménységgel nap mint nap. Pál apostol szavait idézve: „mert közülünk senki sem él önmagának és senki sem hal önmagának; mert ha élünk, az Úrnak élünk, ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk” (Róm 14,7–8).

Irodalom:

BENKŐ, I.: *A predesztináció világszemlélete*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1938.

GAÁL, B.: *Kálvin ébresztése*, 2., bővített kiadás, Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, 2010.

³⁶ KÁLVIN: *Institutio III*, 25.8.

³⁷ KÁLVIN: *A genfi egyház kátéja*, 29.

- GÖHLER, A.: *Calvins Lehre von der Heiligung. Dargestellt auf Grund der Institutio, exegetischer und homiletischer Schriften*, München, Chr. Kaiser, 1934.
- KÁLVIN, J.: *A genfi egyház kátéja* (eredeti megjelenés: 1545), Budapest, Kálvin János Kiadó, 1998.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere* (eredeti megjelenés: 1559), Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909–1910.
- KÁLVIN JÁNOS magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához. IV. kötet, Budapest, Sylvester, 1942.
- KÁLVIN, J.: *Psychopannychia: vagyis értekezés arról, hogy nem alusznak, hanem a Krisztusnál élnek azoknak a szenteknek a lelkei, kik a Krisztusban való hitben halnak meg*, Pápa, Magyar Kálvin-fordítók, 1908.
- LÜLSDORE, R.: *Die Zukunft Jesu Christi. Calvins Eschatologie und ihre katholische Sicht*, Paderborn, Bonifatius, 1996.
- MCGRATH, A. E.: *Kálvin*, Budapest, Osiris, 1996.
- NIESEL, W.: *Kálvin teológiája*, Debrecen, Városi nyomda, 1943.
- QUISTORF, H.: *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins. Calvins Eschatologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1941.
- SCHWEDEMANN, W.: *Leib und Seele bei Calvin*, Stuttgart, Calver Verlag, 1996.
- SPIJKER, W. VAN' T.: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2007.



Pásztori-Kupán István:

ÉLETTAPASZTALATI ÉS TEOLÓGIAI
MOTÍVUMOK AUGUSTINUS ÉS A PELAGIÁNUSOK
VITÁJÁBAN

A teológiai viták elemzése során illuzórikus az a megközelítés, amely minden tanbeli kérdést kizárólag elvi síkon kíván értelmezni, mintha az adott tétel ki-mondójának vagy hirdetőjének személyisége és élményei teljesen mellékesek volnának a tétel egyetemes érvényének megállapításakor. Mindnyájunkkal megessük, hogy az egymástól eltérő hitbeli vélemények közül azért lesz valamelyik rokonszenvesebb számunkra, mert annak igazát éppen lelki alkatunk, élettapasztalataink, a bennünket ért hatások támasztják alá. És az sem ritka, hogy nem feltétlenül az egyetemesen elfogadott tantételt érezzük közelebb saját lelkivilágunkhoz.

Ha elhallgattatjuk ezt a belső, szubjektív hangot, ha nem foglalkozunk az-zal a dilemmánkkal, hogy adott kérdésben nem az ortodoxnak mondható gondolat, hanem annak egyik változata, árnyalt formája vagy éppen ellentéte rokonszenves számunkra, akkor nem csupán önmagunk, hanem hallgatóságunk előtt is hiteltelenné válhatunk. Ezt egyetlen módon lehet elkerülni: szembe kell néznünk a kérdésekkel, és végig kell járnunk elődeink útjait. Az a teológus, aki lelki vajúdás nélkül tesz magáévá kész válaszokat, veszedelmes-sé válik: akár tud róla, akár nem. Hiszen nemcsak a „*haszontalan szóharc*”, hanem az elfojtott belső bizonytalanságoktól szabadulni képtelen, felemás hitelű igehirdetés is „*a hallgatók romlására*” történik (vö. 2Tim 2,14–15). Rá kell döbbernünk, hogy a híres biológiai alapelv, miszerint az egyedfej-lődés szükségszerűen megismétli a törzsfjlődést az életképesé válás ér-dekében, egyértelműen érvényes a teológiában is. Csak az a teológus marad „életképes”, aki szakmai fejlődése rendjén nem pusztán ismételteti a nagy

elődök tételeit, hanem hajlandó újra végigjárni kérdéseik, vajúdásaik útját, hiszen csak ily módon képviselheti hitelesen önnön nézeteit is.

Jelen írásunkban nem vonultatjuk fel a pelagiánus vitában felhozott érveket. Ehelyett megpróbáljuk áttekinteni, hogy Augustinus álláspontjának alakulásában milyen szerepet játszottak azok a személyes élettapasztalatok, amelyek még Pelagiusszal való találkozása előtt kialakították a híres egyházatya életfelfogását és világnézetét.

1. Augustinus fontosabb életrajzi adatai

Aurelius Augustinus Kr. u. 354-ben született Thagastéban, Patricius tanácsos és keresztyén felesége, Monica fiaként. A 401-ben írt *Vallomásokban* élénk színekkel ecseteli egyik gyermekkori élményét:

„Már gyermekkoromban hallottam az örök élet ígéretéről, amelyet Urunk Istenünk alázattal szerzett, aki alászállt hozzánk, gögös emberekhez, és már akkor eljegyzett keresztyével, sőt, elpecsételt engem¹ anyám méhétől fogva, aki annyira bízott benned! Te láttad, Uram, hogy gyermekkoromban gyomorbántalmam miatt az egyik nap hirtelen forróság öntött el, annyira, hogy már-már a halál környékezett, te láttad Istenem, mert már akkor gondviselőm voltál, hogy Krisztusnak, Istenemnek és Uramnak keresztségét milyen nagy lelki vágyakozással és mekkora hittel kértem kegyes anyámtól, és egyházadtól, valamennyiünk anyjától. Anyám megrémült, egyrészt mert örök üdvösségemet, irántad érzett hittel telt tiszta szívében melengette és máris nagy igyekezettel gondoskodott arról, hogy az üdvözítő szentségeket megkapjam, másrészt téged, Úr Jézus, megvallva, a bűnök bocsánatára keresztyével leöntsenek, az esetre, ha rögtön életerőre nem kapok. Elnapolódott megtisztulásom, mintha szükség lett volna továbbra is szennyben lennem, ha életben maradok, mert ti. ama megmosatás után nagyobb és veszélyesebb gaztettek vádja várt rám.

Így aztán hitre jutottam, anyám és egész házunk népe is, atyám kivételével, aki viszont nem fojtotta el bennem anyám hitéhez való jogot, hogy higgyek Krisztusban, akiben ő nem hitt. Anyám arra törekedett, hogy helyette inkább te légy az Atyám, Istenem, akit

1 Szó szerint: „tartósított az ő sójával”.

abban segítettél, hogy felülmúlja őt, akit azért szolgált nagyobb lelkesedéssel, mert ezzel is téged szolgált minden tekintetben, aki e hitvesi szolgálatot elrendelted. Kérlek, Uram, ha neked is úgy tetszik, tudni szeretném, miért napolódott el megkeresztelésem? Vajon javamat szolgálta-e az, hogy meglazult szájamban a zabla a bűnre, vagy nem? Ezért tehát még most is cseng füleinkben: hadd tegye ezt is, azt is, hiszen még nincs megkeresztelve! Pedig a test egészségére nézve nem mondjuk: hadd kapjon több sebet, hiszen még nincs meggyógyulva. Mennyivel jobb volt tehát rögtön meggyógyulnom, majd barátaim és a magam szorgalmával úgy igazodnom, hogy lelkem új épsége, melyet te adtál, biztosan megmaradjon a te oltalmadban! Valóban jobb volt! De mennyi és mekkora kísértések áradata fenyegetett engem a gyermekkor után! Anyám ezt előre tudta, és inkább akarta kitenni a nyers agyagot ezeknek – ahonnan azután kialakulhattam –, semhogy magát a kész képmást.”²

A fentiek alapján egyértelmű, hogy akár a gyermekkeresztségről, eredendő bűnről, eleve elrendelésről, vagy éppen a megigazulásról szóló tanítását vizsgáljuk, ez az életrajzi mozzanat megkerülhetetlen. Az erkölcsi szempontból „a hadak útját” megjárta Augustinus nyilvánvalóan másképpen gondolkozott az élet dolgairól, mint a szigorú kelta hagyományokon felnőtt későbbi ellenfele.

Augustinus igényes oktatásban részesült, nem utolsósorban egy helyi tisztségviselő, Romanianus jóvoltából. Alapos latin műveltsége ellenére nem volt jártas a görög nyelvben, melynek tanulmányozását nem kedvelte. Nem ismerte a punok nyelvét sem.³ Karthágói tartózkodása idején, 372-ben egy élettársi kapcsolatából született Adeodatus nevű fia.⁴

Tanulmányai végeztével Thagastéban grammatikát (374), Karthágóban (375–383) és Rómában (384) retorikát tanított. Még 19 éves korában erős vonzalmat érzett a filozófia mélységeinek megismerése iránt.⁵ Bár édesanyja arra törekedett, hogy fia érdeklődését a keresztyénség felé irányítsa, harmin-

2 Lásd AUGUSTINUS: *Vallomások*, 1.11, vö. SMITH–WACE: *A Dictionary of Christian Biography*, 71.

3 QUASTEN: *Patrology IV*, 345.

4 A fiú nevének jelentése: 'Istentől kapott', 'Isten adta' (*a Deo datus*).

5 AUGUSTINUS: *Vallomások*, 3.4, vö. i. m., 8.7.

cas éveig szinte kizárólag világi ambíciók fűtötték.⁶ Egy püspök így vigasztalta Monicát: „Olyan biztos, akár életed: soha meg nem történhetik, hogy elkallódjék e könnyek fia”.⁷

Racionalizálásra hajlamos gondolkodóként a manicheizmus hatása alá került, amely a nehézségeket jelentő Ószövetség elutasítása, valamint a gonosz kérdéskörének egyszerű megoldása miatt volt számára rokonszenves. A szekta vonzáskörében eltöltött kilenc év (373–382) egész életére nézve meghatározó maradt, hiszen még patrónusát, Romanianust is megnyerte számukra.

Saját szavainak tanúsága alapján viszont soha nem azonosult a szigorú erkölcsi követelményeket támogató manicheizmussal, hiszen ezidőtájt így imádkozott: „Adj nekem tisztaságot és önmegtartóztatást, de – még ne!”⁸ Az a megállapítás tehát, miszerint Augustinus belülről ismerte a manicheizmust, csak azzal a kiegészítéssel fogadható el, hogy tanaikra nézve szerzett ugyan bizonyos fokú jártasságot, de mindvégig csak az *auditores* („hallgatók”) szintjén maradt, sosem került az *electi* („a választottak”) közé. Erkölcsi életvitele alkalmatlanná tette a közösségen belüli előrehaladásra. Éppen emiatt *A manicheusok erkölcséről* című, 388-ban keletkezett munkáját bizonyos fenntartással kell kezelnünk, hiszen olyan embertől származik, aki maga soha nem tartotta be az általa utólag keményen bírált közösség előírásait.

387 húsvétján Ambrosius keresztelte meg fiával, Adeodatusszal együtt. 388-ban visszatér Thagastéba. Nemsokára meghalt barátja, Nebridius, és fia, Adeodatus is. Hippo Regiuson áthaladtában közkívánatra presbiterré, majd 395-ben püspökké szentelték.⁹ Az általa alapított kolostor rövidesen a papi szolgálatra készülő jelöltek iskolájává nőtte ki magát.¹⁰

Hippo egyházi bíróságán naponta foglalkozott a helyi jogi konfliktusokkal.¹¹ A teológiai viták szintén napirenden voltak. Ezek során válik Augustinus Hippo Regius püspökéből az egész egyházi közösség tanítói szaktekintélyévé.

6 i. m., 6.6.

7 „*Ita vivas, fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat*”, lásd i. m., 3.12.

8 „*Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*”, lásd i. m., 8.7.

9 FERGUSON: *Encyclopedia of Early Christianity*, 149.

10 SMITH–WACE: *A Dictionary of Christian Biography*, 75.

11 QUASTEN: *Patrology IV*, 349–350.

Noha 430 augusztusában abban a tudatban hunyt el, hogy életműve semmivé vált, a későbbi korok ennek ellenkezőjét igazolták.

2. Megjegyzések Pelagius életútjához

Noha a manicheista és a donatista viták már kellőképpen megalapozták tanítói tekintélyét, Augustinus nevét leginkább mégis Pelagius ír szerzetessel és követőivel folytatott disputája tette híressé. A kétféle nézőpont világosabb megértése érdekében röviden áttekintjük Pelagius életútjának ismert részleteit és tanítását is.

Pelagius Kr. u. 350/354 körül született. Nevének jelentése: 'tengerentúli, szigetországbeli'.¹² Származása felől egy ideig megoszlottak a vélemények: a kortársak visszaemlékezései alapján többnyire brit szerzetesnek tartották. Augustinus így különbözteti meg egy másik Pelagiustól: „britnek nevezetett”.¹³ A kortárs történetíró, a hispániai Paulus Orosius így emlékezik róla: „a mi britünk”.¹⁴ Marius Mercator szerint: „Pelagius, a brit nemzetbeli szerzetes”.¹⁵ A fenti szerzők hivatkozásait a kutatók annyira egyértelműnek vették, hogy a 17. században az angol származású írországi püspök, James Ussher (1581–1656) egyháztörténeti munkájában még azt is tudni véli, hogy Pelagius eredeti (természetesen angolszász) neve Morgan volt.¹⁶

Heinrich Zimmer, aki az ilyen jellegű feltételezéseket a „legcsodálatosabb meséknek” („wunderbarsten Fabeleien”) nevezte, egyértelműen igazolta, hogy Pelagius ír származású volt.¹⁷ Hieronymus, a nagy ellenfél Jeremiás-kommentárja I. könyvének bevezetőjében ugyanis „a legostobább, és a skót [értsd: ír] kásával megterhelte” szerzőként beszél Pelagiusról.¹⁸ A mindmáig

12 A görög *pelagosz* szó 'tenger'-t, a *pelagiosz* pedig 'tengeri'-t, 'tengerről érkező'-t jelent.

13 „*Britonem fuisse cognominatum*”, lásd Augustinus: 186. levél, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 33, 816.

14 „*Britannus noster*”, lásd Paulus Orosius: *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, 12.3, idézi USSHER: *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*, 461, valamint Ussher kiadása alapján ELINGTON: *The Whole Works of Ussher* V, 461.

15 „*Pelagium gente Britannum monachum*”, lásd Marius Mercator: *Commonitorium adversus haeresim*, 2, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 45, 1681.

16 „*Patrio nomine Morgan dictum fuisse aiunt.*”, lásd ELINGTON: *The Whole Works of Ussher* V, 252.

17 ZIMMER: *Pelagius in Irland*, 18–20.

18 „*Stolidissimus, et Scotorum pultibus praegravatus*”, lásd Hieronymus: *Commentarium in Jeremiam Prophetam Libri Sex, Prologus*, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 24, 682. A korabeli szerzők a kelta eredetű íreket következetesen *Scotusok*nak nevezték.

ír nemzeti eledelnek számító rozs- és zabkása (*porridge, oatmeal*) kigúnyolásával Hieronymus egyértelműen ellenfele vérségi származását ócsárolja. A Jeremiás-kommentár III. könyvének előszavában még világosabban fogalmaz: „származása szerint a skót [ír] nemzetből való, a britek szomszédságából”.¹⁹ Hieronymus tudja, hogy a kortársak által egyszerűen „britnek”, tehát a szigetvilágból érkezőnek titulált ellenfél nem brit, hanem a britek szomszédságában élő írek sarja.

Pelagius származását nem valamiféle modern ír nemzeti büszkeség szempontjából kell tisztáznunk. Erre elsősorban azért van szükség, hogy őt valóban a saját ír-kelta hagyománya alapján próbáljuk megérteni, annál is inkább, mivel az írek híres térítője, szent Patrick kortársáról van szó. Ez a hagyomány ugyanis egyrészt nagyon sok tekintetben különbözött a nyugati latin tanítástól és gyakorlattól, másrészt több szempontból közelebb állt a keletiek (görögök, szírek, szkíták) felfogásához. Éppen ezért nem véletlen, hogy később a Rómából száműzött pelagiánusokat – köztük Caelestiust és Aeclanumi Julianust is – szívesen fogadták Keleten. Ennek az életfelfogásnak szerves része volt a személyes életszentség megkövetelése, illetve az egyén és Isten egymástól elválaszthatatlan kapcsolatának a magától értetődő feltételezése.²⁰ Ennek nyilvánvaló nyomait nemcsak az ír katolikusoknál, hanem a szkíta-utód népek gondolkodásában és a magyar keresztyén néphagyományban is felfedezhetjük.²¹

19 „*Habet enim progeniem Scoticae gentis, de Britannorum vicinia*”, lásd Hieronymus: *Commentarium in Jeremiam Prophetam Libri Sex, Liber Tertius*, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 24, 758.

20 Az ír-kelta típusú keresztyénség lelkiségének rövid összefoglalását és Pelagius tanainak hatását lásd pl. OLSEN: *A kelták és a keresztyénség*, különösen 56–57. és 81.

21 A személyes életszentség követelményének számos példáját ismerjük a magyar írott és íratlan hagyományból. Anonymus *Gestájában* Álmos születésének leírása nemcsak a szent madártól való származást emeli ki, hanem magát az *Álmos* nevet is *szenként* értelmezi: „*Almus, id est sanctus*” = „Álmos, azaz szent”. Szintén Álmosról írja Anonymus, hogy érett korában a Szentlélek ajándéka jutott neki, és a csatában a Szentlélek volt a segítsége. Az életszentség példáinak egész sorát láthatjuk az Árpád-ház számos szentjének (Imre, Margit, Erzsébet stb.) életrajzaiban, Mátyás királyról szóló népmeséinkben, Benedek Elek Jézus és a tanítványok földi utazásairól szóló népmese-gyűjteményeiben stb. Az archaikus magyar népi imádságok között szintén találunk hasonló példákat, lásd pl. ERDÉLYI: *Hegyet hágék, lőtőt lépék*.

Pelagius neveltetésére annak eredményeiből következtethetünk. Hieronymus gúnyos megjegyzése e tekintetben nem állja meg a helyét. Alapos teológiai felkészültsége mellett Pelagius nemcsak latinul, hanem – éppen Augustinusszal ellentétben – görögül is folyékonyan beszélt.²²

390 körül már Rómában találjuk, ahol a sok reformszellemű aszketikus közösség egyikének vezetője.²³ Az önmegtartóztatással egybekötött lelkeség komolyan vételével és gyakorlásával eleve más élettapasztalatot szerzett, mint Augustinus, aki – teológiai bírálata ellenére – szintén osztatlan elismeréssel beszélt róla. *A bűnösök érdemeiről, bocsánatáról és a gyermekkeresztségről* című, 412-ben keletkezett munkájának harmadik kötetében Hippo Regius püspöke a következőképpen jellemzi Pelagiust: „Éppen az elmúlt napokban olvastam néhány írását Pelagiushoz, aki, mint hallottam, szent férfiú és nem kevés előmenetele van a keresztyén életben.”²⁴

Pelagiust, aki nem pap, hanem világi teológus volt,²⁵ az a komoly szándék tartotta Rómában, hogy a külső vallásosságban kimerülő laza erkölcsű római életmóddal szemben segítsen megszilárdítani a következetes keresztyén életvitelt.²⁶ Ő nemcsak vágyakozott a megtisztulásra, mint az ún. „manicheista” korszakában lévő Augustinus, hanem valóban gyakorolta azt a hazuról hozott életformát, amelyben egyáltalán nem volt helye az „Adj nekem tisztaságot és önmegtartóztatást, de – még ne!” típusú fohászkodásoknak.

Augustinust saját élettapasztalata és botrányos erkölcsi kilengései megtanították arra, hogy önmagáról Istentől elszakítottan is gondolkozzék. Pelagius nem részesült ilyen „szemléltető oktatásban”. A Pelagius-féle metafizikai „én” éppen ezért függetleníthetetlen Istentől: az ír tanító felfogása szerint az embernek nincs Istentől világosan elkülöníthető személyisége, hiszen létünk maga is csak Őreá nézve valóságos. Ezzel szemben az emberi romlottság legalsó szintjeit személyesen megtapasztaló Augustinus nagyon is el tudta képzelni, hogy az embernek igenis lehet Istentől teljesen független, következőképpen velejéig romlott és mindenestől pusztulásra méltó egyéni valósága. Ez az elsősorban szubjektív élettapasztalatból táplálkozó augustinusi metafizikai „én” találkozik tehát a szintén személyes élményeire is hagyat-

22 MOSHEIM: *Institutes of Ecclesiastical History* 3, I.442.

23 FERGUSON: *Encyclopedia of Early Christianity*, 887.

24 Augustinus: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, 3.1, lásd in: MIGNE: *Patrologia Latina* 44, 185. A szöveg értelme szerint Pelagiust akár „nem fiatal”, tehát hitben előrehaladott keresztyénnek lehet tekinteni.

25 Mind Paulus Orosius, mind Zosimus pápa laikusként beszél Pelagiusról, lásd SMITH-WACE: *A Dictionary of Christian Biography*, 820.

26 FERGUSON: *Encyclopedia of Early Christianity*, 820.

kozó író teológus metafizikai „én”-képével. Kettejük teológiai küzdelme idején Pelagius már idős ember volt, amikor a kialakult nézetek terén általában már kevés lényegi változás szokott történni. A kiegyezés lehetőségeinek tehát igen csekély esélyei lehettek.

Egyébként Pelagiusra is érvényes a megállapítás, hogy a tévtanítók eredeti gondolatainak felderítéséhez kénytelenek vagyunk másodlagos, és jobbára az ellenfelektől származó forrásokra hagyatkozni. Az író teológus életművének ránk maradt töredékei többnyire nem azzal a témakörrel kapcsolatosak, amelyet a későbbiekben pelagianizmus címmel bélyegeztek meg. Korunkban gyakran jelennek meg olyan munkák, amelyek az újabb bizonyítékok alapján elsősorban félreértett gondolkodóként mutatják be Pelagiuszt.²⁷ Az pedig egyértelmű, hogy ha az ellenfelek valóban olyan nagy tekintélyű teológusok, mint Augustinus vagy Hieronymus, akkor az egyszer elítélt tanítónak vajmi kevés esélye van a méltányos elbíráláshoz. Az elemzőnek így meg kell tanulnia a tisztább látást kereső kételkedés hermeneutikájával olvasni még a legtekintélyesebb tanítók írásait is.

Noha Pelagius életére vonatkozóan módfelett hézagos adatokkal rendelkezünk, annyi megállapítható, hogy tanítása és életvitele nem volt egyedi sajátosság. Az sem véletlen, hogy Rómában a szintén író származású, ügyvédből szerzetessé vált Caelestius volt Pelagius közeli barátja és követője. Könnyen meglehet, hogy az erkölcsi szempontból feddhetetlen tanító köré ugyanolyan származású, egyazon kelta hagyományt és lelkiiséget követő közösség szerveződött. Ezt támasztja alá Massiliai Gennadius is, aki azt írja Caelestiusról, hogy fiatalkorában, mielőtt Pelagius tanításához csatlakozott volna, szüleinek három levelet is írt a szerzetesi életről, amelyek az Istenre vágyakozók számára szükséges erkölcsi tanácsokat tartalmazták. Gennadius hangsúlyozza, hogy e rövid művekben semmi nyoma nincs a későbbi (pelagiánus) tévelygésnek, mivel a szerző azokat teljesen „az erények bátorításának” (*ad virtutis incitamentum*) szentelte.²⁸

Gennadius megállapításából kiderül, hogy Caelestius életvitele és gondolkodása azonos volt Pelagiuséval. Aszketikus életfolytatásán alapuló tanítása tehát nem volt ellenszenves, még Gennadius számára sem. Szinte szükségszerű, hogy e kelta típusú lelkiiségre épülő teológiai gondolkodás esetleges hiányosságait csak egy olyan személyes élettapasztalattal rendelkező ember kifogásolhatta, mint amilyen Augustinus volt. Ez azonban korántsem jelenti

²⁷ Lásd pl. BRADLEY: *The Celtic Way*.

²⁸ Gennadius: *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* 44, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 58, 1083–1084.

azt, hogy a kelta lelkiséget hírből is alig ismerő észak-afrikai püspök minden megállapítása teljesen tárgyilagos lett volna. Pelagius és követői gondolkodásáról alkotott véleményét könnyen befolyásolhatta az a tény, hogy az erkölcsi életvitel iránt támasztott igények szempontjából a Rómában működő ír közösség sokban hasonlított a manicheistákhoz. Mivel a manicheista közösséghez való tartozás csak negatív élményt és emléket jelentett Augustinus számára, hiszen gyakorlatilag kudarcot vallott az erény gyakorlásának kísérletében, és a köztük eltöltött kilenc év ellenére emiatt nem haladhatott előre a szekta rangsorában, a manicheisták iránti ellenszenvé könnyen átminősülhetett a kelta lelkiségtől való viszolygássá. Noha nem tartozik a jelen tanulmány témájához, annyi megállapítható, hogy az aszkézist fiatalkorában nem sok sikerrel gyakorló Augustinus számára minden magas erkölcsi ideál eleve kétes, hirdetője pedig képmutató színben tűnhetett föl.

3. Pelagius tanainak elítélése

A 431-es efézusi zsinat első és negyedik kánonja Caelestius neve alatt ítélte el a pelagianizmust. Ezt megelőzően a 411-ben vagy 412-ben tartott karthágói zsinaton Caelestiusnak a következő, Paulinus milánói diakónus által összeállított vádpontok ellen kellett védekeznie:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset.</i> | 1. A halandónak teremtett Ádám akár bűnt követett volna el, akár nem, meghalt volna. |
| 2. <i>Peccatum Adae ipsum solum laesit, non genus humanum.</i> | 2. Ádám bűne csak öneki ártott, nem az [egész] emberi nemnek. |
| 3. <i>Parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem.</i> | 3. Az újszülöttek ugyanabban az állapotban vannak, mint amelyben Ádám volt a bűneset előtt. |
| 4. <i>Neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, nec per resurrectionem Christi omne genus hominum resurget.</i> | 4. Nem az egész emberi faj hal meg Ádám halála vagy bűnbeesése miatt; mint ahogyan nem az egész emberi faj támad fel Krisztus feltámadása által. ²⁹ |
| 5. <i>Lex sic mittit ad regnum caelorum quomodo et Evangelium.</i> | 5. A törvény éppen úgy a mennyek országába vezet, mint az evangélium. |
| 6. <i>Et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, i.e. sine peccato.</i> | 6. Már az Úr jövetele előtt is voltak bűntelen, azaz bűn nélküli emberek. ³⁰ |

29 Tudniillik ahogyan Ádám halált szerző bűne nem hat ki a teljes emberi nemre, úgy Jézus feltámadása sem érinti egyetemesen a teljes emberiséget, vö. ezt a Heidelbergi Káté 20. kérdés-feleletével.

30 Marius Mercator: *Commonitorium super nomine Caelestii*, 1, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 48, 69–70, vö. HEFELE: *Councils II*, 447.

A fentieket gyakran a pelagiánus eretnokség alaptételeinek tekintik, noha nem bizonyítható, hogy ilyen formában származtak volna Pelagiustól. A vádpontokat Marius Mercator nyugati laikus teológusnak, a római kúria konstantinápolyi ügynökének feljegyzéséből ismerjük, aki egyébként Caelestiust „Pelagius tanítványának és hallgatójának” (*discipulus et auditor Pelagii*) nevezi. Egy másik, *Feljegyzések Aeclanumi Julianus írásaihoz* című munkájában azt is hozzáteszi, hogy Caelestius, Pelagius oktatása folytán annak istentelenségét még vegyítetlenebbül fogadta be, és „esztelenségének hihetetlen szóbőségével” sokakat ennek az eretnokségnek a résztvevőjévé és bűntársává tett.³¹ Mercator szavahihetősége azonban nemcsak Pelagius, hanem Mopszvesztiai Theodorosz, Nesztoriosz és Küroszi Theodorétosz kapcsán is megkérdőjelezhető.³² Továbbá, amikor *Feljegyzések Aeclanumi Julianus írásaihoz* című munkájában felsorolja ugyanezeket a vádpontokat, a kisebb szövegváltoztatások mellett egy egészen új elemet is beiktat:

*Infantes, etiamsi non baptizentur,
habent vitam aeternam.*

Az újszülötteknek akkor is örök életük van,
ha nem keresztelik meg őket.³³

Ez a kérdés azért érdekes, mert ezáltal Pelagius és köre (ha a gondolat valóban tőlük származik) megelőlegezi az ún. szükségkeresztiséget hirdető középkor (Aquinoi Tamás) tanításával szemben kialakult azon reformatori álláspontot, miszerint a kereszteleetlenül meghalt gyermekek nem esnek el eleve az üdvösségtől. A vízzel való külső leöntést ugyanis meg kell különböztetni a Lélek keresztiségétől, amely adott esetben követheti a vízzel való leöntést (mint Jézus megkeresztelésekor), de meg is előzheti azt (ahogyan például Cornelius háznépének esetében történt). Augustinusnál éppen a keresztiség válik az eredendő bűn elmosatásának jegyévé, melyre később – tévesen – a szükségkeresztiség dogmája is ráépült.

31 Marius Mercator: *Subnotationes in verba Juliani*, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 48, 113–116.

32 Lásd PÁSZTORI-KUPÁN: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*, 27., 88. és 111–112.

33 MIGNE: *Patrologia Latina* 48, 115.

4. Személyes tapasztalatok a teológiai érvek hátterében

Augustinus és Pelagius 410 utáni összekülönbözésének első jelét maga Augustinus örökítette meg *Az állhatatosság ajándéka* című munkájában.³⁴ A történet szerint Augustinus egyik barátja, aki püspök volt, Pelagius jelenlétében a következő rövid imát idézte a *Vallomásokból*: „Add, amit parancsolsz, és parancsold, amit akarsz!”³⁵ E szavak állítólag nagyon felkavarták Pelagiust, akinek az volt a benyomása, hogy Augustinus az embert csupán bábnak tekint a teremtő Isten kezében. Az epizód leírását követő részben Augustinus először saját megtérésének legfontosabb mozzanataira hivatkozik:

„Ugyan mit parancsol Isten elsősorban és leginkább, ha nem azt, hogy higgyünk Őbenne? Ezt tehát ő maga adja, ha néki helyesen mondjuk: »Add, amit parancsolsz.« Továbbá, ugyanazokban a könyvekben, ahol megtérésemről azt mondtam: Isten térített meg arra a hitre, melyet a legnyomorultabb és legdühöttebb szószátyársággal pusztítottam, nem emlékszel, hogy az elbeszélés során kimutattam: édesanyám hűséges és naponkénti könnyeiért adta meg, hogy el ne vesszek?³⁶ Ott hangsúlyoztam, hogy Isten az ő kegyelmével igaz hitre vezette az emberek akarátát, amely nem csupán elfordult attól, hanem éppen ellene fordult annak. Továbbá tudod, és ha akarod, meg is vizsgálhatod, miképpen kértem Istent az állhatatosságban való előrehaladásomért.”³⁷

E nélkülözhetetlen és egyben üzenetértékű életrajzi betét után következik a két nézőpont közötti különbségek rövid kifejtése. Augustinus nem általános értelemben érvel, azaz nem elméleti típusú teológiát folytat. Éppen ellenkezőleg: Isten előre tudásáról (*praescientia*) és eleve elrendeléséről (*praedestinatío*) csakis úgy tud beszélni, mint amelyek elválaszthatatlanul kötődnek saját, személyes életpasztorlataihoz:

„Így Isten mindazon adományai kapcsán, amelyeket abban a művemben akár óhajtottam, akár dicsértem, kicsoda merészelné, no nem tagadni, hanem csupán kétségbe vonni, hogy az azokat adó

34 Augustinus: *De dono perseverantiae*, 53, lásd in: MIGNE: *Patrologia Latina* 45, 1026.

35 „*Da quod iubes et iube quod vis*”, lásd AUGUSTINUS: *Vallomások*, 10.29, 10.31 és 10.37.

36 Ehhez lásd i. m., 3.11–12 és 9.8.

37 Augustinus: *De dono perseverantiae*, 53, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 45, 1026.

Isten nem tudta előre, hogy adni fogja azokat, illetve nem tudhatta, hogy kiknek fogja adni? Ez a szentek nyilvánvaló és biztos eleve elrendelése [praedestinatio manifesta et certa sanctorum], amelyet később – mikor már a pelagiánusokkal vitatkoztunk – a szükségétől kényszerítette gondosabban és alaposabban kellett védelmeznem. Megtanultam ugyanis, hogy minden egyes eretnokség a saját kérdéseit [proprias quaestiones] hozza be az egyházba, amelyek ellen a Szentírást akkor is gondosabban védelmezni kell [contra quas diligentius defenderetur Scriptura divina], ha ezt semmi efféle szükség nem kényszeríti. Vajon mi kényszerít, hogy e munkámmal részletesebben és velősebben védelmezzem a Szentírás azon helyeit [loca Scripturarum], amelyek igenlik az eleve elrendelést, ha csak nem az, hogy a pelagiánusok ezt mondják: Isten kegyelme a mi érdemeink szerint adatik? Mi más ez, mint a kegyelem teljes tagadása [gratiae omnino negatio]?³⁸

Érdemes odafigyelni a fenti szöveg hangsúlyaira. Isten eleve tudását és eleve elrendelését Augustinus elsősorban személyes megtéréséhez és megváltottság-tudatához köti: Isten előre tudta, hogy milyen adományokkal fogja őt és másokat felruházni. Kétségtelenül erre a személyes tapasztalatra utalva, már a megtért állapotból visszatekintve mondja ki a legfontosabb mondatot: „ez a szentek nyilvánvaló és biztos eleve elrendelése” (*haec est praedestinatio manifesta et certa sanctorum*), amelyet a későbbiekben aztán gondosabban és alaposabban kellett védelmeznie. Ezzel önmagában véve nincs gond, csupán ismét hangsúlyoznunk kell: Augustinus a személyes tapasztalat révén benne megszilárdult igazságot védelmezi.

A szöveg további része sem mellékes, hiszen Augustinus éppen ezen a ponton jut el – tudatosan-e vagy sem, az jelenleg másodlagos kérdés – annak kimondásáig, hogy „minden egyes eretnokség a saját kérdéseit/tanait [*proprias quaestiones*] hozza be az egyházba”. Mindeközben mintha megfeleldkezne arról, hogy ő maga is a saját gyötrő kérdéseinek megválaszolása révén jutott el az eleve elrendelés, illetve a szentek állhatatosságának gondolatához. A fő különbség abban ragadható meg, hogy Pelagiának a maga életéből származó kérdései nem voltak azonosak az Augustinuséival. Következésképpen

38 uo.

válaszai sem azonosak, hiszen nem ugyanolyan egzisztenciális dilemmák megoldásaiként születtek.

A fenti részlet legbeszédesebb vetülete az, amikor Augustinus kétszer is említi, hogy a Szentírást (*Scriptura divina*), illetve annak bizonyos helyeit (*loca Scripturarum*), amelyek helyeslik az eleve elrendelést, meg kell védelmeznie. Ha tárgyilagosan, azaz személyes élményeitől függetlenül közlekedne a kérdéshez, látnia kellene, hogy sem maga a Szentírás, sem annak bizonyos részei nem szorulnak a mi védelmünkre, hiszen tekintélyük magától Istentől van. Így tehát nem magukat a szentírási helyeket, hanem legfeljebb az azok alapján leszűrt következtetéseinket, gondolatainkat védelmezhetjük – természetesen a Szentírás segítségével.

Azzal, hogy Augustinus magát a Szentírást kívánja védelmezni a pelagiánusok ellen, azt jelzi, hogy az általuk feltett kérdésekre nem talált választ saját élettapasztalatából, mert hát nem is találhatott. Ezért érzékeli úgy, hogy Pelagiusék kérdései egyenesen a Szentírást fenyegetik. Azt ugyanis, hogy Isten kegyelme számunkra közvetlenül a mi érdemeink szerint adatik, maga Pelagius nem állította ilyen sarkítottan.

Létezik olyan feltételezés is, miszerint Pelagius tulajdonképpen felújította azt az ókori pogány gondolatot, amely az erényt Istentől (vagy az istenektől) függetlenített emberi megvalósításnak tartotta. Ennek igazolására Cicerónak *Az istenek természetéről* című alkotása alábbi részletét szokták idézni:

„Minden halandó egyetért abban, hogy a külső állapotok, szőlőkertek, búzamezők, olajfaültetvények, a gyümölcsök és termények bősége, egyszóval az élet minden kényelme és sikere az istenektől van; az erényt azonban soha senki nem tulajdonította istentől kapottnak. [...] Ugyan kicsoda köszönte meg valaha az isteneknek azt, hogy ő jó ember?”³⁹

Cicero fenti gondolatának azonban semmi köze Pelagius szándékához. A keresztény erkölcsi élet megújítására törekvő ír szerzetes célja nem az volt, hogy az erényt valamiféle Istentől független emberi érdemként tüntesse fel. Éppen ellenkezőleg: az Istentől kapott kegyelemmel és a döntés felelősségével való helyes éleést akarta megtanítani az embereknek. Itt kell megjegyeznünk, hogy Pelagiust a barátai és ellenfelei által egyaránt méltatott saját erkölcsi életvitele soha nem tette elbizakodottá. A nála gyengébbeket bátorította, buzdította, sőt olykor feddette is, de nem nézte le őket. Erkölcsöt megújító szándékának

39 Cicero: *De natura deorum*, 3.36, idézi HEFELE: *Councils II*, 446.

nemességét jelzi, hogy nem azonosult korának önelégülten elkülönülő mozgalmával: így a novatiánusokkal vagy a donatistákkal sem.

Miből adódik tehát Pelagius és Augustinus alapján építő szándékú viszonyulásának különbözősége? Ismét a személyes tapasztalatra kell hivatkoznunk: Pelagius megtérésének részleteit nem ismerjük, de életrajzi adataiból világosan kiderül, hogy fiatal éveiben korántsem járta meg azokat a mélységeket, amelyeket ellenfele. Hitre jutása nem volt tele olyan drámai fordulatokkal, mint Augustinusé. Ez azonban nem jelenti azt, hogy hitbéli meggyőződése kevesebb értékkel bírna. Ha felismerjük, hogy az augustinusi *Vallomások* nem maga a megtérés receptje, hanem egy megtérés története, a híres Augustinus–Pelagius vita legfontosabb kérdései önmaguktól megoldódnak.

Augustinus és Pelagius közé egyházi státusuk is éles határt vont, hiszen a már elismert tanítói tekintélyű püspök vitatkozott a feddhetetlen életű laikus teológussal. Az előbbi teljesen Isten kegyelmére hagyatkozva a keresztyén ember istengyermeki mivoltát, Teremtőjére való ráutaltságát hangsúlyozta. Ellenfelének nehezebbre esett elfogadni, hogy az egyházban mind a klerikusok, mind a laikusok között vannak névleg keresztyének: így arra intette a hívőket, hogy Isten kegyelme folytán felelős keresztyénekké váljanak. Ez a dilemma szintén időtlen az egyház történetében: a reformáció századában Erasmus ugyanebből a megfontolásból fordult az egyház művelt laikus rétegéhez *A keresztyén katona kézikönyve* című munkájával.

A kétféle rendszer alapjául egymástól eltérő antropológiák szolgálnak. Augustinus az egész emberi nemet aláásó eredendő bűn (*peccatum originale*) következetes hangsúlyozásával a szabad akarat kérdését arra korlátozta, hogy az ember felelősségre vonható legyen a bűn elkövetése miatt. Ezzel együtt egyre élesebben vetette fel Isten előre tudásának és eleve elrendelésének gondolatát, amelynek mentén – noha erre csupán élete végén került sor – eljutott arra a gondolatra, hogy az egyes emberek üdvösségének és elkárkozásának oka kizárólag Isten akaratában gyökerezik.⁴⁰

Pelagius antropológiája nem annyira Isten és az ember áthidalhatatlan különbözőségére, hanem éppen kettejük közösségére épült: az ember éppen azért nem gondolkozhat Istentől elszakítottan önmaga felől, mivel tőle kapta azt a szabad akaratát, amellyel Teremtőjéhez fordulhat. Pelagius szerint ez az odafordulás nem valamiféle Istentől független megvalósítást vagy külön érdemet jelent (ahogyan a személyes tapasztalataiból kiinduló Augustinus

⁴⁰ Lásd pl. Augustinus: *Retractationes* című öregkori munkáját.

látta), hanem azt, hogy az ember valóban felelős a döntéséért, önmeghatározásáért és a tökéletességre való tudatos törekvéséért.⁴¹

Augustinus attól tartott, hogy a laikus egyháztagnak visszariadnak a felelősség ennyire fokozott hangsúlyozásától, hiszen senki nem érheti el a tökéletes engedelmességet. Pelagius éppen a hívek felelős öntudatra ébresztésével akarta serkenteni azt az erkölcsi reformációt, amelynek odaszentelte egész életét.

A kegyelem adománya tekintetében szintén érzékelhető a különbség. Augustinus azt a kérdést, hogy egyes emberek – akár ugyanabban a közösségben – miért fordulnak egyre inkább Istenhez, mások pedig miért hidegülnek el tőle, saját tapasztalata alapján a kegyelem különböző mértékű adományával magyarázta: Isten kifürkészhetetlen akarata szerint egyeseknek több, másoknak kevesebb jut az üdvözítő kegyelemből. Ezzel azt a dilemmát kívánta feloldani, hogy minden erőfeszítés ellenére egyesek miért nem jutnak hitre, mások pedig – akár kevesebb erőfeszítéssel – miért hisznek.

Pelagius – nyilván szintén saját életélményeiből kiindulva – azt hangsúlyozta, hogy a teremtésben kapott kegyelem elegendő az ember megtartásához és hitben való előrehaladásához: ennek a kegyelemnek a megismerését és használatát viszont szorgalmasan kell tanulni. Ez a magyarázat az Augustinusétól eleve eltérő kérdés megválaszolására született: Pelagius egyszerre kívánja védelmezni Isten igazságosságát (aki kegyelmével mindenki számára egyenlő esélyt biztosít), illetve hangsúlyozni az ember szabad akaratból következő, és éppen ezért átháríthatatlan felelősségét, ami az erkölcsi döntéseit illeti. A kegyelemtan tekintetében újfent nyilvánvaló, hogy az eltérő motivációjú és hangsúlyú kérdések eltérő válaszokat eredményeznek.

A sort nagyon sokáig lehetne folytatni. A dilemma örökérvényűségét jelzik a későbbi nagy teológusok híres disputái is. Augustinus és Pelagius összetűzésének 16. századi változata Luther és Erasmus szabad akaratról szóló vitája, a 20. századi pedig Karl Barth és Emil Brunner pengeváltása.⁴²

41 vö. FERGUSON: *Encyclopedia of Early Christianity*, 151.

42 Az idevágó legfontosabb művek a következők: LUTHER: *Contra Henricum regem Angliae*; ERASMUS: *De libero arbitrio diatribe*; LUTHER: *De servo arbitrio*; ERASMUS: *Hyperaspistes diatribes adversus Lutheri servum arbitrium*; BRUNNER: *Natur und Gnade*; BARTH: *Nein! Antwort an Emil Brunner*.

5. Bűn és nemiség az agg Augustinus gondolkodásában

A pelagiánus vita élete végéig elkísérte Augustinust. Aggkorában kellett újból felvennie a harcot a fiatalabb és rendkívül művelt Aeclanumi Julianusszal.⁴³ Az új ellenfél szerint Ádám és Éva mesterkéletlen emberek voltak, akik gyönyörködtek az Édenkert szépségében és Isten jóságában. Az emberi nemet a társadalom fokozatos számbeli gyarapodása és érdeklődési körének kitágulása fertőzte meg; az egyén számára viszont még mindig nyitva áll a lehetőség, hogy az egyszerű és Isten iránti feltétlen bizalomra alapuló életet válassza.⁴⁴

Ha a fenti okfejtés cáfolata nem is okozott különösebben nagy nehézséget Hippo Regius püspökének, a nemiség és a bűn kapcsolatának megvilágítása rendjén bizonyos szempontból ő maradt alul. Julianus egyenesen rejtett manicheizmussal vádolta Augustinust, aki a bukott emberiség nemi életét – ismét ifjúkori tapasztalataiból kiindulva – képtelen volt elválasztani a bűntől. A *házasságról és az érzéki vágyról* című munkájában így fogalmaz:

„E könyv célja tehát – amennyiben az Úr minket az ő segítségére méltat – az, hogy a házasság jóságától megkülönböztessük [discernamus a bonitate nuptiarum] a testi vágy gonoszságát [carnalis concupiscentiae malum], amely révén az abból születő ember megfertőződik az eredendő bűnnel [trahit originale peccatum].”⁴⁵

A fiatalkori kicsapongásainak káros hatásaitól szabadulni képtelen Augustinus még a házasságon belüli nemi kapcsolatnak is bűnös jelleget tulajdonított, valahányszor az nem a gyermeknemzés szándékával jött létre. Ugyanabban a művében ezt olvassuk:

„A testi kívánságot azonban nem kell a házasságnak tulajdonítani, hanem [abban] megtűrni. [A kívánság] ugyanis nem a

43 Julianus élelméjúségét, a Szentírásban való jártasságát, kiváló görög és latin tudását, valamint az egyházi tanítók közötti kitüntetett helyét még Gennadius is elismeri, annak ellenére, hogy az aeclanumi püspök később Pelagiushoz csatlakozott. Megemlíti, hogy Julianus először négy, majd újabb hét könyvet írt Augustinus ellen. A nagy éhínség idején könyörületes bőkezűségével és erkölcsiségével sokakat odavonzott a pelagiánusok közösségéhez, lásd Gennadius: *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, 45, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 58, 1084.

44 Lásd FERGUSON: *Encyclopedia of Early Christianity*, 152.

45 Augustinus: *De nuptiis et concupiscentia*, 1, in: MIGNE: *Patrologia Latina* 44, 413–414.

*házasság természetéből fakadó jó, hanem az ősi bűnből származó rossz.*⁴⁶

A korábbi atyák – köztük Órigenész vagy éppen Khrüszosztomosz is – a bűnnek és az abból következő bűnös állapotnak, illetve büntetésnek az egész emberi nemre kiterjedő egyetemességét hangsúlyozták, de nem részletezték annak „terjedési útját”.⁴⁷ Augustinus volt az, aki a *peccatum originale* fogalmát nem csupán egyetemes bűnös állapotként, hanem ’áteredő bűn’-ként értelmezte. E tanításban – Augustinus minden teológiai érdemének elismerése mellett – az ősbűn gyakorlatilag nemi-biológiai úton történő átörökítése valóban újításnak számított. Az eredendő bűnt alapjában véve a nemi vágy és cselekedet révén szerzett „fertőzésként” értelmező észak-afrikai püspök meglehetősen nehéz helyzet elé állítja korunk keresztyén szexuáletikusait, akiknek egy adott ponton el kell ismerniük: Augustinusnak a házasságon belüli nemi étellel kapcsolatos véleményével szemben Julianus álláspontja állt közelebb az Újszövetség tanításához. A fiatal Julianus nemi etikáját elfogadni képtelen idős püspök ugyanis olyan szélsőséges álláspontra helyezkedett, amelyet még az ő ötödik századi kortársai sem szívesen vállaltak fel:

„A házasság maga »minden tekintetben tisztességes« azokban a javakban, amelyek sajátosan hozzá tartoznak. De még akkor is, ha »szepőlтелен a házasság«⁴⁸ – nem csupán a paráznaságoztól és házasságtörésektől, melyek kárhuzatos gyalázatosságok [flagitia damnabilia], hanem mindazoktól az együttélésből származó túlzásoktól is, melyek elsősorban nem gyermeknemzési vágyból, hanem a testi kívánság győzelméből [causa voluptatis vincente libidine] fakadnak, és amelyek a házastársak bocsánatos bűnei [peccata venialia] – amikor a nemzés cselekményére [ad opus generandi] kerül sor, az önmagában megengedett és tisztos közössülés nem létezhet a buja kívánság nélkül [sine ardore libidinis], hogy a tudatos cselekedet ösztöni kívánság nélkül mehesse végbe. Bármilyen utód, aki ebből a kívánságból születik, az eredendő bűnhöz van kötve [originali est obligata peccato], hacsak Őbenne

46 „Carnis autem concupiscentia non est nuptiis imputanda, sed toleranda. Non est enim ex naturali connubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum.”, lásd Augustinus: *De nuptiis et concupiscentia*, 19 [17], in: MIGNE: *Patrologia Latina* 44, 425.

47 Lásd pl. LAPORTE: *Models from Philo*, 202–203.

48 vö. Zsid 13,4.

*nem születik újjá, akit a Szűz e kívánság nélkül [sine ista concupiscentia] fogant. Éppen ezért, mikor testi születésre méltattatott, egyedül ő született bűn nélkül.*⁴⁹

A javarészt szubjektív indokokból táplálkozó fenti kijelentés furcsasága éppen abban áll, hogy a fiatalkorában meglehetősen kicsapongó életet élő Augustinus idős fejjel sokkal nagyobb erkölcsi szigorral ítéli meg a keresztyének házasságon belüli nemi kapcsolatát, mint az önmegtartóztató életmódot folytató pelagiánus ellenfelei, akik a házasságon belüli nemiség tekintetében valóban Pál apostol viszonyulásához hasonlítható nagyvonalúságot tanúsítottak. A pogányok apostola – akit életvitele alapján sokkal inkább hasonlíthatunk a pelagiánusokhoz, semmint Augustinushoz – ekképpen intette a korinthusiakat:

„Ne fosszátok meg egymást magatoktól, legfeljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy szabaddá legyetek az imádkozásra, de azután legyetek ismét együtt, nehogy megkísértsen a Sátán titeket azáltal, hogy képtelenek vagytok magatokon uralkodni. Ezt pedig kedvezésképpen mondom, nem parancsként. [...] mert jobb házasságban élni, mint égni.” (1Kor 7,5–9)⁵⁰

Anélkül, hogy Augustinus *De nuptiis et concupiscentia* című művét modern pszichoanalízisnek alávetve egyfajta belső kompenzációs kényszerről beszél-nénk, annyi a fentiek alapján megállapítható, hogy a legnagyobb keresztyén gondolkodók tanítását sem lehet abszolút kategóriákban mérni. Teológiai álláspontunk és a különböző tételekhez való viszonyulásunk alakításában nem gátló, hanem segítő körülményként vehetjük tudomásul, hogy ím, a legnevesebb elődök sem függetlenedhetek személyes élettapasztalataiktól. Talán az sem véletlen, hogy a pelagianizmus irányában tanúsított kezdeti visszafogottsága ellenére a Julianusszal folytatott vita az idős Augustinust még keményebb, szinte a fatalizmusig menő predestináció-tan megfogalmazására sarkallta. Ekként tehát nincs új a nap alatt: a teológusok *ember-mivolta* tekintetében sem.

49 Augustinus: *De nuptiis et concupiscentia*, 24 [27], in: MIGNE: *Patrologia Latina* 44, 429.

50 [kiemelés: P.-K.I.]

Irodalom:

- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások*, Budapest, Gondolat, 1982.
- BARTH, K.: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München, C. Kaiser, 1934.
- BRADLEY, I. C.: *The Celtic Way*, London – Darton, Longman – Todd, 1993.
- BRUNNER, E.: *Natur und Gnade: zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen, Mohr, 1934.
- ELRINGTON, Ch. R.: *The Whole Works of the Most Rev. James Ussher, D. D. Vol. 1–17*, Dublin, Hodges and Smith, 1847–1864.
- ERDÉLYI, Zs.: *Hegyet hágék, lőtöt lépék. Archaikus népi imádságok*, Budapest, Magvető, 1978.
- FERGUSON, E. (ed.): *Encyclopedia of Early Christianity*, 2. ed., London, Garland, 1998.
- HEFELE, K. J.: *A History of the Christian Councils. Vol. 1–5*, Edinburgh, T&T Clark, 1872–1896.
- LAPORTE, J.: *Models from Philo in Origen's teaching on original sin*, in: *Laval théologique et philosophique* 44/2 (1988), 191–203.
- MIGNE, J. P. (ed.): *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina. Vol. 1–221*, Párizs, 1844–1864.
- MOSHEIM, J. L.: *Institutionum historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris, Helmstadii*, Christianum Fridericum Weygand, 1755.
- MOSHEIM, J. L.: *Institutes of Ecclesiastical History. Vol 1–3*, New Haven, Maltby, 1832.
- OLSEN, T.: *A kelták és a kereszténység* (eredeti megjelenés: 2003), Budapest, Scolar Kiadó, 2004.
- PÁSZTORI-KUPÁN, I.: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381-től 451-ig*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet – Napoca Star, 2010.
- QUASTEN, J.: *Patrology. Vol. 1–4*, Utrecht, Spectrum, 1950–1986.
- SMITH, W. – WACE, H. (ed.): *A Dictionary of Christian Biography*, London, John Murray, 1911. A munka digitális változatban elérhető: <http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html> (letöltés dátuma: 2011. január 30.).
- USSHER, J.: *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*, Dublin, Ex officinâ typographicâ Societatis Bibliopolarum, 1639.
- ZIMMER, H.: *Pelagius in Irland: Texte und Untersuchungen zur patristischen Litteratur*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901.



Peres Imre:

IGNATIUS LEVELEINEK EGYHÁZKÉPE*

Antiochiai Ignatius Euszébiosz bizonyágtétele szerint¹ második püspöke volt Antiochiának. Hét legfontosabb levele² hűen tükrözi a századfordulón élt posztapostoli egyház helyzetét Kis-Ázsiában.³ Püspöki tisztét azért szükséges említenünk, mert erről az oldalról nyilatkozik kora egyházáról és a megkövetelt tiszteletadásról a tisztségviselők iránt.⁴ Működésén látszik, hogy már öntudatos „felsőbbrendűség”, illetve monarchisztikus egyházi státusban⁵ él és cselekszik is. Levelei,⁶ amelyek keletkezését Traianus császár uralkodási idejére, vagyis valamikor 110–118-ra lehet datálni,⁷ ezt az öntudatos egyháztiszti különösséget a következő motívumokban beszélik el:

1. Egyházszerkezési kérdések

Talán az első megállapítást arra vonatkozólag tehetjük, hogy Ignatius gyülekezeteiben három szolgálati kategóriát különböztetünk meg: a *püspököt*,

* Ennek a tanulmánynak első, rövidített változata előadásként hangzott el Nyíregyházán, 2009. október 28-án, a Magyar Patrisztikus Társaság (Nyíregyházi csoportja) konferenciáján. Megjelentetésével dr. Gaál Botond kollégámat szeretném köszönteni 65. születésnapja alkalmából.

1 Euszébiosz, *Hist. eccl.* III, 22.

2 Euszébiosz, *Hist. eccl.* III, 36. Összesen azonban tizenhárom írt meg, de a többi hat pszeudepigráf irodalomnak számít, vö. DRÁPAL: *Spisy apoštolských otců*, 138. A 4. században keletkezett falzifikátumok még több levelet tulajdonítanak Ignatiusnak, vö. PRUŽINSKÝ: *Patrológia I*, 119–120; COXE: *The Apostolic Fathers*, 97–131.

3 KRÁNITZ: *A Római birodalom és az Egyház*, 131–142; STAATS: *Die katholische Kirche des Ignatius*, 126–145.242–254.

4 LOHSE: *Die Entstehung des Bischofsamtes*, 58–73.

5 MIKULKA: *Patrológia*, 18; CULLMANN: *Einführung*, 105; SCHÖLLGEN: *Miszelle*, 146–151.

6 vö. STANFORTH–LOUTH: *The Apostolic Fathers*, 53–112.

7 SCHOEDEL: *Ignatius von Antiochien*, 40.

a *presbiterékét* és a *diakónusokét*. Bár időnként vita tárgyát képezi, mennyire önállóak ezek a szolgálati körök, mégis elismerhetjük őket, mint működő tisztségeket.⁸ Jellemzésükre Ignatius ezt mondja: „A püspök Isten helyettese, a presbiterek pedig az apostolok tanácsa helyét foglalják el, a számomra oly igen kedves diakónusokra Jézus Krisztus szolgálata van bízva”. (IgnMagn 6,1). Még nem egészen világos, hogyan kerültek az egyes emberek ezekre a posztokra; annyi azonban igen, hogy bár az egyház megkövetelhetette tőlük a Krisztus iránti abszolút hitet, engedelmességet és az egyházhoz való hűséget, az úgynevezett karizmatikus adottságokra sokat nem adtak. Sőt inkább az ilyen beütésű emberektől – akik elsőbbségre törtek vagy tanítani akartak – óva intettek,⁹ főleg ha vándorprédikátorok vagy misszionáriusok gyanánt érkeztek a gyülekezetekbe, ahol egy ideig akár meg is honosodhattak. Ezekkel kapcsolatban ezt mondja: „Tudomásomra jutott, hogy ide jöttek egyesek, kiknek tanítása rossz. Ne hagyjátok, hogy elhintsék köztetek; dugjátok be fületeket, nehogy befogadjátok azt, amit széthintenek”. (IgnEf 9,1) „Idegen tanokkal meg ne tévesszenek titeket, sem régi mítoszokkal, melyek haszontalanok.” (IgnMagn 8,1) Ugyanis „a legihletettebb próféták is Jézus Krisztus szerint éltek”. (IgnMagn 8,2) Az egyház szolgájának ezért mindenekelőtt józannak kell lennie.

A szolgálatok közül leginkább a püspökök tiszte kerül szóba.¹⁰ Ignatius levelei elárulják, hogy az ő egyházában már *ordinárius-püspökök* működnek,¹¹ akik iránt Ignatius követeli a szinte abszolút engedelmességet.¹² Ő ezt úgy értelmezi, hogy a püspök egyúttal az egyház egységét is biztosítja (IgnFil 4), amelynek hivatalból való megőrzője (IgnMagn 6,2; IgnFilad 7,2).¹³ Sőt, a püspök már a többi tisztség fölött áll,¹⁴ úgyhogy az „alattvalóinak” engedelmeskedniük kell neki, és felüdítésére kell törekedniük.¹⁵ A püspökök ugyanis Jézus Krisztus akarától veszik eredetüket (IgnEf 3,2), ezért Jézust kell látni mögöttük. Vagy ahogy

8 vö. IgnMagn 2; 6,1; 13,1; IgnTrall 2,2–3; 3,1; 7,2; IgnFilad 4; 7,1; 10,2; IgnSzmír 8,1; 12,2; IgnPol 6,1.

9 WICK: *Die urchristlichen Gottesdienste*, 373.

10 Az egész probléma kialakulásához és rendezéséhez vö. SZUROMI: *A püspöki joghatóság*, 229–242.

11 BOLYKI: *Egyházi tisztségek és egyházszervezet*, 86.

12 vö. IgnEf 2,2; 4; IgnTrall 2,1–2; 13,2; IgnMagn 2; 13,2; IgnSzmír 8,1.

13 SCHOEDEL: *Ignatius von Antiochien*, 41. Ignatius maga is úgy gondolkodik, hogy mint püspök ő is „az egyesülésre rendeltetett ember”, s ha a megtérő az ő tanácsához tér meg, annak az Úr is megbocsát (IgnFilad 8,1).

14 BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, 455. A presbiter és a diakónus is lényeges funkció az egyházban, de a püspöknek elsőrendű szerepe van: csak ő egyedül lehet az Atya képviselője, ezért a többinek csak alárendelt szerepük lehet.

15 IgnEf 3,1; IgnTrall 12,2; IgnRom 10,2.

Ignatius mondja: „Nyilvánvaló, hogy a püspököt úgy kell tekintenünk, mint magát az Urat.” (IgnEf 6,1) Ezért az egyházban arra kell törekedni, hogy olyan összhangban legyenek a püspökkel, mint a lant húrjaival (IgnEf 4,1), mert az igazi békés szeretetközösségben és egyetértésben jó alkalom adódik a tiszta Krisztus-dicséretre. Ugyanakkor a püspök személyének önmagában is nagy az ereje, amely felülmúlja az egyszerű hívő lelki erejét. Ez például az imádságban is megmutatkozhat, mert „ha egyik vagy másik imádságának akkora ereje van, mennyivel több a püspök és az egész egyház imájának?” (IgnEf 5,2).

Ignatius azt is mondja, hogy a püspök – körülvéve papokkal és diakónusokkal – így magát Istent és mennyei hierarchiáját képviseli (IgnMagn 6,1). Ezért jogos az a következtetés, hogy Ignatius a Jelenések könyvének mennyei liturgiájából indul ki,¹⁶ amikor a püspököt ilyen magas szintre állítja.¹⁷ Ezért egyedül ő a hiteles reprezentánsa az egyháznak,¹⁸ mint ahogy az egyedüli kritériuma és biztosítója a helyes egyházi hitnek és tanításnak (IgnTrall 7,1).¹⁹ Aki valamit is tesz a püspök, illetve a presbiter vagy diakónus tudta nélkül,²⁰ azt az egyházban tisztátalan lelkiismeretűnek mondják ki (IgnTrall 7,2), sőt egyenesen a Sátán szolgájának (IgnSzmír 9,1) és a romlás áldozatának (IgnPol 5,2).

A püspökök mellett már nem csak egyes presbitereket, hanem *presbitériumokat* is említ,²¹ amelyek már szervezett közösségek²² a püspök segítségére és fennhatósága alatt, úgyhogy az egyház már nem is tehet semmit a püspök nélkül.²³

Az ilyen egyházi rend már valóban nagyon fejlett és kötött. Kérdezhetjük, miért hangsúlyozza Ignatius a püspökök ekkora tekintélyét és hatáskörét? A különböző hangsúlyozások és kritikák közül érdemes odafigyelni debreceni újszövetségi tanárunknak, Erdős Károlynak a véleményére, aki azt mondja, hogy legfőképpen azért, mert ő maga is szíriai püspöknek mondja magát (IgnRom 2,2), ugyanakkor a gyülekezeti rend és egység végett. „A jó rendet azért hangoztatta, hogy az egyház egységét megóvja. Ebben az időben égető

16 VANYÓ: *Ókeresztény írók lexikona*, 229.

17 Az sem kizárt, hogy Ignatius ilyen gondolatokat a Jelenések könyve mellett a zsidó apokaliptikus Hénók könyvéből merített, ahol gazdag pásztor-leírásokat olvashatunk, és ez is inspirálhatta őt a (fő)pásztori-püspöki tekintély fontosságának hangsúlyozására.

18 KRAFT: *Slovník starokřesťanskej literatúry*, 239. Emellett a püspököknek olyan jogkör is kijár, hogy a ceremóniákhoz jóváhagyásuk szükséges, pl. a házasságkötéshez (IgnPol 5,2).

19 Ignatius nem tudja elképzelni, hogy esetleg a püspök is vétkezhetne vagy tévedhetne, lásd PRUŽINSKÝ: *Patrológia I*, 127.

20 IgnEf 4; IgnTrall 2,2; IgnFilad 7,2; IgnSzmír 8.

21 IgnEf 4,1; IgnMagn 2; 13,1; IgnTrall 2,2; 13; IgnFilad 4; IgnSzmír 12,2, lásd BERAN: *A „presbiterium” jelentősége*, 33–43.

22 A presbitériumokat az „apostolok testületének” mondja (IgnTrall 3,1).

23 BAUER: *Die Briefe des Ignatius*, 201–202.

szükség volt erre a kisázsiai gyülekezetekben. Az eretnekek különböző fajtái már fel-feltűntek itt is, ott is. Ignatius leveleiből nyilvánvaló, hogy ő a haeresis eltérő irányzatai ellen harcol,²⁴ amelyek már több helyen veszélyeztették a lelkeket [...] Szükségesnek látszott olyan élő intézmény létesítése, amely résen áll és védi az apostoli keresztyénséget, annak apostoli magyarázatát, és ezáltal biztosítja az egyház egységét [...] Ignatius tehát nem tekinthető a később kialakult püspöki intézmény létesítőjének; az ő érdeme csupán az, hogy a minden egyes környékbeli gyülekezetnél mutatkozó kezdetleges monarchikus püspökséget az egyház egysége érdekében szilárdította, szervezte, a püspöki tekintélyt és hatáskört megalapozta [...] ő az episkopátust csak gyülekezeti hivatalnak tekinti [...] Ezt a jelenséget tehát nem lehet túlbecsülni, sem valami nagyobb jelentőséggel felruházni, mert hiszen voltaképpen csakis arról volt szó, hogy az egyes helyi gyülekezetekben a nagyobb számú presbitertársak közül azt, aki az igehirdetésben és a lelkigondozásban nagyobb tehetségű és sikeresebb munkásságú presbiternek bizonyult, megtették vezető, irányító lelkipásztornak, aki mellett a többiek szintén önálló munkakörben forgolódtak.²⁵

Ez a szolgálat azonban a gyülekezeteken belül sem volt mindig mindenkinek egyértelmű és közfogadott.²⁶ Úgy látszik, Ignatius egyháza eljutott abba a stádiumba is, hogy bizonyos feszültségek is támadnak a püspöki tekintély egyeduralma és a függetlenedő egyházi csoportok között (IgnMagn 4)! A nyugtalansággal és békétlenséggel szemben Ignatius szinte szünet nélkül hangsúlyozza a békés együttélést, a testvéri szeretetet és a csendes életet. Ugyanakkor a levélben előtör már annak a gondolatnak a csírája is, hogy a római gyülekezet bizonyos *előtekintéllyel bír*;²⁷ ezt a gondolatot képes beszéddel több vonatkozásban is körülírja, főleg a Római levelében.²⁸

2. Liturgiai törekvések

Ebből kifolyólag az akkori egyházban bizonyos kultikus nyelvezet is kezd már meghonosodni, amelyet Martin Dibelius *pátosznak*²⁹ nevez (IgnTrall 9), ami az

24 vö. pl. IgnTrall 6,1; IgnFilad 2; 3; 6; IgnSzmir 2; 4; 6; 7.

25 ERDŐS: *Antiochiai Ignatius levelei*, 452–490.

26 vö. MAIER: *The social Setting of the Ministry*.

27 MIKULKA: *Patrológia*, 19–20.

28 vö. pl. IgnRom 3,1.

29 DIBELIUS: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 116; MUSNAI: *Az Újszövetség*, 133.

akkori egyházi nyelvezet ritmikus/retorikus művelésére vall.³⁰ Ha Ignatius leveleinek idevonatkozó egyes részeit vizsgáljuk, azokból látszik, hogy helyenként már mennyire költőiesen, frappáns megfogalmazásokkal és bizonyos bölcsességirodalmi szóváltozatokkal fejezi ki magát, ami a kutatók szerint a háttérben levő liturgikus beszédnek a hatása.³¹ Ide tartozik még olyan liturgikus formulák használata is, mint például „a Fiúban és Atyában és a Lélekben, a kezdetben és a végben...” (IgnMagn 8,1–2; 13). Úgy tűnik, hogy a Szentháromság-tan, amely egybefonódik az egyházzal és az üdvösséggel, ebben az időben már meghatározott.³²

Az *istentiszteletre* vonatkozólag a kutatásban még fennállnak azzal kapcsolatos kérdések, hogy Ignatius egyházában mennyire lehet kialakult istentiszteleti, illetve liturgiai rendet feltételezni.³³ Ferdinand Hahn szerint, aki ifj. Pliniusnak a 111-113-as évekből való levelére hivatkozik, csak azt tudjuk megállapítani, hogy a gyülekezet reggelenként összejött az imádság, a hálaadás és az igehirdetés megtartására, de az esti istentisztelet alkalmával tartották a közös úrvacsorát is, valószínűleg az agapéval együtt.³⁴ Ugyanis csak Justinosztól kezdődően vannak adataink arra nézve, hogy a kenyeret és a kelyhet elválasztották a közös étkezéstől, és az úrvacsorát a vasárnap reggeli istentisztelettel együtt tartották.³⁵ Itt is meg kell említeni, hogy Ignatius leveleiben először jelentkezik az az egyre erősödő törekvés, hogy az istentiszteletet csak a püspök jelenlétében lehessen megtartani. Peter Wick hangsúlyozza, hogy ehhez azért volt szükséges ragaszkodni, mert abban az időben az istentiszteletek többnyire még házanként történtek, és ezeket nem okvetlenül a püspök vezette, hanem a helyi családfő (*pater familias*).³⁶ Azonban annál inkább hangsúlyosnak tűnik az egyház híveinek a fontossága az istentiszteleten és keresztyén hitöntudatukban. Ignatius ezt mondja: Ti „az Atya templomának kövei vagytok, az Atyaisten épületéhez odakészítve, Jézus Krisztus emelőszerkezetén, mely a keresztt, magasba emelésetekhez kötélként szolgál a Szentlélek, felvonótok a hit legyen, a felvonópálya pedig Istenhez a szeretet” (IgnEf 9,1). Ezt a kultusz-metaforikát még kiegészíti azal, hogy templom-hordozóknak (*ναοφόροι*), Isten-hordozóknak, Krisztus-

30 vö. IgnEf 6,1; 7; 15; 18; 19; IgnPol 3.

31 LOUTH: *Early Christian Writings*, 56.

32 PRUŽINSKÝ: *Patrológia I*, 122.

33 vö. PADBERG: *Ignatius von Antiochien*, 337–347.

34 HAHN: *Der urchristliche Gottesdienst*, 83. Plinius leveléhez lásd LIETZMANN, *Die liturgischen Angaben des Plinius*, 48–53.

35 uo., valamint KOREČKOVÁ: *A Szentírás helye Jusztinosz teológiájában*, 37–56.

36 WICK: *Die urchristlichen Gottesdienste*, 374.

hordozóknak és szentség-hordozóknak (ἁγιοφόροι) nevezi őket (IgnEf 9,2). Áldozati oltárnak is Jézus Krisztus testét (IgnFilad 4; IgnMagn 7,2), a gyülekezet vezetőit és magát a gyülekezet belső körét érti (IgnTrall 7,2), sőt azt az arénát, ahol mártírhalált vár (IgnRom 2,2). Érezzük, hogy Ignatius itt milyen mélyen dolgozik a zsidó kultusz emlékeivel és metaforáival.³⁷ Pedig leveleiből világos, hogy védekezik a zsidó hatással szemben, főleg a szombat ünneplése (IgnMagn 9,1) és a különböző tanítások ellen. Ezzel kapcsolatban például ezt írja: „Amennyiben valaki a judaizmusból magyarázna nektek, ne hallgassátok meg! Jobb ugyanis körülméltől keresztyénséget tanulni, mint körülméletlentől judaizmust. Amennyiben sem egyik, sem másik nem Jézus Krisztusról beszél, számomra csak temetői oszlopok és sírok, melyekre emberek nevei vannak felírva.” (IgnFilad 6,1) Ebből is látszik, hogy Ignatius egyháza keres ugyan új formát hite ápolásához és megvallásához, de mégis milyen közel állt még akkor a zsidósághoz.³⁸

3. Alapvető teológiai hangsúlyok

Ignatius leveleiben bőven találunk utalásokat arra, milyen alapvető teológiai hangsúlyokat tartott fontosnak, és követett nemcsak maga Ignatius, hanem az akkori egyház is. Ezek közül kettőt emeljünk ki.

Tudomást szerezhethünk arról, hogy az akkori egyházban – Ignatius szemzőgéből nézve – tudatosodik bizonyos *eszkatológiai orientáció*³⁹ az utolsó időkre (ἔσχατοι καιροί: IgnEf 11,1), de nem millenarista rajongásban vagy abban az értelemben, hogy Krisztus visszajövetele azonnal vagy minél hamarabb várható, hanem abból a természetes hitbéli megfontolásból, ami Jézus Krisztus váltságával függ össze.⁴⁰

Ezzel összefügg az is, hogy az egyház rendelkezik még bizonyos idővel, de ez az idő sürget, ahogy ezt egy korabeli temetési ének is mondja, egy tralleszi síroszlopról (Kr. u. 1. sz.):

37 NIEBUHR: „Judentum” und „Christentum”, 218–233.

38 WICK: *Die urchristlichen Gottesdienste*, 374.

39 PAULSEN: *Theologie des Ignatius*, 60–79.

40 ERLEMANN: *Naherwartung*, 307.

ὅσοι ζῆς, φαίνου,
μηδὲν ὄλως σὺ λυποῦ·
πρὸς ὀλίγον ἐστὶ τὸ ζῆν·
τὸ τέλος ὁ χρόνος ἀπαίτεῖ.⁴¹

*Amíg élsz, ragyogj.
Semmi miatt se bánkódj.
Rövid ideig tart az élet:
Az idő sürgeti a véget.*

Ignatius egyháza számára ez a sürgetés tulajdonképpen mindig aktuális felhívást jelentett arra, hogy minél hamarabb Istenhez kell fordulni (μετανοεῖν),⁴² mert az idő hamar lejár, és Krisztus ítéletre jön: „Addig forduljunk Istenhez, amíg időnk van rá (ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν)” (IgnSzmír 9,1). Ignatius itt a meghatározott időről beszél (καιρός), ami mint kegyelmi idő adatott még az egyháznak.⁴³ Amíg tart Isten türelme (μακροθυμία τοῦ θεοῦ), meg lehet térni (IgnEf 11,1). Azután jön az ítélet.⁴⁴ „Ne áltassa magát senki: még az égiek és az angyalok dicsősége, a látható és láthatatlan fejedelemségek is ítéletre kerülnek (κάκεινοις χρίσις ἐστίν), ha nem hisznek Krisztus vérében” (IgnSzmír 6,1). Valószínűleg ez az aspektus hivatott kellőképpen ébreszteni az egyházban az istenfélelmet, amely mögött ott lebegett az utolsó ítélet és az Isten eljövendő haragja.⁴⁵ Ignatius meg is fogalmazza, hogy ettől félni kell: τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν (IgnSzmír 6,1). Ehhez párosulhatott még a kiolthatatlan tűz képe is (τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον: IgnEf 16,2), amely azokra vár, akik a családjukat és egyben az egyházat is megrontják: akár közvetlen cselekedettel, vagy akár a szakadár beszédek hallgatásával, terjesztésével,⁴⁶ mivel Isten hitét és a Krisztusról szóló evangéliumot rossz tanítássá torzítja (ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρη: IgnEf 16,2). Ezért Ignatius hangsúlyozza, hogy a végső időkben nem az számít, hogy ki mit beszélt, illetve hirdetett, hanem hogy „mindenki a hit erejében találtasson mindvégig” (ἐν δυνάμει πίστεως ἕαν τις εὐρεθῆ εἰς τέλος: IgnEf 14,2).⁴⁷ Ugyanakkor ez a hit a gyülekezetnek úgy adatik, hogy részt vesz

41 Lásd Ramsay, Crusius és Reinach korai publikációi után újabban PEEK: *Grab-Epigramme*, n° 1955, és MERKELBACH–STAUBER: *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, 202, n° 02/02/07.

42 vö. IgnEf 10.

43 Helytelen lenne itt pl. csak a halálra gondolni, mint ami a földi idő lejártát jelentené, mivel Ignatius kimondottan az utána következő ítéletről beszél, aminek eléggé kozmikus jellege van. E véleményhez lásd pl. ERLEMANN: *Naherwartung*, 307.

44 AONO: *Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens*, 299–328.

45 vö. Mt 3,7. Kérdés azonban, hogy ennek az eljövendő haragnak a hangsúlyozása a tényleges teológiai megfontolásból került-e az egyház gyakorlatába, vagy már a fegyelmező és uralomra törő egyháznak jó nevelő eszköze kínálkozott benne.

46 vö. Mt 9,43; 1Kor 6,9–10; Ef 5,5.

47 Ez a parenetikus biztatás más apostoli atyáknál is előjön, főleg azonban azoknál, akik a halál közelében voltak, és érezték közeli végüket, mint pl. Polükarposz (vö. PolFil 8–10).

az eucharisziában, amelyet a püspök vezet, úgy a püspök személyében egyéni és kollektív eszkatológiai síkok is összeérnek.⁴⁸

A *közös úrvacsora* rendkívül fontos szerepet töltött be Ignatius egyházában:⁴⁹ olyan *mágikus* tekintélyű sákramentumnak⁵⁰ és cselekménynek vették, amelynél szintén a püspöknek kell felvigyáznia.⁵¹ Meglepő, hogy főleg az úrvacsorai kenyér⁵² (a püspök és a presbitérium iránti engedelmségben!) önmagában is milyen „csodaszernek” számít. Ignatius ezt *halhatatlanság orvosságának* mondja⁵³ (φάρμακον ἀθανασίας), ami „ellenszer a halál ellen, hogy ne haljunk meg, hanem mindörökké éljünk Jézus Krisztusban” (IgnEf 20,2). Sejthető, hogy Ignatius itt ezt a gondolatot a pogány misztériumvallások hatására tehette magáévá,⁵⁴ ahol például az Ízisz kultuszban ismert volt bizonyos elixír, pontosabban a Nílus vízből származó „élet vize”,⁵⁵ amely szintén a „halál ellenszerének” és minden betegség elleni orvosságnak számított.⁵⁶ Ugyanakkor a zsidó apokaliptikus hatás sem zárható ki, hiszen az Ádám, illetve Mózes apokalipszisében az élet fájának olaja is ilyen csodaszer gyanánt szerepel Ádám gyógyításában.⁵⁷ Különös azonban, hogy miközben Ignatius az egyik oldalon beszél az eucharisztia titokzatos megtartó erejéről (halál ellen, üdvösségszerzés eszköze: IgnTrall 2), addig a másik oldalon nem beszél az úrvacsora bűnbocsátó és megbékéltető funkciójáról.⁵⁸ Az is világos Ignatius leveleiből, hogy erősen harcol a *doketizmus* ellen (IgnTrall 6; 7; 10), ezért túlzott magyarázatokba bocsátkozik a földi Jézusról,⁵⁹ illetve Jézus

48 LOHMANN: *Eschatologie bei den Apostolischen Vätern*, 174.

49 vö. BIEDER: *Das Abendmahl*, 75–97.

50 KNOPF: *Einführung in das Neue Testament*, 102.

51 A püspöknek olyan nélkülözhetetlen szerepe van az eucharisziában, hogy ő az Atya reprezentánsa az eucharisztiai közösség vezetőjeként: őrzi az egyház egységét, védi az egyházat a tévtanításokkal szemben, ő a szeretetközösség fenntartója, ezért „a helyi egyház és az eucharisztikus közösség elválaszthatatlan egymástól”, lásd VANYÓ: *Ókeresztény írók lexikona*, 229.

52 vö. 1Kor 10,16; 11,24; ApCsel 2,42.46; 20,7.11; 27,35; *Did* 14,1.

53 vö. RITTER: *Alte Kirche*, 18; TRÖGER: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*, 105.

54 vö. VANYÓ: *Apostoli atyák*, 398–399.

55 GIEBEL: *Das Geheimnis der Mysterien*, 165–166; MERKELBACH: *Isisfeste*, 39kk.

56 Az egyiptomiaknál ez az ízisi (= Ízisz kultuszából való) „élet vize” az alvilágban is jelen van, mint éltető forrás friss vízzel, amely a halálban szomjazó lelkeknek az életnedvességet adja vissza, lásd MERKELBACH: *Die goldenen Totenpässe*, 1–13; MERKELBACH: *Isisfeste*.

57 AdApk 9, vö. RIESSLER: *Altjüdisches Schriftum*, 141.

58 PRUŽINSKÝ: *Patrológia I*, 124–125.

59 Egyes kutatók az Ignatiusnál található inkarnációproblémát úgy értelmezik, hogy ez kétlépcsőzetes krisztológiából (IgnRom 1,3k) eredő két-természet-krisztológia (IgnEf 18,2; IgnSzmír 1,1), amelynek gyökerei bizonyára visszanyúlnak a hellenisztikus filozófiai istenfogásra (IgnEf 7,2; IgnPol 3,2), vö. SCHOEDEL: *Ignatius von Antiochien*, 42.

Krisztus ember/isten voltáról,⁶⁰ hogy rácáfoljon a judaista színezetű (IgnMagn 10,3; IgnFilad 6,1) doketista krisztológia tévelygéseire⁶¹ (IgnEf 16). A doketizmus mellett pedig másik nagy veszély az egyházra nézve: a gnózis.⁶² Ignatius szerint a hamis tanítás elleni legjobb védelem a szilárdan álló püspöki tekintély, amely garanciát jelenthet az egység és az ortodoxia megőrzésében.⁶³ Itt már érződik bizonyos szakadástól való félelem.⁶⁴

4. Személyes hitbeli orientáció

Ebben a veszélyes „azonosításban” (IgnSzmir 8) odáig megy Ignatius teológiája, hogy orientális-eksztatikus kegyességtől befolyásolva szabad utat nyit már az afféle *egyházi misztikának* is (IgnFilad 7),⁶⁵ amelyben a mennyei üzenetek akár eksztázis által is átvehetők.⁶⁶ Ennek azonban nem öncélú az átélése, hanem csak annak az átéléséhez akar segíteni, hogy Krisztus követője így „tudhassa magáénak” az Atyát (ἐπιτυγχάνειν τοῦ θεοῦ), annyira azonosuljon vele. S ha kell, akár halálba is torkolhat az élete, csakhogy ezt elérhesse.⁶⁷

Ignatius egyházában egyre erőteljesebb eszmény tör elő: a jelen élet túlzott megvetéséé (IgnRom 6) és a *mártírhalálé*,⁶⁸ aminek maga Ignatius is erőteljes képviselője, majd áldozata is. Ezt az extrém gondolkodást Ignatius olyannyira híven követi (IgnRom 5), hogy szinte kiprovokálja Traianus embereinél, hogy ítéljék halálra.⁶⁹ Mártírüzményhez⁷⁰ kapcsolódik a radikális eszkatológia-értelmezés, ami a személyes mártír-halál-megváltásban éri el a csúcst (IgnRom 4,7).⁷¹

60 vö. IgnEf 7,2; 18–19; IgnTrall 9; IgnSzmir 1–3; 4,2.

61 KNOFF: *Einführung in das Neue Testament*, 101.

62 vö. BARTSCH: *Gnostisches Gut und Gemeindetradition*, 1940.

63 LOUTH: *Early Christian Writings*, 57.

64 vö. IgnEf 8; 9,1; IgnSzmir 8,2; IgnFilad 2–3; IgnPol 3,1.

65 BRENT: *Ignatius of Antioch*, 309–329.

66 DIBELIUS: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 115–116.

67 LOHMANN: *Eschatologie bei den Apostolischen Vätern*, 169–171, vö. HANSE: „Gott haben” *in der Antike und im frühen Christentum*, 83kk.

68 vö. IgnEf 1,2; IgnTrall 4,2; 10; IgnRom 2,2; 4–5; 7,2.

69 MOLNÁR: *Listky o mladé cirkvi*, 35–36.

70 BUSCHMANN: *Χριστός Κολωνός*, 257kk.

71 PAULSEN: *Ignatius von Antiochien*, 40.

Ignatius leveleiből az is kitűnik, hogy kora egyháza újabb radikális *kereszténüldözés* áldozata lesz (IgnEf 12),⁷² és lehet, hogy keresztvény színezetben megismétlődnek a pszeudepigráf 4Makk-ban leírt szenvedéstörténetek.⁷³

5. Összefoglalás

Ha tehát figyelmesen olvassuk, és mélyen próbáljuk elemezni Ignatius leveleit, ahogy ezt az előzőekben próbáltuk tenni, világos, hogy mennyivel más teológiai és egyházigazgatási „klíma” uralkodik ezekben az írásokban, mint amelyet például a kanonikus pásztori levelekben találunk. Összefoglalva felsorolhatjuk a legfontosabb motívumokat:

A századfordulón élő egyház szorongattatik és üldözésben él. Az egyházi vezetők ezt azonban örömmel tarják, és kívánják, illetve mesterségesen is keresik a mártíromságot. Az egyházi (hierarchikus) rend már kialakult,⁷⁴ nagy tekintélynek örvendenek az egyházi tisztségviselők (diakónus, presbiter, püspök),⁷⁵ akik már nem annyira szolgák, mint inkább szilárd „hivatalt viselnek”, főleg a püspökök, akik előljárói a presbitériumnak⁷⁶ és akik nélkül szinte már nem is létezhet az egyház.⁷⁷ Így jön létre az egyházi diszciplína és a hivataltekintély.⁷⁸ Biztosítatik a hivatali successió,⁷⁹ ez azonban nem kerüli el a durvább hatalmi harcot, a visszaéléseket és az engedelmesség megtagadását. Anathéma azonban már nem csak annak jár, aki nem szereti Krisztust (1Kor 16,22), hanem annak is, aki nem engedelmeskedik a püspöknek! A hivatal megerősítéséhez és az egyházkormányzás megkönnyítéséhez kialakulnak a presbitériumok, amelyek már szintén igazgató testületek az egyházban; a püspökkel az élen jogosultak határozni az egyház-igazgatási és kultuszi kérdésekben. Sőt a fontosabb kérdések eldöntésében és főleg a rend fenntartása érdekében a többiekkel szemben jogosult fellépni, vagy legalábbis példának

72 vö. BAUMEISTER: *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, főleg 66–137. és 190–229.

73 Ignatius a Makkabeusok 4. könyvének mártíriumeszmenyét valóban nyomon követi, mert a leveleinek nyelvezete is utal erre, lásd LOUTH: *Early Christian Writings*, 56; PERLEL: *Ignatius von Antiochien un die ältesten Märtyrerakten*; HENTEN: *Zum Einfluss jüdischer Martyrien*; DEHANDSCHUTTER: *The Martyrium Polycarpi*.

74 CULLMANN: *Einführung*, 105.

75 SCHENKE–FISCHER: *Einleitung*, 221kk.

76 BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, 455.

77 MUSNAI: *Az Újszövetség*, 133; SUŠIL: *Spisy sv. otcův apoštolských*, 64.

78 SCHOEDEL: *Ignatius von Antiochien*, 42.

79 TRÖGER: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*, 100.

van állítva a „kiválasztott gyülekezet”, amely nem más, mint Róma.⁸⁰ Az egyház már önmagában is afféle „kozmosz misztérium”, szervezett intézmény, rendjével, hagyományával és kialakított szokásaival, beleértve a kultikus életet és a pátoszi nyelvezetet. Az egyházba beáramlik a misztika, és erősödnek a doketista-gnosztikus hatások.⁸¹ Ugyanakkor a sákramentumoknak valami-féle mágikus jellegzetességet tulajdonítanak, ami önmagában hat. Emellett látjuk, hogy ez a kor enyhíti az Újszövetség etikai imperatívusait, nem következetes a tiszta krisztológiában, és hiányzik a tiszta, dinamikus eszkatológiai gondolkodás, amely a pásztori levelekben még erősen él.⁸²

A posztapostoli egyház irataira nézve tehát megállapíthatjuk: amellet, hogy szép betekintést engednek az akkori egyház szervezésébe és teológiaművelésébe, és hogy szép, szinte csodálatraméltó keresztyén tanítás kifejtésére/alkalmazására törekcszenek⁸³ a századfordulón, látszik, hogy az apostoli kortól való elszakadás és az önálló útra térés – mind teológiaiilag, mind egyház-igazgatásilag – nem volt egyszerű és problémamentes.⁸⁴ Továbbá megállapíthatjuk azt is, hogy az említett és elemzett művek, illetve levelek *csak műfajilag* hasonlítanak a pásztori levelekhez, de *nyelvezetükben*⁸⁵, *tartalmukban* és *főleg teológiai gondolkodásukban* nem! És ami számunkra döntő: teljesen más világot, más egyházi problémákat és olykor sokkal problematikusabb te-

80 MIKULKA: *Patrológia*, 19–20.

81 SCHOEDEL: *Ignatius von Antiochien*, 41, még jobban is kifejti, mennyi hatás érezhető ki Ignatius leveleiből és teológiai gondolkodásából (misztériumvallási behatások, gnosztikus egységvágy, zsidókeresztyén apokaliptikus látomásvilág, gnosztikus miszticizmus stb.).

82 YOUNG: *The Theology of the Pastoral Letters*, 70–71.

83 GÁBRIS: *Apoštolski otcovia*, 14.

84 Leonhard Goppelt tárgyilagosa teológiai kritériumokat keres, amelyeket a (két akkori) kor-szak teológiai kérészmájja szempontjából igyekszik vizsgálni, s ebből kifolyólag ő is elfogadja a régebbi megállapítást, amely szerint a két kor (az „apostoli” és a „korai katolikus”) különbözik egymástól (lásd GOPPELT: *Az Újszövetség teológiája*, 135–136), **csakhogy** mindkettőt erősen befolyásolja egyrészt az egyre jobban erősödő gnosztikus szinkretista valláshullám, másrészt pedig a hellénista keresztyénségtől lassan izolálódó zsidókeresztyénség. Ennek következtében amíg kikristályosodik a kánon határa, addig etikai vonatkozásban a házi táblák regulái, teológiai vonatkozásban az apostoli tanítás (παραθήκη – 1Tim 6,20 és 2Tim 1,12.14; διδασκαλία – Tit 1,9; 2,1.7.10) megtartása adhatott orientációs támpontokat, ahogy ezt főleg a pásztori levelekben találjuk (i. m., 134).

85 PAULSEN: *Ignatius von Antiochien*, 39.

ológiai vitákat tárnak elének, mint amilyenekkel például a kanonizált pásztori levelekben találkozunk.⁸⁶

Irodalom:

- AONO, T.: *Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern* (EHS 137), Bern – Frankfurt – Las Vegas, Peter Lang, 1979, 299–328.
- BARTSCH, H.-W.: *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh, Bertelsmann, 1940.
- BAUER, W.: *Die Apostolischen Väter. Band II: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief* (HzNT – Erg. Bd. II), J.C.B. Mohr, Tübingen 1920.
- BAUMEISTER, Th.: *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (MBTh 45), Münster, Aschendorff, 1980.
- BENYIK, Gy.: *Pál leveleinek hatástörténete*, in: Keresztyén magvető 2009/1, 7–19.
- BERAN, F.: A „presbiterium” jelentősége Antiochiai Szent Ignác levelei szerint és a II. Vatikáni Zsinat utáni egyházi tanításban, in: Kránitz, M. (szerk.): *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 33–43.
- BIEDER, W.: *Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochia*, in: *Evangelische Theologie* 16 (1956), 75–97.
- BOLYKI J.: *Egyházi tisztségek és egyházszervezet az Újszövetségben*, in: *Theologiai Szemle* 22 (1970), 84–87.
- BRENT, A.: *History and Eschatological Mysticism in Ignatius of Antioch*, in: *Ephemerides theologicae Lovanienses* 65 (1989), 309–329.
- BULTMANN, R.: *Theologie des Neuen Testaments*, 4. Auflage, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1961.

86 Ezt a különbséget még jobban láthatjuk akkor, ha alapos vizsgálat alá tesszük a többi poszta-
postoli kori iratot is, mint pl. Polükarposz leveleit, Barnabás levelét, a Diognetusnak írt levelet,
Hermász Pásztorát, Kelemen 2. levelét stb. Ezen levelek már valóban a korai katolikus korszak
egyháziasodó rendszereit adják elének, amikor a tiszta teológiai érvelés és eszkatológiai lendület
bezáródik az egyházpedagógiai-törvényeskedő rendszerbe (GOPPELT: *Az Újszövetség theoló-
giája*, 135). Erre vonatkozólag azonban még mélyebb elemzés szükséges. Így hát bizony igaz,
amit Musnai László is kijelentett ezzel a korról kapcsolatban: „A határozott véleménynyilvá-
nítás nagyon alapos munkát igényel s nemcsak Pálnak, hanem az egész őskeresztyénségnek is
beható tanulmányozását, ismeretét feltételezi” (MUSNAI: *Az Újszövetség*, 93). Vö. pl. BENYIK: *Pál
leveleinek hatástörténete*; RATHKE: *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*.

- BUSCHMANN, G.: ΧΡΙΣΤΟΣ ΚΟΥΛΩΝΟΣ (*MartPol* 6,2): *das Martyrium und der ungeklärte ΚΟΥΛΩΝΟΣ-Titel der Montanisten*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 86 (1995), 243–264.
- COXE, A. C. (trans.): *The Apostolic Fathers, Jystin Martyr, Irenaeus*, in: Roberts, A. – Donaldson, J. (eds.): *Ante-Nicene Fathers. Vol. I.*, Peabody, Hendrickson Publishers, 1994 (az 1885-ös eredeti kiadás változatlan utánnomása).
- CULLMANN, O.: *Einführung in das Neue Testament*, 2. Auflage, Gütersloh, Mohn, 1984.
- DEHANDSCHUTTER, B.: *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research*, in: *ANRW II.27.1* (1993) 485–522.
- DIBELIUS, M.: *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Neudruck der Erstausgabe von 1926 unter Berücksichtigung der Aenderungen der engl. Uebersetzung von 1936 3. Aufl.), München, Kaiser, 1990.
- DRÁPAL, D.: *Spisy apoštolských otců*, Praha, Ústřední církevní nakladatelství, 1986.
- ERDŐS, K.: *Antiochiai Ignatius levelei. Patrologiai tanulmány*, in: *Theologiai Szemle* 1 (1925), 452–490.
- ERLEMANN, K.: *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung* (TANZ 17), Tübingen – Basel, Kurt Erlemann – A. Francke Verlag, 1995.
- GÁBRIŠ, K.: *Apoštolskí otcovia*, Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 1955.
- GIEBEL, M.: *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Aegypten*, Zürich – München, Artemis Verlag, 1990.
- GOPPELT, L.: *Az Újszövetség teológiája. II. kötet*, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztály, 1992.
- HAHN, F.: *Der urchristliche Gottesdienst* (SBS 41), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1970.
- HANSE, H.: *„Gott haben“ in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung* (RVV 27), Berlin, Alfred Töpelmann, 1939.
- HENTEN, J. W. van: *Zum Einfluss jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums. Band II: Die Apostolischen Väter*, in: Haase, W. – Temporini, H. (ed.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II:27/1*, Berlin, de Gruyter, 1993, 700–723.
- KNOPE, R.: *Einführung in das Neue Testament* (SAT-ThA 2), 2. Auflage, Giesen, [k. n.], 1923.
- KOREČKOVÁ, A.: *A Szentírás helye Jusztinosz teológiájában*, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 3 (2010), 37–56.

- KRAFT, H.: *Slovník starokresťanskej literatúry*, Trnava, Dobrá kniha, 1994.
- KRÁNITZ, M.: *A Római birodalom és az Egyház az eretnekek ellen*, in: uő (szerk.): *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 131–142.
- LIETZMANN, H.: *Die liturgischen Angaben des Plinius*, in: uő: *Kleine Schriften III (TUGAL 74)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1962, 48–53.
- LOHMANN, H.: *Drohung und Verheißung. Exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern (BZNW 35)*, Berlin – New York, W. de Gruyter, 1989.
- LOHSE, E.: *Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 71 (1980), 58–73.
- LOUTH, A.: *Early Christian Writing: The Apostolic Fathers*, London, Penguin Group Incorporated, 1987.
- MAIER, H. O.: *The social Setting of the Ministry as reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius (DSR I)*, Toronto, Wilfrid Laurier University Press, 1991.
- MERKELBACH, R.: *Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128 (1999), 1–13.
- MERKELBACH, R.: *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten (BKPh 5)*, Meisenheim, Hain, 1963.
- MERKELBACH, R. – STAUBER, J.: *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band I: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion*, München, K. G. Saur, 1998.
- MIKULKA, V.: *Patrológia*, Bratislava, Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK, 1995.
- MOLNÁR, A.: *Lístky o mladé cirkvi*, Praha, Kalich, 1952.
- MUSNAI, L.: *Az Újszövetség*, Cluj-Kolozsvár, Minerva, 1926.
- NIEBUHR, K.-W.: *„Judentum“ und „Christentum“ bei Paulus und Ignatius von Antiochien*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 85 (1994), 218–233.
- PADBERG, R.: *Vom gottesdienstlichen Leben in den Briefen des Ignatius von Antiochien*, in: *Theologie und Glaube* 53 (1963), 337–347.
- PAULSEN, H.: *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- PAULSEN, H.: *Ignatius von Antiochien*, in: Greschat, H. (Hg.): *Gestalten der Kirchengeschichte. Band I: Alte Kirche 1 (Paperback-Ausgabe der ersten Auflage 1981)*, Stuttgart – Berlin – Köln, W. Kohlhammer, 1993, 38–50.
- PEEK, W.: *Griechische Vers-Inschriften. Band I: Grab-Epigramme*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955.

- PERLEL, O.: *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerakten*, in: *Rivista di archeologica cristiana* 25 (1949), 47–72.
- PRUŽINSKÝ, Š.: *Patrológia I*, Bratislava, Cirkevné nakladateľstvo, 1969.
- RATHKE, H.: *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 99), Berlin (Ost), Akademie, 1967.
- RIESSLER, P.: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, Benno Filser Verlag, 1928.
- RITTER, A. M.: *Alte Kirche* (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 1), 5., überarbeitete Auflage, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1991.
- SCHENKE, H.-M. – FISCHER, K. M.: *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Band I*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1979.
- SCHOEDEL, W. R.: *Ignatius von Antiochien*, in: *TRE* 16 (1987), 40–45.
- SCHÖLLGEN, G.: *Miszelle, Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986), 146–151.
- STAATS, R.: *Die katholische Kirche des Ignatius von Antiochien und das Problem ihrer Normativität im zweiten Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 77/3 (1986), 126–145, 77/4 (1986), 242–254.
- STANFORTH, M. – LOUTH, A. (ed.): *Early Christian writing. The Apostolic Fathers*, London, Penguin Books, 1987.
- SUŠIL, F.: *Spisy sv. otcův apoštolských*, Praha, Knihtiskárny Cyrilo-metodějské, 1874.
- SZUROMI, SZ. A.: *A püspöki joghatóság és a szerzetesi közösségek a VI. századig*, in: Kránitz, M. (szerk.): *Az atyák dicsérete. A 60 éves Vanyó László köszöntése*, Budapest, Szent István Társulat, 2002, 229–242.
- TRÖGER, K.-W.: *Das Christentum im zweiten Jahrhundert*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- VANYÓ, L.: *Apostoli atyák* (Ókeresztény írók 3), 2. kiadás, Budapest, Szent István Társulat, 1988.
- VANYÓ, L.: *Ókeresztény írók lexikona*, Budapest, Szent István Társulat, 2004.
- WICK, P.: *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit* (BWANT 150), Stuttgart, Kohlhammer, 2003.
- YOUNG, F.: *The Theology of the Pastoral Letters*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.



Sawyer, Frank:

SZÓKRATÉSZ DIALÓGUSAINAK OLVASÁSA
– TEOLÓGUS SZEMMEL

Örömmel köszöntöm Gaál Botondot 65. születésnapján, és kívánok áldást életére. Azokon az általa vezetett üléseken, amelyeken részt vehettem, a türelem és elhivatottság példája volt számomra. Ismeretes, hogy professzor úr munkásságának fontos részét képezi a „kulturális teológia”, illetve egyfajta „mediációs teológia” művelése, vagyis az élet két, esetleg több szférájának összekapcsolása. A teológiát különösen a természettannal köti össze. Nem tudom, munkája során milyen mértékben folytatott párbeszédet Szókratésszel, azt azonban tudjuk, hogy dialógusba bocsátkozott Newtonnal, Einsteinnel és másokkal térről, időről, örökkévalóságról. Egyéb területekre is szívesen tekintett, gondoljunk csak Munkácsy *Krisztus-trilógiájáról* készített elemzésére. Írásom lelkülete talán közel áll Gaál szemléletmódjához abban az értelemben, hogy mindig késznek kell lennünk arra, hogy egyaránt észrevegyük az antitetikus és a szintetikus kapcsolatokat, amikor teológia és tudomány, hit és kultúra között közvetítünk. Szókratészhez hasonlóan Gaál Botond is segít feltárni olyan állandó kérdéseket, amelyekkel minden nemzedék újból és újból szemben találja magát.

1. Mi a kegyesség? Szókratész dialógusa Euthüphrónnal

Szókratésznek az Euthüphrónnal folytatott dialógusa kifejezetten időszerű szakasz a teológiával foglalkozók számára, hiszen azzal a kérdéssel foglalkozik, hogyan lehet meghatározni az igaz kegyességet, szentséget és vallást.

A beszélgetés hátterében az áll, hogy Szókratészt először idézik be a bíróság elé, ahol felelnie kell a tanításai ellen felhozott vádakra. A párbeszéd még a per előtt zajlik. Euthüphrón, Szókratész beszélgetőtársa azt állítja magáról, hogy istenfélő és értelmes ember, aki próféciaikat is mond. Különös módon azonban ő maga is bíróság előtt áll: Saját apja ellen emel vádat, amiért az gon-

datlanságból egyik szolgájának halálát okozta. Euthüphrón ezt az igazság, az igazságosság és a kegyesség iránti tiszteletből teszi.

Szókratész ellen az a vád, hogy istentelenségre tanítja a fiatalokat, és új isteneket hirdet. Különösen időszerű tehát Szókratész Euthüphrónnal folytatott vitája arról, hogyan lehet az igaz kegyességet felismerni. Hiszen – jegyzi meg Szókratész – ha ezt megtanulhatja Euthüphrónról, akkor ő maga is jobban tudna védekezni a bíróság előtt. Ez azonban csak ironia, hiszen Szókratész nem hisz abban, hogy Euthüphrón ismerné vagy cselekedeteivel képviselné az „igaz kegyességet”.

1.1. A dialógus tartalma

Ismertetjük a Szókratész és Euthüphrón közötti párbeszéd főbb kijelentéseit és érveit, ezt követően pedig ezek teológiai reflexióira törekszünk. Érdemes arra emlékeztetni magunkat, hogy amikor ilyen módon szűrjük ki az érvek lényegét, ezzel együtt a drámai érzéseket és humort elveszítjük – éppen ezért érdemes a dialógusokat azok teljes terjedelmében elolvasni.

Amikor azt kérdezik Euthüphrónról, hogy mi a kegyesség vagy szentség, ezt válaszolja: „*Kegyeletesnek azt nevezem, amit éppen most teszek, tudniillik, ha az ember törvényszék elé állítja a bűnöst [...] ha mindjárt az atyja vagy az anyja is az illető.*” (5e) Egy kis vita után Szókratész így felel: „*S emlékezzél rá, hogy nem arra kértelek, hogy egy-két kegyeletes tettel ismertess meg a sok közül, hanem magával azzal az eszmével [eidosz], amely szerint minden, ami kegyeletes, kegyeletes.*” (6e)¹ Szókratész tehát nem egyedi példákat akar, hanem a kegyesség ismeretének és meghatározásának valamilyen zsinórmértékét.

Euthüphrón erre a következő kiindulási alapot nevezi meg: „*Nos tehát, kegyeletes az, ami az isteneknek tetsző [az istenek előtt kedves], kegyeletlen pedig, ami az isteneknek nem tetsző.*” (7a) Szókratész ezután rámutat arra, hogy az istenek nem értenek egyet abban, hogy miben lehet egyetérteni, és mivel az istenek így háborúskodnak, „*az isteneknek tetsző, meg az isteneknek nem tetsző mindegy lenne.*” (8a)

Euthüphrón erre azt válaszolja: „*Igen ám Szókratész, csak hogy úgy hiszem, abban egyik isten nézete sem tér el a másiktól, hogy meg kell bűnhődnie annak, aki igaztalanul megölt valakit.*” (8b) Szókratész sem ellenkezik azzal, hogy minden isten és minden ember tudja, hogy bűnhődniük kell a gonosz tettekért. Azzal nem ért egyet, amikor az istenek vagy az emberek azon vitáznak, hogy „*ki a bűnös, miféle bünt követett el, s mikor?*” (8d) Így csak esetta-

1 Itt és a folytatásban Platón művének magyar fordítását az alábbi kiadványból idézzük: *Euthüphron*, in: FARAGÓ–GYOMLAY–HAMVAS: *Platón összes művei. I. kötet*, 207–231.

nulmányaink maradnak, amelyeknek valamiféle zsinórmértékre lenne szükségük, ami alapján azokat megítélhetjük. Szókratész ezt a mértéket keresi.

Euthüphrón visszatér ahhoz az elképzeléshez, hogy az a kegyes, ami minden istennek tetszik. (9e)

Szókratész más szempontból közelíti meg a kérdést: „*Fontold meg csak a következőképp a dolgot: vajon a kegyeletest azért szeretik az istenek, mert kegyeletes, vagy azért kegyeletes, mert szeretik?*” (10a) Ennek megvitatása egy újabb különbségtételhez vezet: különbség van a „szeretett” (állapot) és az „akit szeretnek” (cselekvés) között. Ez a nyelvtani különbségtétel teszi majd azt lehetővé Szókratész számára, hogy ellentmondjon annak az elképzelésnek, hogy a kegyes (állapot) ugyanaz, mint amit vagy akit az istenek szeretnek (cselekvés).

Néhány oldallal később Euthüphrón azt mondja, hogy kegyes az, ami/aki az isteneket szolgálja. Az imádságot és az áldozatot említi: „...*ha valaki imádkozás vagy áldozás alkalmával az isteneknek tetsző [istenek kedvére való] dolgokat képes mondani vagy tenni, ebben áll a kegyeletesség, s ez tartja fenn a magánházakat is meg az államok közösségeit is; ami pedig az isteneknek tetsző dolgokkal ellentétben áll, az a kegyeletlenség, s ez mindent felforgat és megsemmisít.*” (15a)

Szókratész ezután azt kérdezi Euthüphróntól, hogy ezek szerint a kegyes meghatározása az *istenek előtt kedves* helyett inkább az *isteneknek kedvére való* lenne-e. Euthüphrón azonban rámutat arra, hogy a két fogalom tartalmazza egymást, és ami az istenek kedvére való, az egyben „*a lehető legkedvesebb*”. (15b) Szókratész erre azt feleli, hogy ismét visszatértek oda, ahonnan elindultak: kegyes az, ami az istenek előtt kedves, és a beszélgetés nem vitt előrébb. Pedig – emlékezteti Euthüphrón – korábban már megegyeztek, hogy a „kegyes” (állapot) és az isteneknek tetsző, azaz „akit az istenek szeretnek” (cselekvés) nem ugyanaz. (15c) Most kezdhetik előlről a meghatározás keresését! Euthüphrón azonban azt mondja, hogy indulnia kell, mert sietős dolga támadt – és ezzel a beszélgetésnek vége is szakad.

1.2. Teológiai reflexiók

Ennek a dialógusnak az az értéke, hogy megmutatja azt, hogy a kegyesség vagy a szentség fogalmát nem lehet a hagyomány vagy valamilyen egyszerű képlet szerint meghatározni. Valamilyen zsinórmértékre van szükségünk. Szókratésznek azonban minden válaszra újabb kérdése van – ez a szerepe –, ami segíti a továbbgondolást. Ha példákat adunk a kegyességre, megkérdezi, ezt milyen normák szerint tesszük. Ha azt mondjuk, hogy kegyes az, ami Istennek tetsző, akkor nyelvtani pontosításba kezd. A dialógus egy korábbi

részében arra is rámutatott, hogy még ha rendelkezünk is valamilyen zsinórmértékkel, mint például „az isteneknek tetszik az igazságosság”, akkor is vitázhatunk arról, hogy egy adott eset, x, y vagy z (személy vagy cselekedet stb.) igazságos vagy igazságtalan-e.

Szókratész kérdezősködésének pozitív üzenete az, hogy körültekintő vitára van szükségünk a teológiában is, amikor a kegyességről vagy szentségről beszélünk.

A dialógus egyik problémája az, hogy amikor az *állapot* és a *cselekvés* közötti különbségről beszél, nem feltétlenül segít tisztázni azt, hogy mit jelent a kegyes vagy a szent, hiszen ez inkább csak nyelvtani különbségtétel. Ezzel tehát nem cáfolja meg Euthüphrón meghatározását, miszerint kegyes az, ami az isteneknek tetszik.

Keresztyén teológiánkban (csak úgy, mint más monoteista vallásokban, például zsidó, iszlám stb.) figyelmen kívül hagyhatjuk az istenek viszálykodásának görög elképzelését. A párhuzamos kérdés azonban az lenne, hogy tudjuk-e, és ha igen, akkor honnan tudjuk, hogy Isten akarata soha sem mond ellent önmagának. Ez egy megengedett kérdés. Az alapvető teológiai válasz erre az, hogy Isten hű saját létéhez, ami hűséges, igazságos és szerető.

Euthüphrón válasza teológusok számára is értelmezhető: kegyes vagy szent az, ami Istennek tetszik (vagy: Isten akarata szent). Ez azonban nem küszöböli ki a szókratészi kérdést: Honnan tudjuk azt pontosan, hogy mi is tetszik Istennek? A teológus válasza erre az, hogy isteni kijelentésünk van. Ez azonban továbbra sem zárja ki a Szókratész-stílusú kérdést: Ki értelmezi helyesen az isteni kijelentést, és ki torzítja azt el? Vannak, akik még azt is mondják, hogy Isten akaratának a lényegét, a főbb parancsolatokat a természetes értelem révén is megismerhetjük. A keresztyén teológia mindenesetre kifejezetten azt mondja, hogy mindent megtudhatunk a Szentírásból, amit tudnunk kell Isten akaratáról és a neki tetsző dolgokról. Vegyük azonban észre, hogy mindig vita folyik arról, hogy az Ó- és Újszövetség mely kijelentései központiak és lényegesek a kegyesség vagy a szentség dolgában. Jézus megadta a választ arra, hogy melyik a legnagyobb parancsolat. Vita folyik továbbá Krisztus parancsainak pusztán külsődleges követése és azoknak mai világunkban történő lényegi alkalmazása közötti különbségről – személyes és társadalmi vonatkozásban is. Krisztus parancsai, mint például a Hegyi Beszédben valóban tartalmaznak néhány paradox kijelentést, és rámutatnak a törvényeskedő erkölcs és a szív jósága közötti különbségre.

Végül pedig, ha nekünk kellene dialógust írunk arról, hogy „mi a kegyesség?” vagy „mi a szent?”, akkor olyan dolgok megvitatását is belevehetnénk, mint például istentisztelet, sákramentumok vagy a kegyesség liturgiai

vonatkozásai. Szintén hozzávehetnénk Luther és Kálvin új szentség-fogalmát: az élet egészének – *coram Deo* – valamiképpen szentté kell válnia, azaz Isten akaratával egyezőnek kell lennie. Látjuk tehát, hogy néhány ilyen rövid megjegyzés alapján nagyon érdekes Szókratész-stílusú dialógust írhatnánk a szentség vagy a kegyesség teológiájáról.

Zárjuk azzal mondanivalónkat, hogy a *vita* (filozófiai, teológiai vagy más-féle) erőssége abban van, hogy tisztázhatunk addig fel nem ismert előfeltételeket vagy ellentmondásokat gondolkodásunkban vagy tetteinkben. Azt is el kell mondanunk, hogy a definíciók keresésekor és tisztázásakor a csótlás egyfajta „skolaszticizmushoz” vezet, mely végső soron „logikai fogalmak” absztrakt rendszerévé válik, és egyre jobban elszakad a tárgyalt kérdés (legyen az akár hit, igazságosság, szépség, jóság vagy bármi más) egzisztenciális valóságától. A vitatkozás tehát az élet fontos része, nem az élet egésze, hiszen annak része még a döntéshozatal, a cselekvés, társas kapcsolatok, istentisztelet stb. Az ószövetségi filozófus szavaival: „*Megvan az ideje a hallgatásnak, és megvan az ideje a beszédnek.*” (Préd 3,7)

2. Szókratész pere

Kulturális örökségünknek két nagy horderejű pere volt: a Szókratészé és a Jézusé. A közös az bennük, hogy mindkettőben központi szerepet játszott az igazság fogalma és a hamis vádaskodás. Szókratésznek a bíróság előtt elmondott beszéde Platón *Apológiájában* van feljegyezve.² Lényegét tekintve eléggé történeti, de inkább filozofikus irodalmi alkotás lett belőle.³ Megmutatkozik benne Platón Szókratész iránti csodálata, mellyel az olvasót is magával ragadja. Arisztotelész azonban látta a Szókratész alakja körül kialakulóban lévő kultusz veszélyét, ezért kritikusabb volt a hozzáállása.

A tárgyaláson Szókratészt azzal vádolták, hogy rossz nézetekre tanítja az ifjúságot. Többségi szavazással bűnösnek találták, ami a halálbüntetés jóváhagyását jelentette. Feltehetően azt remélték, hogy Szókratész majd önként száműzetésbe vonul, ő azonban Athénben maradt. Az athéni szokások értelmében a vádlott kérhetett enyhébb büntetést, amelyet esetleg elfogadtak. Szókratész harminc mina értékű pénzbírságot kért. Ez a kis összeg azt kí-

2 Lásd *Szókratész védőbeszéde*, in: FARAGÓ–GYOMLAY–HAMVAS: *Platón összes művei. I. kötet*, 1–37.

3 WILSON: *The Death of Socrates*, passim.

vánta kifejezni, hogy kis ügyről van szó, és ő nem vétkes. Ez bosszantotta a bíróságot, és még inkább ellene szavaztak.

Platón huszonnyolc éves volt Szókratész perének az idején. Az azt megelőző nyolc éven keresztül nála tanult. A per után kezdett hozzá az *Apologia* megírásához. Jóllehet Szókratészt azért állították bíróság elé, mert az ifjúságot megrontotta és nem viselkedett kegyesen az istenekkel, a per mögötti valódi ok Szókratésznek a politikára (mások révén) gyakorolt hatása volt. Szókratész ellenezte a demokráciát, mert szerinte a demokráciában nem a bölcsesség, hanem a sokaság tudatlansága uralkodik. Egyik tanítványa (Alkibiadész) Athén árulójává vált, ez ébresztett kétségeket sokakban Szókratész befolyását illetően. Akár ez a politikai tekintély zavarta leginkább Athén kormányzóit, akár nem, Szókratész bírálata bántó volt mindazon előljárók számára, akik nem ékeskedtek bölcsességgel. Szókratész ugyanis állandóan azt hangoztatta, hogy nem az olyan mérhető dolgok szükségesek a jó élethez, mint a pénz és a rang, hanem inkább a bölcsességnek, becsületességnek és igazságosságnak kell az első helyen állnia. Ez eléggé ijesztően hangozna bármilyen uralkodó rendszerben, beleértve a modern demokráciákat is. A legtöbb magyarázó úgy véli, hogy a perrel csak el akarták ijeszteni Szókratészt, mivel gyakori volt az, hogy a közösség vezetői egyszerűen elhagyták a poliszt, amikor a tömeg ellenük fordult.

Szókratész azonban – legmélyebb filozófiai elvéhez hűen – maradt, és szembesítette az athéniakat nézeteivel és azzal, hogy szerinte mit jelent az igazságot követni. Visszautasította a bíróságnak azt a felajánlását is, hogy megfelelő összegű pénzbírság kérése ellenében enyhítik a büntetést – mint ami eléggé elterjedt szokás volt akkoriban.

2.1. Szókratész védekezése

Az alábbi négy pont foglalja össze Szókratész védekezésének alapvonásait:⁴

- Az igazi bölcsesség saját tudatlanságunk felismerésében áll. Ez egyaránt vonatkozik azokra, akik kormányoznak, mint a költőkre és filozófusokra is. Valaki, aki tudja, hogyan kell cipőt javítani vagy hajót építeni, nagyon tudatlan lehet a politika dolgában (Szókratész érve a demokráciával szemben).
- A legfőbb jó a lelki vagy erkölcsi tökéletesedés. E nélkül a pénz és a hírnév mit sem használ. Az élet lelki oldala sokkal fontosabb az anyaginál. Ez minden, amire az ifjúságot meg akarom tanítani – mondta Szókratész.

4 Lásd LAVINE: *From Socrates to Sartre*, 14kk.

- Szókratész ezek után azt hangsúlyozza, hogy Athén az istenek ellen vétkezik, ha őt elítélik, mivel őt az istenek küldték, hogy bögölyként boszantsa a nemes, de lomha lovat (az államot). A „lojális ellenzék” eszméjének gyönyörű védelmével van itt dolgunk, mely nélkül egyetlen uralkodó vagy vezető sem lehet meg.
- Szókratész végül azt mondja a bíróság előtti beszédében, hogy az erény tudás. Azt mondja, hogy ahol gonoszság és igazságtalanság van, annak oka a jobb út ismeretének hiánya. Senki nem vétkezik tudatosan. (25d–26a) Szókratész természetesen tudta, hogy gyakran jobb tudásunk és jobb ítéletünk ellenére cselekszünk. De éppen ez a lényeg: amikor célt tévesztünk, az azt mutatja, hogy nem teljesen sajátítottuk el azt a jobb tudást vagy feljebb való utat. Amikor igazán megértjük, hogy mi a legjobb, akkor el is kötelezzük magunkat iránta. Az igazi megértés megtérést is jelent. Ezért mondja Szókratész: „A vizsgálódás nélkül való élet nem embernek való élet.” (38a)

A szokásoknak megfelelően Szókratésznek megengedték, hogy maga védekezzen. Vádlói azzal vádolták, hogy nem tiszteli az isteneket, hanem új istenségeket hirdet, és arra tanítja az ifjúságot, hogy túl sokat kérdezzenek, ami oda vezetett, hogy kritikusak lettek a hagyományokkal szemben.

Platón beszámolója szerint Szókratész beszédét azzal kezdi, hogy jóllehet vádlói ékesszólóak (megjegyzés a szofista bölcselőre), az egyetlen ékesszólás, aminek ő birtokában van, az igazság szólása. Aztán hozzáteszi, hogy sokan mondták azt gyakran róla, hogy ő az, aki „vizsgálhatja az égi jelenségeket, felkotor mindenféle földalatti titkot, s ért hozzá, hogyan kell gonosz ügyet jónak feltüntetni”. (19c) Erre azt válaszolja, hogy ő nem a világegyetem metafizikáját kutatja (mint az őt megelőző filozófusok), és pénzt sem fogad el azért, hogy tanít (mint a szofisták). Ő nem olyan ravasz, mint a szofisták, hogy a gonoszt jónak állítsa be. Majd elmagyarázza, hogy a delfi jóda bölcsnek nevezte, pedig az egyetlen bölcsessége az, hogy tudja, saját bölcsessége mit sem ér. Azt mondja Szókratész: „csak az isten maga bölcs.” (23a) Szókratész filozófiája az emberi viselkedésre és az abszolút értékek keresésére összpontosított, ugyanakkor nem különösebben törődött az istenekkel kapcsolatos nyugtalanító kérdésekkel. Olykor egyes számban utal „az isten”-re, amivel az istenség magasabb eszméjére gondol, mintsem az antropomorf istenekre. Elmondta, hogy őt isteni jel (isten, hang, erő) küldte. A Szentírás kijelentése nélkül nehezebb teljesebb teológiát kidolgozni. Szókratész azonban nyitott a valóság isteni megalapozottságára. Az ezzel kapcsolatos vádak nem voltak világosak, hiszen először azzal vádolták, hogy új isteneket hirdet, majd ké-

sőbb azzal, hogy istentagadó. Szókratész felhívja a bíróság figyelmét erre az ellentmondásra.

Védekezésében egy másik érvet is felhoz, miszerint egészen bizonyosan nem tudatosan rontja meg polgártársait. Tehát ahelyett hogy vádolják, az athéni vezetőknek inkább oktatniuk és segíteniük kellene őt, hogy jobban érthessen. Szókratész fontos küldetésére utal: ahogyan ő sem hagyta el ör-helyét, amikor katonaként szolgált, hogy Athént védje, ugyanúgy gyáva-ság lenne most feladni küldetését: *„isten jelölte ki a helyemet, hogy a bölcsesség keresésében s magam és mások vizsgálatában éljek”*. (28e) Szókratész ironiku-san azt mondja, hogy nem is annyira magát, mint inkább az esküdtbíróságot védi, hiszen ha elítélik őt, azzal isten ajándékát (egy bölcs tanítót) utasítják vissza, akit isten a városnak adott. Ha tehát elítélik, azzal valójában nem old-ják meg a problémát, hanem csak növelik azt, mivel ilyen vétket vesznek ma-gukra. Szókratész visszafordítja a vádakát, amikor azt mondja, hogy ő hisz az istenekben, és éppen vádlói azok, akik nem, mivel visszautasítják isten ajándékát, és nem követik a jogosságot és az igazságot, ha elítélik őt.

Szókratész azonban azt mondja, hogy nem a meghalás jelenti a problé-mát: *„Bízhatunk benne, hogy csakugyan jó valami a halál”*. (41a) Az örökké-valóságban a lelkek még jobban bölcselkedhetnek, mint most. A problémát nem az jelenti, hogy meghalunk, hanem hogy úgy élünk, hogy nem ismerjük a különbséget az alábbvaló és a feljebbvaló értékek között. *„De ideje már, hogy távozzunk! Én halni indulok, ti élni: de hogy melyikünk indul jobb cél felé, az mindenki előtt titok, kivéve az istent.”* (42a)

2.2. Szókratész teológiájának áttekintése védőbeszédében

Teológusokként meghökkentőnek tarthatjuk, hogy a per során milyen sok-szor utal Szókratész isteni küldetésére. Ez részben azt mutatja, hogy távol áll tőle az istentagadás, másrészt pedig azt, hogy komolyan veszi az istenséget. Bizonyos értelemben talán valóban „új istent” hirdetett, vagy legalábbis egy új szemléletet Istenről, hiszen nem sok jót mondhatott a költők és történeteik isteneiről, miközben többször is utal „az isten”-re és az isteni jelre. Vegyük sorra néhány erre vonatkozó kijelentését védőbeszédében:

„... úgy gondolkoztam, hogy legnagyobb figyelemmel mégis csak az isten nyilatkozata iránt kell lennem.” (22a)

„... Mi mást lehetett volna tennem, athéni polgárok, mint amit tettem. [...] helyt állottam úgy, mint bárki más, azon a ponton, ahová rendelték, és szembeálltam a halállal. S akkor, midőn fel-fogásom és meggyőződéseim szerint az isten jelölte ki a helyemet, hogy a bölcsesség keresésében s magam és mások vizsgálatában

éljek, akkor rettentem volna meg annyira akár a haláltól, akár egyébtől, hogy elhagyjam helyemet?” (28e)

„... engedelmeskedni inkább az istennek fogok, mint nektek...” (29d)

„... titeket védelmezlek, hogy ne vétkezzetek az isten ajándéka ellen, ha engem elítéltek. Mert ha engem kivégeztetek, nem egykönnyen találtak egy más ilyen embert, akit, ha szinte nevetségesen hangzik is, valósággal városotokra ültetett az isten, mint valami nagy nemes vérű lóra, mely nagysága miatt kissé lomha, és sarkantyúzásra szorul. Így rendelt engem is az isten véleményem szerint a ti városotok számára... [Ha nem kíméltek meg] [...] hátralévő életeteket alva tölthetitek, ha ugyan az isten nem gondoskodik rólatok, s mást nem küld helyettem.” (30e)

Szókratész teológiája védőbeszédében az Istennek való engedelmesség és az Isten hangjára figyelés gyakorlati oldalát célozza meg. Ez a filozófiának olyan eleme, amely minden nagy civilizációban megtalálható volt. Ez gyakran együtt jár az „Isten akarata ez” torzulásaival, amikor csak saját ideológiai döntéseinkről beszélünk. Különösen szekularizált korunkra jellemző, hogy ezt a tényezőt sok filozófus figyelmen kívül hagyja, vagy úgy bánnak vele, mintha a tiszta gondolkodás ellen indított idegen támadás lenne. Szókratész számára ez teljesen mást jelentett. Úgy vélte, hogy az igazi bölcsességnek isteni hangra van szüksége. Az esküdtbíróóság nem azért utasította el Szókratész nézeteit, mert vallásos volt, hanem mert az isteni hangnak ebben az új értelemben való követése az önkritika gyakorlásának nehézségével járt volna számukra. Általában nehézségeink támadnak azokkal, akik következetesek a hitükben és gondolkodásukban, mivel úgy érezzük, elvárják tőlünk, hogy saját hibáinkkal szembenézzünk. Szókratész is ezt váltotta ki az emberekből. Komolyan vette az őszinte párbeszédet, az pedig legtöbbünk számára nehéz. Az *Euthüphrón* dialógusban azt is láttuk, hogy jóllehet Szókratészt isteni jel vezette, nagyon kritikusan kutatta annak kérdését, hogy miről szól az igazi szentség és vallás. Talán meg kell tanulnunk azt, hogy egyfajta tűzkeresztségen kell átmennünk vallásos tanításainkat és gyakorlatainkat illetően, ha meg akarjuk hallani az isteni hangot, vagy látni akarjuk az isteni jelt, és nem pusztán jó (vagy kevésbé jó) kijelentéseket akarunk ismételtetni anélkül, hogy azok jelentését és értelmét saját életünkben vagy másokkal kapcsolatban megtapasztalnánk.

Érdeemes talán valamit arról is szólni, milyen kapcsolatban áll Szókratész erényfelfogása a Bibliáéval. A Szentírásban nagy hangsúlyt kap a személyes felelősség: egyértelműen beszél arról, hogy felelősek vagyunk az elkövetett bűnökért, amelyeket általában nem tudatlanságból követünk el, hanem gonosz szívvel, vagy Isten és felsőbb normák elleni szándékos lázadásból. A mindennapi életben éppen azért tartjuk felelősnek az embereket, mert úgy gondoljuk, hogy tudják, mi a jó és rossz. Arisztotelész arra is rámutat, hogy Szókratész hajlamos az erkölcsi gyengeségek figyelmen kívül hagyására, miközben az erény ismeretére helyezi a hangsúlyt.

Korábban már említettük, hogy ennek a kérdésnek a megoldása részben Szókratész tudás-definíciójában található: személyes elkötelezettség a jó keresésére és cselekvésére. Szókratész filozófiája tehát túlnyomóan etikai – ahogyan azt mindig is annak tartották –, gyökere pedig vallásos. Még ha azt látjuk is, hogy Szókratész tudása nem pusztán tudományos, hanem a jó cselekvésének kötelezi el magát, az emberi akaratról való felfogását továbbra is az értelem határozza meg. Ahogyan azt Sahakian megállapítja: Szókratész szerint „A tudásnak elegendő erő áll birtokában ahhoz, hogy jó cselekedetekre ösztönözzön...”⁵ A tudás így egyfajta erkölcsi erény. Ez a felfogás pedig az erkölcsi nevelés hangsúlyozásához vezet. Azonban mindig hozzá kell tennünk: Szókratész tudáson a belátást érti, olyan megértést, mely meggyőző arról, hogy változtatnom kell az életemen.

Később a keresztyén felfogás majd azt állítja, hogy egyfajta erkölcsi humanizmus, mely a tudással kezdődik – ahogyan azt Szókratész is állítja – hosszú utat tehet meg az erkölcsi megvilágosodásig, de az emberi tévedések és hibák okát mélyebben, a bűnben (Isten elleni lázadásban) kell keresni, és az önismeretnél erősebb gyógyírra van szükség: Isten ismeretére. Az igazi útmutató nem a filozófiai belátásra korlátozódik, mert Isten Lelkének a vezetésére is szükségünk van. Ezt a vezetést pedig éppen annyira az imádság, mint az értelmi tájékozódás révén kapjuk meg. Szókratész egyetértene ezzel, ha az „imádság” annyit tenne, mint hallgatni az isteni hangra. Úgy tűnik, különbség van az ismeret erényének görög hangsúlya és a tiszta szív erényének bibliai hangsúlya között. Nem szabad azonban Szókratész tudásba vetett bizalmát valamilyen tudományos hitre korlátoznunk; mélyen vallásos volt, és valóban a szív (ahogyan ő mondta: a lélek) döntéséről beszélt. Nem hitte, hogy a pusztán tényyszerű tudás jóra vezérelné az embert, azt inkább a lelki belátás teszi meg.

5 SAHAKIAN: *Outline-History of Philosophy*, 31–32.

Szókratész az egyetemes definíciókon alapuló értékek állandóságába vetett hitével gazdagította a gondolkodást. Természetesen nem rendelkezett azzal a konkrét történelmi szemlélettel, mely szükségesnek tartja az isteni erőforrást ahhoz, hogy a szív a jóság felé forduljon – ahogyan azt a zsidó és a keresztyén szent iratokban találjuk. Azaz a Szentírás nélkül nem tökéletesíthette teológiáját. Hitte ugyanakkor, hogy valódi belátásra kell és lehet is szert tennünk, nemcsak a pusztá tudományos ismeretre az önismeret révén.

Szókratész lelki nyitottsággal kereste az igazságot, erényt és isteni vezetést⁶ – amint arról védőbeszéde is tanúskodik. Beszélt arról is, hogy imádkoznunk kell a jóért. Egyfajta lelki küldetéstudata volt, bízott az isteni hangban, mely ösztönzően hatott a filozófia fejlődésére, segítve őt és másokat abban, hogy elkerüljék a pusztá relativizmus és opportunizmus kényelmes útját.

Vallási nézeteinek középpontjában az isteni szikra (*theia moira*) állt.⁷ Hitt abban, hogy élete különböző szakaszaiban isteni jelt kapott, és a kapott isteni akarat vagy küldetés követéséről beszél. Filozófusként tehát egyszerre nagyon racionális és misztikus is. Éppen emiatt a teológiának üdvözölnie kellene őt mint aki jó példája annak, hogy valaki filozófus és vallásos is egyben. Szintén ez az oka annak, hogy a szekularizált filozófiának mindig gondot okoz Szókratész vallásos és misztikus oldalának az elfogadása. Nemcsak racionalista volt.

Végül pedig teológusokként feltehetjük a kérdést, hogy a mindent megkérdőjelezés módszere vajon alkalmazható-e a teológiára és a hitre. Nemcsak Szókratésztől, de a Szentírásból is megtanulhatunk kérdéseket feltenni. Isten azt kérdezi: Ádám, hol vagy? A Prédikátor: Van-e új a Nap alatt? Jézus: Atyám, miért hagytál el engem? Hinni és teologizálni nem azt jelenti, hogy elhallgattatjuk a kérdéseket. Egyrészt meg kell vallanunk az isteni kijelentésbe vetett hitünket, másrészt mindig azért küzdünk, hogy több világosságot kapjunk, tudásunkat és hitünket alkalmazni tudjuk.

6 Lásd COPPLESTON: *A History of Philosophy*, 130–134.

7 Ennek a témának az áttekintését lásd MEIJER: *Socrates' plaats in de griekse wijsbegeerte*, 147kk.

3. Szókratész Kritónnal folytatott dialógusa a törvénynek való engedelmességről a halál torkában

Szókratész életének (de nem Platónnak) az utolsó dialógusaival foglalkozunk itt. Kritón a jogosságról és a kötelességről beszél, Phaidón a bölcsességről és a lélekről.

A Kritónnal folytatott dialógus rövid, de fontos, mivel Kritón arra bátorítja régi barátját, Szókratészt, hogy szökjön meg a börtönből barátaai segítségével, mivel bebörtönzése és halálbüntetése nem jogos, nem igazságos ítéletek. Az alábbiak szerint összegezhetjük a főbb érveléseket:

Kritón meg van győződve arról, hogy Szókratésznek meg kell szöknie, mivel i) barátaai jó hírért sodorja veszélybe; ii) nem kell aggódnia amiatt, hogy milyen kockázatot vállalnak ezzel barátaai; iii) nem kell törődnie a szökéshez szükséges pénzzel sem; iv) több olyan helyre menekülhet, ahol boldog életet élhet; v) igazságtalanul cselekszik azért, hogy ellenségeinek erejét egyesíti saját maga ellen; vi) igazságtalanul cselekszik, amiért nem küzd azért, hogy gyermekei iránti kötelességeit teljesítse; vii) összességében gyávaság ellenállás nélkül elfogadni ezt a helyzetet.

Szókratész azzal kezdi válaszát, hogy filozófiájának megszokott tételeit veszi sorra: i) az ember mindig a hozzáértők és ne a tömeg tanácsát fogadja meg; ii) mivel a lélek fontosabb a testnél, ez még inkább szem előtt tartandó, amikor a lélek jólétéről van szó; iii) az embernek soha, semmilyen körülmények között nem szabad igazságtalanságot elkövetnie.

Később a párbeszédben Szókratész az athéni törvényeket is bemutatja, amelyek arról győzik meg, hogy az igazságosság azt kívánja meg tőle, hogy maradjon és nézzen szembe a halállal. A törvények szerint a szökés igazságtalan lenne, mert i) az lépést jelentene saját megsemmisítése felé, és ii) olyan megállapodás van közte és a Törvények között, ami hasonlít fiú és szülei közötti megállapodásra, és még nagyobb súllyal bír, gyermeki engedelmisséget követelve részéről viszonzásul, amiért felnevelték őt... Megpróbálhatja meggyőzni őket ügyének igazságtalanságáról, de ha tévedett, kötelessége engedelmeskedni.

Szókratész mondanivalójának legfőbb kritikája az, hogy nem a törvények ítélték el, hanem az, ahogyan a jogi eset bírái értelmezték és alkalmazták a törvényeket.

Szókratész nézete azonban az, hogy ha nem engedelmeskedik a felsőbb-ség döntésének, ezzel azt mutatja meg, hogy szerinte az egyén figyelmen kívül hagyhatja a törvényeket – ez pedig káoszhoz vezet a társadalomban. A város előjáróinak való, a halált is vállaló engedelmisséggel azt bizonyítja,

hogy ő senkit sem tanít a lázadásra (ahogyan azt az egyik vádpont állította). Vannak, akik a törvény és a bírák tekintélyelvű felfogását látják ebben, míg mások Szókratész legnemesebb tettet abban, ahogyan annak az igazságnak az oldalára áll, amelyet tanított, és nem „gyáva” lépésre szánja el magát.

4. Az utolsó szókratészi dialógus – a Phaidón beszélgetés

Szókratész pere és kivégzése között egy hónap telt el. Barátai megszervezték a megszöktetését, de ő visszautasította. Az utolsó nap előtt Kritón még egyszer megpróbálja meggyőzni Szókratészt, hogy hallgasson barátaira – amint azt fentebb láttuk.

Életének utolsó napja a *Phaidónban*⁸ került lejegyzésre. Azzal töltötte az időt, hogy a lélek halhatatlanságáról beszélgetett tanítványjaival és barátjaival. Amikor elérkezett annak az ideje, hogy kiigya a méregserleget, barátai nem tudták visszatartani könnyeiket, Szókratész azonban nyugodt maradt, és felsőbb rendeltetését bizonygatta. Utolsó szavai ezek voltak: „*Kritón, Aszklépiosznak kakassal tartozunk! Adjátok meg neki, el ne feledjétek!*” (118a) Mivel Aszklépiosz az egészség és a gyógyítás istene volt, elképzelhető, hogy Szókratész olyan áldozatra gondolt, amellyel háláját fejezheti ki azért az új életért, melyben lelke részesül a halál után. *Phaidón* a következő megállapítással zárja Szókratésztől: ez a férfiú „*minden előttünk ismeretes kortársai között a legderekabb, s máskülönben is a legbölcsebb és legigazságosabb volt.*” (118a)

4.1. Bölcsesség és lélek

A *Phaidón* dialógus a bölcsesség és a lélek összefoglaló személetével foglalkozó hosszabb mű, amely akkor játszódik, amikor Szókratésznek a halállal kell szembenéznie a párbeszéd estéjén. A dialógus lényege az, hogy meggyőzzön arról, hogy a lélek halhatatlan, és a jó ember derűlátóan nézhet szembe a halállal. Ezt a párbeszédet filozófus társakkal folytatja, akik Szókratész nézetének akarnak igazat adni, de akik ellenérveket is ismernek, és így kétségeik támadnak a lélek örök életével kapcsolatban.

Szókratész érvelése szerint a lélekről való gondoskodás útja az, ha megszabadulunk a testtel és az anyagi élettel való foglalatoskodástól. Amikor anyagi vagy testi természetű szükségégeinkre, örömeinkre és céljainkra gondolunk, megfedkezünk a lélek magasabb értékeiről. Szókratész számára ezek erköl-

8 Lásd *Phaidón*, in: FARAGÓ–GYOMLAY–HAMVAS: *Platón összes művei. II. kötet*, 7–96.

csi és intellektuális célok, melyek gazdagítják a filozófus életét (azaz bárkiét, aki vizsgálni kezdi az életet a bölcsességben való növekedés szempontjából).

Szókratész nagyon pozitívnak akarja beállítani saját halálát. Az rossznak, tisztességtelennek és igazágtalannak tűnik, ő ugyanakkor úgy érvel, hogy azt jónak, tisztességesnek és igazságosnak kell felfogni. Mindent a feje tetejére állít, és azt mondja, hogy ez a halál is az ő érdekét szolgálja, mivel az csak egy újabb lépés a bölcsességhez és az örök értékekhez vezető úton – az örök birodalmába való belépés által.

Az idő és örökkévalóság, anyag és lélek platonista felfogása azt feltételezi, hogy a fizikai vagy testi valóság és az örök valóság közötti különbség a következőképpen néz ki:

<i>Fizikai dolgok</i> (testek)	<i>Eszmék</i> (lényegi formák)
érezkszervekkel érzékelhetők	láthatatlanok
átmenetiek, múlandók	örökkévalók
változók	lényegük nem változik
összetettek (olyan anyagi természetű részek keverékei, amelyek felbomlanak, szétesnek)	egyszerűek (szervesen egyek, nem eshetnek szét, nem bomolhatnak fel)

Ezek azok a nézetek, amelyeket a valóság vonatkozásában platonikus dualitásnak nevezünk. Az ontológiában két alapvető világ vagy a valóság két alapvető struktúrája létezik. Ez azt jelenti, hogy két világ létezik az episztemológia vagy ismeret számára is: az időbeli jelen benyomások és az időn kívüli örök igazságok. Szókratész például azt mondja, hogy a lélek a halállal „...a magához hasonlóan láthatatlanhoz, istenihez, halhatatlanhoz és bölcshez költözik, ahová megérkezve boldogság lesz az osztályrésze, mert megszabadul tévelygésétől, gyarlóságától, félelmeitől és zabolátlan vágyaitól, s minden más emberi bajjoktól, s valamint az avatottak mondják, azután már valósággal az istenek közösségében él.” (81a)

Phaidón dialógusban Szókratész azt hangsúlyozza, hogy az igaz valóság belátásának eléréséhez nem használhatjuk szemünket, fülünket vagy más empirikus eszközöket. Ehelyett a tiszta gondolatnak kell keresnie a tiszta örök dolgokat vagy ismereteket. Ezt a platonizmus empirikus-ellenes és pragmatikus-ellenes részrehajlásának tartották. Jóllehet ez kétségtelenül igaz, ennek a tételnek a túlságosan szélsőséges kritikáját elkerülendő azt mondhatjuk, hogy Szókratész a bölcsesség kereséséről beszél, amit viszont többnyire a fo-

galmak tisztázásában és azoknak az örökkévalóság világosságában történő gyakorlati alkalmazásában talált meg. Az örök normák nélkül (amelyeket eszméknek vagy formáknak nevez) nincs, ami utat mutasson a tapasztalati lehetőségekkel való bölcs éléshez.

4.2. Idézetek a Phaidón dialógusból

Az alábbi idézetek Szókratésztől származnak, és a benne lévő jó reménységről szólnak a halállal szemben:

„Elmélkedni pedig, ugye, akkor tud a lélek legjobban, ha semmi testi érzés nem háborgatja, sem látás, sem hallás, sem fájdalom, sem gyönyör, hanem ha lehetőleg magában van, nem törődve a testtel, és amennyire csak teheti, vele közösségbe és érintkezésbe nem lépve törekszik a valóság felé?” (65c)

„A test szerelemmel, vágyakkal, félelemmel, mindenféle légvárakkal és hiúságokkal tölt meg bennünket úgy, hogy valósággal igaz, amit mondani szokás, hogy eszméltre sem térhetünk soha miatta. Még a háborúkra, forradalmakra és csatákra sem egyéb nem ad okot, mint a test és testi vágyaink. Mert hiszen minden háború is a földi javak birtokáért támad; földi javakat meg csupán testünk miatt kényszerülünk szerezni, hogy rabszolgamódra ápolgassuk.” (66c)

„... az igazi bölcsék valósággal készülnek a halálra, s a halál minden ember közt rájuk nézve legkevésbé félelmes.” (67e)

„... az igazi erény éppen a [...] megtisztulásban áll, s a mértékletesség szintúgy, mint az igazságosság meg a bátorság s maga a belátás is nem más, mint tisztítóeszközök. S azok, kik szent avatásainkat alapították, úgy látszik, nem utolsó emberek. Rég értésünkre adták, hogy »aki avatatlanul és meg nem szentelve jut Hadész lakába, a sárban fetreng ott, a megtisztult és felavatott ember ellenben, ha odajut, az istenekkel lakik.« Mert hiszen mint a szent titkok avatottjai mondják: »sokan vannak a thürszosz-vívők, de kevesen az ihletettek;« ezen utóbbiak pedig az én felfogásom szerint azok, akik helyesen bölcselkedtek. [...] Vajon helyes volt-e ez a fáradozásom, s értem-e vele valamit, arról ott majd biztosat fogok tudni, ha az isten akarja, gondolom, nemsokára megérkezem.” (69c–d)

Amikor átnyújtják neki a méregserleget, Szókratész azt kérdezi, hogy önthet-e ki belőle az isteneknek italáldozatul, de azt a választ kapja, hogy pontosan

a szükséges mennyiséget készítették el, így nem pazarolhat belőle. A serleg kiürítése előtti utolsó szavai ezek voltak:

„De fohászodni csak szabad és kell is az istenekhez, hogy elköltözésem szerencsés legyen? Íme fohászodom hát, hogy úgy legyen!”
(117c)

Platón hozzáteszi:

„E szavakkal szájához emelte a serleget, egyhuzamban nyugodtan kiívá a mérget.”

4.3. Teológiai megfontolások: anyag és lélek dualizmusa

Az anyagi testek (fizikai, testi dolgok) és lényegi örök formák („ideák”) ilyen módon történő szembeállítását szokás „platonista dualizmusnak” nevezni. A teológiában jelentős vita alakult ki arról, hogy mennyire olvasták bele ezt a dualizmust a Szentírásba és a teológiába. Vannak, akik azt mondják, hogy mindez nagyon is beleillik a keresztyén felfogásba, hiszen különbséget teszünk a természet és a kegyelem világa, a materiális és a spirituális lét között.

Annak ellenére azonban, hogy ez valóban megtalálható a nagyobb keresztyén századokban és egyházakban, a protestáns reformáció erre válaszul arra mutatott rá, hogy a Szentírást lehet az idő és örökkévalóság egységesebb szempontja szerint olvasni, és így a bölcs élet nem elsősorban a test és a testi dolgok megtagadásának kérdése, miközben intellektuális és erkölcsi bölcsességet keresünk. A bölcsesség (filozófiai és teológiai egyaránt) megtalálható és alkalmazható az élet minden területén, nemcsak elméletben, hanem különösen a gyakorlatban.

Természetesen a különböző textusok alapján (pl. 1Jn 1,15–17) megfogalmazott keresztyén felfogások mindig is azt állították, hogy a világi élet árt a léleknek. Vékony választóvonal húzódik meg a mindennapi világi élet pozitív megélése és aközött, amikor az már uralni és félrevezetni kezd bennünket lelki értelemben. Pál is beszél a „test” veszélyeiről. Fontos emlékeznünk arra, hogy a „test” nemcsak a hústestünkre utal, hanem arra az emberre, aki értelmével és akaratával is a rossz értékeket keresi. Pál talán Platónnál világosabban beszél az emberi értelem és akarat megromlásáról, mint aminek nem pusztán a testi vágyak az okai, hanem spirituális döntés eredménye – jóllehet minél többet olvassuk a szókratészi dialógusokat, annál inkább látjuk, hogy Szókratész minden bizonnyal spirituális döntésként fogta fel a bölcsességet. Ez különösen is egyértelmű, amikor az örökkévalóságról beszél. Gondos tanulmányozást igényelne az, hogy egyebek mellett vajon mennyire értjük helyesen a platonista és a páli dualizmust, azok negatív és pozitív jelentéseit

illetően. Ahogyan azt jelen tanulmányban láthatjuk, a két szemlélet gyakran kifejezetten egyetért életünk alapvető tendenciáit tekintve.

4.4. A platonista dualizmus gyakorlati jelentősége

Ez mindig Pandóra szelencéje volt a filozófia és a teológia számára. (Augustinusnál majd ismét előkerül ez a téma.) Azt is hozzátehetjük, hogy Luther a test és lélek, vagy természet és kegyelem észlelhető „dualizmusára” reflektált, amikor azt mondta, hogy a mindennapi munka felajánlott áldozat az Úr Istennek, szent elhívás. Kálvin hasonlóan nyúl a dualizmus problematikájához, amikor az élet „minden részének átalakításáról” beszél és arról, hogy életünket „az isteni törvény szabálya szerint” kell rendeznünk. A reformátorok tudták, hogy a túlzásba vitt „platonista dualizmussal” szálltak szembe, mivel az különösképpen kibővült a gnoszticizmus és neoplatonizmus formáival, és beépült a teológiába is. Azt kell mondanunk, hogy Szókratész és Platón valószínűleg nem annyira a végletekig leegyszerűsített formában alkalmazták az idő és örökkévalóság, test és lélek dualizmusát, mint azok, akik inkább negatív dualizmust alkottak belőle egy pozitívabb felfogás helyett. Általánosságban a Szókratészénél, Jézusnál, Pálnál stb. található dualizmussal kapcsolatos erős megfogalmazások jelentősége abban áll, hogy az értékek azon téves hierarchiáját igyekeznek korrigálni, amikor a rövid távú örömeket és nyereséget a hosszú távú, sőt az örök erények elé helyezzük.

A *Phaidón*ban világos az, hogy Szókratész nem egészségtelen módon tagadja a testet, hanem a magasabb értékek érdekében. Szókratész azt hangsúlyozza, hogy a test halandó és korlátok közé szorított, sőt a testi kívánságok („*a testies részek vágyai*”) valóban eltorzíthatják egész életünket. Azt mondja például, hogy a test vágyai szerint élnek a torkosok, kicsapongók és iszákosok, vagy a pénzimádók, becsstelenek, az uralkodásra és tisztségekre sóvárgók. (81e, 82c) Olyan kifejezéseket találunk Szókratészénél, amelyek a mi teológiánkra emlékeztetnek. Amikor például „indulatok hullámszásáról” beszél, az a Jak 1,6-ot és szövegkörnyezetét juttathatja eszünkbe, ami Szókratészhez hasonlóan szintén az örök bölcsesség kereséséről szól. Az ilyen hasonlóságok eszünkbe juttatják azt – bármilyen ontológiai vita is folyék az olyan kategóriák meghatározásáról, mint test és lélek –, hogy a Szókratész által alkalmazott értékakála gyakran közel áll ahhoz, amit a keresztyén teológia is előnyben részesít.

A középpontban tehát nem pusztán a test tagadása áll, hanem a pozitív értékek felé fordulás, amelyek Szókratészénél a következők voltak: bölcsesség, igazságosság, mértékletesség, kegyesség, becsületesség stb. (115a) Ki ne értene egyet ezekkel? Szókratész szeretett rámutatni arra, hogy nem értjük

ezeket az erényeket, de ezzel nem azt akarta mondani, hogy adjuk fel a küzdelmet, éppen ellenkezőleg: még keményebben küzdjünk azok megértéséért és gyakorlásáért.

Ismét szükséges figyelmeztetni magunkat: ne próbáljunk a szókratészi „dualista” filozófiából vagy a dualista teológiából merev rendszert alkotni. Ehelyett a testről és lélekről, időleges és örök valóságról szóló kijelentések mint irodalmi dialógusok és megfogalmazások inkább abban segítenek, hogy értékeinket egyfajta *praxis vitaevé* alakítsuk, olyan életté, amely a bölcsességet és erényt keresi. Az egyik legszerencsétlenebb dolog az, amikor filozófusok vagy teológusok egyfajta merev rendszert állítanak fel az ilyen kérdések kapcsán, és egy valóban életképtelen dualizmust alkotnak meg, amely inkább tagadja, mintsem keresi az erényes teljességet. Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy azért nem elegendő a dolgok pusztá egyensúlya, mert a valódi erényes élet önfeláldozást követel. Szókratész és Jézus is azt mondta, hogy a világi örömök egy részét fel kell áldoznunk, ha meg akarjuk találni az örök bölcsességet és üdvösséget.

4.5. Örökkévalóság

Essék még néhány szó az örökkévalóság eszkatológiai vonatkozásáról. Szókratész a következőképpen érvel a *Phaidónban*: „*a meghalt ember lelke is létezik valahol, s bizonyos életereje és belátása is van.*” (70a)

Ezzel azt akarja mondani, hogy a lélek fennmaradhat mint entitás a test nélkül is. Ez a felfogás is megjelent a teológiában.

A keresztyén teológiának azonban a test feltámadásával is foglalkoznia kell, mint egyik legfőbb hittételével (az Apostoli hitvallás megfogalmazásában). Az „új test”-ről alkotott elképzelést Krisztusnak mint a mi reménységünknek a halálból való visszatérése alapján valljuk, és egyben rejtély is számunkra. Pál az 1Kor 15-ben ír ezekről. Szókratészhez hasonlóan romlandóról és romolhatatlanról beszél. Pál azonban egy új romolhatatlan „lelki testről” beszél. Szókratésznél nincs új örök test, de beszél az élők halálának titkáról, és a halottak megelevenedéséről, illetve a halálból az életbe való átmenetről. (71e) Azzal, hogy azt mondja: az élet halálba fordul, a halál pedig életbe, arra ügyel, hogy egyensúlyban tartsa a természet törvényeit. Ez az elképzelés – egyéb érvekkel együtt, mint például a lélek örök emlékezete – Szókratésznél része annak a titoknak, ami a lélek örökkévalósága, ahogyan azt a *Phaidónban* megfogalmazza.

Szókratész számára azok, „*kiket a bölcselkedés kellőleg megtisztított, azon túl már egészen test nélkül élnek, s még ennél is szebb hazába költözhetnek, melyet azonban nem lenne könnyű leírni...*” (114c) Szókratész nem próbálko-

zik meg az eljövendő világ leírásával, csak annyit állapít meg, hogy az a lélek örök világa, „a jó, bölcs isten” jelenlétében (80d). Éles ellentét van Szókratész és a keresztyén teológia *üdvesszöveiben*, mivel az utóbbi úgy véli, hogy soha nem tisztulunk meg kellőképpen a *szofia* által, éppen ezért bölcsességünket Krisztusban keresi, aki a mi „szofiánkká” vált. (1Kor 1,30) A megváltást, bölcsességet és egyéb alapvető fogalmakat a szókratészi-platóni filozófia és a keresztyén teológia egyaránt isteni ajándéknak tartja, de az utóbbi ezeknek a legkoncentráltabb kifejezését a Krisztusban adott isteni kijelentésben találja meg – amely Szókratész idejében még nem következett be. Szókratészhez hasonlóan a keresztyén teológia is beszél egy szebb, örök lakóhelyről, és egyetért azzal, hogy mindezt nem könnyű lefesteni. A keresztyén teológiai eszkatológia irodalma jelentős fejlődésen ment keresztül, a titok azonban megmarad.⁹

Végül pedig érdemes megjegyezni, hogy a szókratészi dialógus nem zárja ki az isteni kijelentést, de azt tanácsolja, hogy mindig teljes erőnkkal kell törekednünk arra, hogy megvizsgáljuk a rendelkezésre álló elméleteket vagy válaszokat azáltal, hogy egymástól tanulunk és önállóan is felfedezünk dolgokat. A *Phaidónban* valaki azt tanácsolja, hogy meg kell vizsgálnunk a rendelkezésre álló elméleteket, és azt a választ kell kiválasztanunk, amelyen meg lehet kockáztatni „az élet átúszását, ha az ember nem tud rajta nagyobb biztonságban és kevesebb veszély közt valami erősebb hajó, azaz isteni kinyilatkoztatáson átkelni.” (85c–d)

Ezek a megjegyzések az ismeret mindenféle lehetséges forrásának helyet adnak: emberinek és isteninek. De amint azt már fentebb megjegyeztük, Szókratésztől nem várhattuk el, hogy ismerje az újszövetségi isteni kijelentést, hiszen Jézus Krisztus Szókratész halála után négy évszázaddal később jött el. Teológusokként azonban érdemes emlékeznünk arra, hogy jóllehet nekünk már konkrétan kijelentés áll rendelkezésünkre a Szentírásban, mint amennyit Szókratész tudhatott, továbbra is szükséges megvizsgálni a válaszokat, és a jobb megértést keresni, hiszen az isteni kijelentést csakúgy, mint az emberi tapasztalatot, értelmezni kell. Ez a szókratészi dialógusok egyik nagy hozadéka.

9 A teológiai eszkatológiával kapcsolatos gondolatokat lásd BERKHOF: *Systematic Theology*, 661–738; BERKHOF: *Christian Faith*, 503–545, továbbá McGRATH: *Christian Theology: An Introduction*, 553–577. (ez utóbbit lásd magyarul: uő: *Bevezetés a keresztyén teológiába*, Budapest, Osiris, 1995, 406–416.).

5. Szókratész dialógusainak haszna és értéke

Szókratészt nagy csodálat vette körül, mert magasztos filozófiai eszméket vallott; mert az igazságot kereste; mert megtanított arra, hogyan használjuk a párbeszédet.

Stone *Szókratész pere* című könyvében többek között amiatt bírálja Szókratészt, hogy csak kérdezett, de soha nem adott választ. Filozofikus dialógusaiban ráadásul olykor sznobként viselkedik, és gúnyt űz mások logikai készségének hiányából.¹⁰ Dialógusai olykor valóban inkább negatívak, mint pozitívak, mivel annak ugyan szakértője, hogy elterjedt nézeteket megsemmisítsen, ugyanakkor nem áll elő új nézetekkel. Ám korábban már megállapítottuk, hogy ennek a nyitva hagyottságnak az a célja, hogy a további gondolkodást elősegítse.

Vannak, akik szerint Szókratész tévedett abban, hogy az embernek meg kell találnia a jó, a szép, az igazságos abszolút definícióját – mielőtt a gyakorlatban megtalálná azokat. Azonban nem feltétlenül abszolút definícióra van szükségünk elsősorban. Szókratész inkább arra kér, hogy vizsgáljuk meg jelenlegi definícióinkat.

Augustinus azt mondja a *Vallomásokban*, hogy Krisztushoz őt Platón vezette először, mivel Platóntól tanulta az anyagtalán igazság keresését. Augustinus azonban szintén hozzáteszi, hogy módszereiket tekintve Szókratész és Platón túlságosan negatívak: tudják, hogyan kezdjenek hozzá egy filozófiai vitához, azt azonban már nem, hogyan érkezhetnének el egy új rendszerhez, ami oda vezetett, hogy tanítványai teljesen különböző következtetésekre és szemléletekre jutottak. Az az elképzelés, hogy senki nem vétkezik tudatosan, Augustinus szerint Szókratész gondolkodásának szintén egy gyenge pontja.¹¹

Még e jogos kritikák mellett is el kell azonban ismernünk, hogy Szókratész, mint a szüntelen dialógusok folytatója, a filozófiatörténet meghatározó alakja volt. Dialógusai – Platón saját felfogásán is átszűrődve – állandó forrásai maradnak annak, hogy megtanuljunk filozofikusan gondolkodni, és különbséget tenni az elsődleges és másodlagos kérdések között.

Fordította: Rácsok Gabriella

¹⁰ STONE: *The Trial of Socrates*, 57.

¹¹ i. m., 60, ahol Stone összefoglalja Augustinus nézetét Szókratészről.

Irodalom:

- BERKHOF, H.: *Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979.
- BERKHOF, L.: *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1938.
- COPPLESTON, F.: *A History of Philosophy*, New York, Doubleday, 1993.
- FARAGÓ, L. – GYOMLAY, GY. – HAMVAS, B. (ford.): *Platón összes művei. I–II. kötet*, Budapest, Magyar Filozófiai Társaság, 1943.
- LAVINE, T. Z.: *From Socrates to Sartre: the Philosophic Quest*, New York, Bantam, 1989.
- MCGRATH, A.: *Christian Theology: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001. (magyarul: uő: *Bevezetés a keresztény teológiába*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995).
- MEIJER, P. A.: *Socratisch schimmenspel: Socrates' plaats in de griekse wijsbegeerte*, Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1974.
- SAHAKIAN, W. S.: *Outline-History of Philosophy*, New York, Barnes & Noble, 1968.
- STONE, I. F.: *The Trial of Socrates*, London, Random House, 1988.
- WILSON, E.: *The Death of Socrates: Hero, Villain, Chatterbox, Saint*, London, Profile Books, 2007.





HIT, NEMZET, MODERNITÁS

Rendszeres teológiai írások

Füsti-Molnár Szilveszter:

DONATISTA TÉNYEZŐK A MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS ÉGYHÁZ EKKLÉZIOLÓGIAI ÚTKERESÉSÉBEN 1989-90 UTÁN*

1. Bevezetés

Jelen tanulmány az úgynevezett rendszerváltás utáni Magyarországi Református Egyház ekkleziológiai kihívásait jellemzi és elemzi, amihez rendszerező paradigmául a Krisztus utáni negyedik századi donatista mozgalom meghatározó teológiai elemeit hívja segítségül, melyeknek – meggyőződésünk szerint – kiváltképpen is meghatározó üzenete van a mai egyházunk számára. A magyar helyzet párhuzamba állítása az első jelentős (donatista) egyházszakadással egy szélesebb spektrumú teológiai értékelést tesz lehetővé, és részben olyan történelmi távlatot is jelent, ami mindenképpen kívánatos egy ilyen elemző feltárásnál.

A donatizmus mint szakadár egyházi mozgalom a diocletianusi keresztyén-üldözéseket (Kr. u. 303–305) követően vált meghatározóvá az északnyugat-afrikai térségben, és ezt a szerepét egészen a hetedik századig, a mohamedán invázióig megtartotta. A donatista mozgalom hosszú fennállása során számos összetett teológiai probléma merült fel a katolikus egyházzal való polémiában. Északnyugat-Afrika keresztyénségének negyedik századi ekkleziológiai megoldásai sok esetben nem voltak a szélsőségektől sem mentesek, és befolyással voltak és vannak az egyház történetére egészen napjainkig.

* *Az előadás elhangzott a DC Rendszeres Teológiai szekcióján 2010 augusztusában. Az előadás alapja: FÜSTI-MOLNÁR, Sz.: *Ecclesia sine macula et ruga, Donatist Factors among the Ecclesiological Challenges for the Reformed Church of Hungary especially after 1989/90*, Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2008. Ebben a mostani tanulmányban röviden bemutatjuk és összegezzük a fent említett munka eredményeit és téziseit.*

Augustinus írásai¹ is jól tükrözik a donatisták által felvetett ekkleziológiai problémáknak azt a komplexitását, amelyben alapvető teológiai megfontolások mentén rajzolódott meg az egyház természete és képe olyan szorongatott helyzetben, amikor a meghatározó környezeti adottság a keresztyénséggel való ellenséges szembenállás vagy éppen az üldözés volt. A donatista-katolikus vitában az ekkleziológia fő kérdései kerültek előtérbe, amelyek a keresztyén egyház szentségének és katolicitásának függvényében kívánták meghatározni az egyház lényegét mint a Krisztus teste, annak egyetemes és lokális színterén. A fő probléma az alábbi rövid kérdésben összegezzük: *Ubi ecclesia?* – amely időről időre felmerülő kérdéssé vált, kikövezve ezzel az ekkleziológiai problémák útját. Mindezek alapján a donatista mozgalomra nem úgy tekintünk érveléseinkben, mint ami kizárólag az egyház történetének múltjához kapcsolható jelenség, hanem sokkal inkább úgy, hogy annak teológiai kérdései és megfontolásai bármikor életre kelhetnek különböző ekkleziasztikai szituációkban, különösen is a keresztyén egyház üldözését követő időszakokban. Az ilyen időszakokra nyomatékosan is érvényes a múlttal való szembesülés kötelezettsége annak érdekében, hogy felismerhetővé váljon Isten akarata a jelenben és – reménység szerint – a jövőre nézve is.

A donatista mozgalom teológiájának megértését az úgynevezett *donatista tényezők* szerint összegezzük, amelyek alatt azokat az alkotóelemeket értjük, amelyek létrehozzák a *donatista identitást*. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a különböző donatista tényezők nem mindig egyforma számban és intenzitással vannak jelen a különböző egyházi helyzetekben. Sőt, ahogyan a donatizmus saját történelmében is láthatjuk, ezek az összetevők a mozgalmon belül is további szakadásokhoz vezettek, vagy éppen a katolikus ellenfelek ezeknek a tényezőknek a hatására képesek voltak módosítani saját teológiai álláspontjukat.

Első látásra a donatista egyház és a rendszerváltás utáni Magyarországi Református Egyház közötti párhuzam a hitüket elhagyó egyháztagok, az úgynevezett *lapsik* kérdésénél jelentkezik. A Római Birodalomban a diokletianusi keresztyénüldözés nyomán sokan váltak *traditorokká*, olyanokká, akik beszolgáltatták a keresztyén szent iratokat megsemmisítésre, hozzájárulva így a keresztyénség felszámolását célzó törekvésekhez. Az üldözések után kezdetben a donatista mozgalom azt a radikális álláspontot képviselte, hogy az egyházban nincs annak helye, aki bármilyen módon kollaborált a római államhatalommal. Ezzel szemben a katolikus egyház álláspontja sok-

¹ Augustinusz donatista-ellenes írásaira nézve lásd MONCEAUX: *Saint Augustin et le Donatisme*.

kal engedékenyebb ekkleziológiát vallott, melyben lehetségesnek látta a hitehagyók egyházba való visszatérést. Ennek az álláspontnak a főbb képviselői milevisi Opatus és Augustinus voltak.

A Magyarországi Református Egyház 1989 utáni életében a donatista nézetek súlyos problémákat vethettek volna fel azokra nézve, akik valamilyen módon a kommunista államhatalommal kompromisszumot kötve direkt vagy indirekt módon annak egyházat felszámoló törekvéseiben részt vállaltak. Meggyőződésünk azonban, hogy a donatista ekkleziológia sokkal több annál, minthogy pusztán erre az egy kérdésre redukáljuk. Sőt, e mozgalom lehetőséget kínál arra is, hogy a felszín alatt mélyebben húzódó teológiai összefüggésekben a magyarországi helyzet elemzéséhez támpontot adjon. A donatista probléma mélyére ásva ugyanis sok meglepetéssel találkozhatunk, amely arra figyelmeztethet bennünket, hogy ne kötelezzük el magunkat az ilyen és ehhez hasonló szakadásokban túl elhamarkodottan az egyik vagy másik oldal mellett. Meggyőződésünk, hogy azok a teológiai kérdések, melyek a donatista-katolikus vitában felmerültek, nagyon is időszerűvé tehetők a 1989/90 utáni Magyarországi Református Egyházban. A donatista tényezők ugyanis alapvetően érintik az ekkleziológia, a krisztológia, a misszió és a kiengesztelődés teológiájának tanításait.

A tanulmány fő kérdése éppen ezért az alábbiak szerint összegezhető: 1) Hogyan segítenek a donatista-katolikus vitában felmerülő teológiai kérdések megérteni és tisztázni a Magyarországi Református Egyház helyzetét a kommunizmus bukása után? 2) A donatizmus mint útjelző az ekkleziológiában.

2. A donatizmus

A donatizmus bemutatásánál fontos szempont, hogy a mozgalom előzményein, történetén és főbb teológiai meghatározásain túl tekintettel legyünk a donatizmust meghatározó szociális és politikai kontextusra is. Fontosnak tartottuk a donatista kutatásnak azokat az új, a 20. század második feléből származó meglátásait is beépíteni, amelyek a mozgalomnak eddig egy kevésbé ismert oldalát helyezik előtérbe.² A donatista mozgalom teológiai értékelését

² Lásd mindenek előtt az alábbi munkákat: ENO: *Ecclesiology of the Donatists*, 417–421; uő: *List of Roman Bishops*, 158–169; KAUFMAN: *Augustine, Evil, and Donatism*, 115–126; BARNS: *Beginnings of Donatism*, 13–22; EVANS: *The Church in Latin Patristic Thought*, 65–129; TILLEY: *Bible in the Christian North Africa*; BROWN *Saint Augustine*; TENGSTRÖM: *Donatisten und Katholiken*; DIESNER: *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*; SCALISE: *Augustine vs. the Donatists*.

követően az azt meghatározó előzmények összefüggéseiben (Tertullianuson és Cyprianuson át egészen Augustinusig) kísérletet teszünk arra, hogy a legfontosabb teológiai elemeket, amelyek majd a Magyarországi Református Egyház ekkleziológiai értékelésénél játszanak főszerepet, az úgynevezett *donatista tényezők* szerint csoportosítsuk.

Mindezek alapján arra a következtetésre jutottunk, hogy a donatista egyhárról kialakított általános kép nem tartható fenn következetesen. Egyoldalú az a teológiai értékelés, amely nem lát többet a donatista mozgalomban, mint egy szakadár egyházi mozgalmat, amelyben fanatikusan keresték a mártíromság lehetőségét annak érdekében, hogy létrehozzák a tiszták egyházát mint az egyetlen igaz és hiteles keresztyén egyházat. A donatizmus ugyanis a körülmények változásának figyelembevételével képes volt olyan ekkleziológiai karaktert kialakítani, amely számos ponton sokkal inkább illeszkedett az északnyugat-afrikai egyházi tradícióba (Tertullianus és Cyprianus), mint az Augustinusé, amely nagymértékben a tengerentúlról importált és Róma szempontjait is szem előtt tartó megközelítés volt. A keresztyénüldözést követő egyházi konszolidációban a donatizmus megtalálta saját hangját, amely Északnyugat-Afrika lakosságának többsége számára a keresztyén egyház hangját jelentette. Ez különösen figyelemre méltó azoknak a változásoknak az összefüggésében, amelyet a katolikus egyház államvallássá válása jelentett, és aminek során a donatista egyházi mozgalom nemegyszer radikális ellenpólust jelentett. Így a donatista mozgalom nem csupán belső egyházi, teológiai kérdésekben, hanem az ideológiák „államegyház” *versus* „állam és egyház” meghatározottságának metszéspontjába is került. Annak megítélése, hogy a donatista egyház mennyiben tekinthető heretikus nézeteket valló szektának, különösen is fenntartásokkal kezelendő. Egyfelől nem vagyunk birtokában azoknak a pontos ismerteknek, amelyek alapján körvonalazható lehetne, hogy a 4. és 5. században milyen meghatározottság alapján is értékelhetünk egy mozgalmat szektaként. Másfelől a donatizmus saját történelme is jól bizonyítja, hogy ez a vád hivatalos deklarációban csak a 411-es karthágói konferencián került elő, ekkor a mozgalom már több mint 100 éves volt, másfelől a döntés sokkal inkább politikainak tekintendő, amelyben a meggyengült római állam érdekei döntő befolyással bírtak.³

3 Lásd FRENDE: *The Donatist Church*, 279; BROWN: *Augustine of Hippo*, 334, ezeken kívül TILLEY: *The Trial at the Conference of Carthage*, 7–19, valamint HERMANOWICZ: *Appeals to the Imperial Court*, 481–521.

A donatista tényezők megállapításban a fő vonalat alapvetően a következő meghatározások alapozzák meg, és röviden az alábbi pontok szerint mélyíthetők el:

a) A donatista szeparáció a keresztyénségnek arra szociális és politikai környezetére reagált, amely Északnyugat-Afrika lakossága számára komoly kihívást jelentett, és sokszor a keresztyén értékrend devalválódásának veszélyét hordozta. Ebben a környezetben a donatizmus egy működő alternatívát jelentett a többség számára.⁴

b) A donatista egyházatan alapvetően egyházfegyelmi kérdésekben különbözött a katolikustól, és teológiai sajátosságaiban jól összeegyeztethető volt a korábbi észak-afrikai keresztyén tradícióval. Negatívum az egyházszakadás ténye volt, amelyben a cyprianusi tradíció kiváltképpen is csorbát szenvedett.⁵

c) A donatista teológiában központi jelentőséget kap a mártíromság kérdése, amely az egyház lényegének olyan meghatározottsága, amelytől semmilyen körülmények között sem tekinthet el. Ennek alapján a szakadás olyan megoldást kínál, amely során a tiszták és a bűnösök megkülönböztetése lehetségessé válik.⁶

d) A donatizmus szoros párhuzamba állítja önértelmezését Izrael kiválasztottságával, amely során a donatisták Isten ígéjének és elsősorban a törvénynek a védelmezőiként határozzák meg magukat. Identitásuknak olyan pozitív koncepcióját jelentette mindez, amely számottevő sajátosságként volt jelen egész történelmük során.⁷

e) A donatizmus jól alkalmazkodott a mindenkori kontextushoz, amelyben a legtöbb esetben sikeresen applikálta akár radikálisabb nézeteit is, ugyanakkor a társadalom, állam és egyház összefüggéseiben gondolkozott, és lehetőségeit felismerve képes volt az ekkleziológiai megújulásra (Parmenides és Tyconius), időszerűvé és korszerűvé téve így az evangélium üzenetét.⁸

4 vö. FREND: *The Donatist Church*, 5–8. fejezet, valamint BROWN: *The World of Late Antiquity*, 11–126.

5 ENO: *Ecclesiology of the Donatists*, 417–421.

6 TILLEY: *Bible in Christian North Africa*; DROGE–TABOR: *A Noble Death, Suicide and Martyrdom*, 7. fejezet.

7 TILLEY: *Sustaining Donatist Self-Identity*, 23.

8 Lásd FREND: *The Donatist Church*, 315–325, valamint MARKUS: *History and Society*, 114–126.

Mindezek alapján összességében az alábbi tényezők együtteseként határozható meg a donatista identitás:

a) *Sorspárhuzam Izraellel, mint Isten kiválasztott népével.* Ez a meghatározottság olyan alapvető pozitív motívum a mozgalomban, amely képes eszerint relativizálni a többi donatista tényezőt is, élesen megrajzolva így a donatista önértelmezés kontúrjait.⁹

b) *A idő speciális értelmezése.* A donatizmus alapvetően a környezeti hatásait teológiailag két idői kategóriának megfelelően értékeli: *a szenvedés, a mártíromság időszaka* és a *megdicsőülés ideje*. Különösen is fontos itt kiemelni, hogy a mártíromság idejének felismerése a donatista történelemszemléletben alapvetően nem a jövő, hanem a múlt felé teszi orientálttá. Így az idők apokaliptikus végének várása háttérbe szorul, és helyette a múlt dicsőségére való tekintés teszi lehetővé a múlttal való azonosulást, annak mártírjaival, vagy éppen magával Jézussal.¹⁰

c) *Az elkülönülés szerepe* a donatista identitás egyik alapvető tényezője. Itt jut ugyanis érvényre, hogy az egyház nem keveredhet a bűnös világgal. A donatisták teológiai felfogásában a szeparálódásnak nemcsak az utolsó ítéletben kell bekövetkeznie, hanem már itt, ebben a földi életben, amikor pontosan meghatározható az igaz és hamis ebben a világban, az egyházban. Az elkülönülés így kiváltképpen is erősíti a megváltásban való bizonyosságot.

d) *Az egyházvezetés szerepét* külön faktorként emelhetjük ki. Itt sokkal inkább a tertullianusi felfogás érvényesül belül, mint a cyprianusi. Az egyházvezetők, püspökök a donatista egyháztan szerint *pneumethoroi* („a Lélek birtokosai”) és *gnostikoi* („akik részesednek az isteni bölcsességben”). A püspöki tisztségnek ez a meghatározása az államvallás útjára lépett keresztyén egyház vezetőivel szembeni kritika, akiknél tagadhatatlanul háttérbe szorultak azok a karizmák, amelyek révén valakiből alkalmas egyházvezető lehetett.¹¹

e) *A szenvedés szükségessége.* A donatizmus szerint a mártíromságban kicsúcsondó hitvalló magatartás az igaz egyháznak és tagjainak olyan védjegye, amely kiváltképpen is hozzájárul az egyház lényegéhez.¹²

f) *A keresztyén üzenet megújítása* a donatizmuson belül az egyház szentségének és katolicitásának témakörében kap jelentős szerepet. A keresztyén üzenet megújításában különösen is a krisztológiai és eszkatológiai elemek

9 Lásd TILLEY: *Donatists' Martyr Stories*; uő: *Sustaining Donatist Self-Identity*, 1–21.

10 TILLEY: *Sustaining Donatist Self-Identity*, 23.

11 FORTIN: *Political Idealism and Christianity*.

12 TILLEY: *Theologies of Penance*, 330–337.

kerülnek előtérbe. A kérdés, amellyel a donatizmusnak is szembesülnie kellett, a következő: A lokális egyházban, helyi gyülekezetben mindig megújuló keresztyén üzenetet hogyan lehet az egyetemes egyház színterén, az egységben érvényre juttatni? A donatista válasz radikális szélsőségbe lendült át, amikor előtérbe helyezte a szakadás lehetőségét annak érdekében, hogy ne kelljen feladnia a keresztyén üzenet megújításának a feladatát. A legproblematikusabb ekkleziológiai kérdés itt krisztológiai alapokon határozható meg a következő kérdésben: Hogyan maradhat a lokális egyház, gyülekezet tagja a Krisztus testének úgy, hogy ugyanakkor lelki otthont nyújt egy keresztyén közösség sajátos formációjának? Az egyházfegyelem, egyháztagság, az egyház tagjainak meghatározottsága és az egyházvezetésnek olyan tisztán körvonalazható meghatározásaira van itt szükség, amelyre a donatizmus különösen is nagy hangsúlyt fektetett.

g) Az utolsó donatista tényező *az egyháznak az állammal és a társadalommal kapcsolatos sajátos viszonyában* ragadható meg. Hogyan, milyen viszonyban kell lennie a Krisztus testeként értelmezett egyháznak a társadalommal és az állammal? Az egyház hogyan veheti fel a harcot a világban jelenlévő bűnnel? A negyedik századtól elkezdődve az egyház és állam kapcsolata a lehetőségek széles skáláján mozog. Hol és hogyan van felelőssége a keresztyéneknek ebben a kapcsolatrendszerben? Ezekre a kérdésekre kínál alternatívát a donatista mozgalom, amelyben az egyházfegyelem különösen is előtérbe kerül, mint ami által az egyház tagjai megóvhatják magukat a környező világ veszélyeitől, tisztátalanságától. A katolikus egyházfegyelemben az alapot általában az egyház klasszikus elemei szolgálták: a kánon, a hitvallások és az egyházi tisztségek. Ezzel szemben a donatizmusban a keresztyén életvitel tisztasága felveszi a versenyt a hitvallásokkal, és annak helyére kíván lépni, az egyházi tisztségek fontosságával szemben pedig előtérbe kerülnek a mártírok. A donatizmus az egyház közösségén belül egy alternatív társadalom kimunkálásában látja a megoldást, amely végig fenntartja a jogot magának az állam mindennemű igazságtalanságaival szemben való ellenállásra. Így az állam és egyház kapcsolatában csak a teljes szeparációt tudja elképzelni.¹³

Összességében megállapíthatjuk, hogy a donatista ekkleziológia olyan paradigmaticus jelenség, amely úgy juttatta érvényre teológiai egyházi befolyását, hogy fennállásának mint egy három és fél évszázadában sikeresen alkalmazkodott a kontextusának szociológiai, gazdasági, politikai és etikai

13 LAMIRANDE: *Church, State and Toleration*.

erőviszonyaihoz, és komoly befolyással bírt a katolikus egyház ekkleziológiai fejlődésére is. Sajátos színezettel maradt végig domináns szereplője az északnyugat-afrikai keresztyénségének a 4. és a 7. század között. Ekkleziológiai radikalizmusa sokkal közebb állt az északnyugat-afrikai keresztyének tradíciójához, mint például az augustinusi teológia, amelyben a történelem szakadatlan változása közepette a keresztyénség örökérvényű kérdésére, hogy hogyan őrizheti meg az egyház a keresztyén üzenet lényegét, hogy közben ne desztillálódjon a világ elvárásai szerint, ugyanakkor a világgal se szakítsa meg kapcsolatát végérvényesen, talált működő alternatívát. A donatista teológia az előbb vázolt faktorok szerint is az egyház szüntelen megreformálásában volt elsősorban érdekelt.

3. A Magyarországi Református Egyház történelmi vonulatai a 16–20. századig

Ebben a részben röviden bemutatjuk a Magyarországi Református Egyház történetéből azokat a főbb történelmi eseményeket, amelyek témánk szempontjából különösen is fontosak.

Alapvető megegyezést láthatunk a reformátori teológia és a donatista ekkleziológia törekvései között, amely a jelentősen eltérő történelmi kontextus ellenére is lehetővé tesz bizonyos közös rendszeres-teológiai értékelést. A 16. század összetett ekkleziológiájában világosan kerül előtérbe az igaz és a hamis egyház megkülönböztetésének a kérdése, hasonlóan a donatista törekvésekhez. Ez a megállapítás még úgy is fenntartható, ha nem hagyjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a 16. század bizony Augustinusnak köszönhetően megfelelően, és tegyük hozzá, meglehetősen egyoldalúan negatívan volt informált a donatizmusról. Szinte majd minden egymással opponáló irányzat előszeretettel használta megbélyegzőként a donatizmus vádját a másik félre. Nyomon követhetjük ezt már az előreformációban is, amikor Wicklif és Husz törekvéseit neo-donatista jelenségként értékelte a római katolikus egyház, egy ősi herezis újjáéledésének bélyegezve az egyház megújítására tett erőfeszítéseiket. Ugyanezzel a stratégiával érvelt a római egyház a reformáció időszakában is a protestáns egyházakkal szemben, sőt a protestáns reformátorok éppen így illették az anabaptista radikálisokat a donatizmus vádjával. Tulajdonképpen ezt a jelenséget a reformáció egyik anomáliájaként is értékelhetjük, melyben a reformátori teológia nem egy ponton párhuzamba állítható a donatista törekvéssel, ugyanakkor mély elkötelezettséget mutat az augustinusi teológia iránt is. Valószínűleg a donatizmus egyoldalú negatív előjele miatt volt nem kívánatos meghatározottság, amelyet a reformátori

teológia is igyekezett minél hamarabb lerázni és továbbadni magáról, minden megegyezés ellenére. A donatista teológia újraértékelése azonban lehetővé teszi egy árnyaltabb ekkleziológiai kép párhuzamba állítását a donatista tényezők és a reformátori teológia között, amelyben különösen figyelemre méltó lehet a donatizmus, akár pozitív teológia történeti jelentőségének a meghatározására.¹⁴

A Magyarországi Református Egyház történelmében ez a reformátori és donatista teológia párhuzamba állítása adja a rendszeres-teológiai vizsgálódás alapját, és kiegészül olyan további specialitásokkal, amelyben további együttállások fedezhetők fel a donatista tényezők és a magyar reformátori teológia között.

Jól körvonalazódik ez már az előreformáció magyarországi hatásában is, majd ezt követően magában a protestantizmus térhódításában a Corpus Christianum egységének felbomlásában, valamint az ellenreformáció megpróbáltatásaiban, melyben számtalan helyzetben szoros párhuzamba állítható a donatizmus alapvető törekvéseivel. A protestantizmus és a nemzeti függetlenségi törekvések összefonódása is sok ponton mutat megegyezést a donatista tényezőkkel. A deuteronomista történelemszemlélet a magyar egyházi élet számára is meghatározó motívum volt. Ugyanígy megemlíthetjük a puritán törekvéseket, majd később az ébredési és belmissziós mozgalmakat is, amelyek etikai és egyházfegyelmi célkitűzéseikben számos donatista tényezőt viseltek magukon.

4. A Magyarországi Református Egyház 1948–1989 között „hivatalos” teológiája, a Szolgáló egyház teológiája

A Magyarországi Református Egyház rendszerváltás előtti (1948–1989) teológiai diszpozícióiba tekintünk bele, figyelemmel kísérve az adott időszak politikai, szociológiai és kulturális jellemzőit.

A donatista tényezők szempontjából a következő három aspektust kell kiemelnünk ennek az időszaknak az elemzése nyomán, mint ami előkészíti a donatista tényezők meghatározottságát a rendszerváltás utáni években:

a) *A Magyarországi Református Egyház identitásvesztése* a két világháború közötti világos teológiai meghatározások ellenére sem állt meg az erózió útján. Nem volt olyan egységes összehangolt teológiai programja a

14 WRIGHT: *The Donatists in the sixteenth century*; GEORGE: *Radical Reformation*, 361.

Magyarországi Református Egyháznak, melyben az ébredési és egyesületi törekvések más teológiai irányzatokkal, mint például a történelmi kálvinizmussal vagy a barthianizmussal szintézisre juthattak volna. Egy olyan közös történelmi szituációra kellett választ keresni, amelynek jellegzetességei a liberális teológiai gondolkodás által meggyengült egyházi étellel, egy bukott kommunista diktatúrával kellett szembenéznie, és azzal a helyzettel, amelyben a trianoni döntések értelmében a magyar reformátusság mintegy fele a magyar határokon kívül rekedt. Az egyik oldalon a kultúrprotestantizmus túl nagy kihívást jelentett, míg a másik oldalon a fokozódó kiábrándultság és apátia kezdte megbénítani az egyház életét. Ez nem csak a gyülekezetek tagjaira, hanem a lelkészekre is egyaránt érvényes volt. Az egyetlen közös felismerés az volt, hogy egyházi és nemzeti megújulásra van szükség, amelyben a református teológiának csak akkor lehet szerepe, ha visszatalál a bibliai-reformátori alapokhoz. Ennek lehetőségét az állammal megkötött 1948-as egyezmény hosszú időre késleltetni látszott. A frontvonalak élesen körvonalazódtak azok között, akik az új szocialista államapparátust egyházilag kívánták minden eszközzel kiszolgálni, mondván, az egyház megmaradásának ez az egyetlen egy lehetséges útja van. Itt a hivatalos egyházi vezetés nem vonta kétségbe az Isten létét, mindeközben azonban az ateista ideológiával kollaborált, amely során világossá vált, hogy semmi esetre sem úgy tekintenek Istenre mint *Kyrios*ra. A másik oldalon ennek ellenhatásaként formálódott a református hitvalló magatartás, amelynek szerepe 1956-ban nyilvánvalóan megmutatkozott. Publicitást a forradalom előtt sem igen kaphatott ez a mozgalom, a forradalom leverése után pedig a véres megtorlás áldozatává váltak nagyon sokan a hitvallók közül. A szolgáló egyház teológiája olyan súlyos ekkleziológiai deformításoknak a jegyeit hordozta magán, ami alapvetően kérdőjelezi meg teológiai jellegét.¹⁵

b) Gyakorlatilag ebben az időszakban minden túlzás nélkül állíthatjuk – és ez a második aspektus –, hogy *a krisztológia elveszett az ekkleziológia számára* a Magyarországi Református Egyház úgynevezett hivatalos teológiájában, 1948 és 1989 között. Az egyház identitása ugyanis mindig transzcendens, ami Krisztusban kell, hogy gyökerezzen *extra nos*. Az egyház minden további nemzeti és felekezeti identitása erre kell, hogy épüljön. Következik ez Jézus Krisztus attribútumaiból, abból, hogy ő egyszerre valóságos Isten és valóságos ember, *inconfuse* és *indivise*. Amennyiben elfogadjuk, hogy az egy-

15 COLIJN: *Kicsoda ellenünk?*; BOGÁRDI SZABÓ: *Egyházvezetés és teológia*; BARCZA-DIENES: *A Magyarországi Református Egyház története*; FAZAKAS: *Új egyház felé*; FODORNÉ NAGY: *Történelmi lecke*; LADÁNYI: *Válogatott kövek*; uó: *Adalékok*.

házat Krisztus testeként kell értelmeznünk, akkor ennek az egyháznak csak egyetlen feje lehet, maga Krisztus. Nem beszélhetünk más főről, sem politikai, sem egyéb értelemben. Az egyház tagjainak Krisztus identitása éppen a neki szentelt szolgálatban lesz kézzelfogható, amely egyben meghatározza a világban elfoglalt helyüket is. Éppen ez a világos krisztológiai meghatározottság sérült a „szolgáló egyház teológiájában”, amely hamis ekkleziológiai következtetésekhez vezetett.¹⁶

c) A harmadik aspektus az egyház szekularizációjának és a magyar társadalom sajátos arculatában ragadható meg a szocializmus évtizedeiben, amely merőben más meghatározottságokat jelentett a tőlünk nyugatabbra lévő világtól. A Magyarországi Református Egyház nem lett volna képes figyelmen kívül hagyni a szekularizáció folyamatait, ha nem épül ki a szocialista államhatalom. Ez két okra vezethető vissza. Egyfelől a szekularizációval való szembesülés gyengítette volna a hivatalos egyházvezetés érdekeit, esélyt adva azon kisebbségben lévő irányzatok megoldási kísérleteinek az előtérbe kerülésére, amelyekkel szemben folyt a propagandaszerű kvázi teológiai munka. Egészen más színezetet nyerhetett volna ugyanis az egyház missziója így, a *missio Dei*, ahhoz az elképzelhez képest, amelyet „különleges magyar teológiai” sajtáságként tüntettek fel a szolgáló egyház teológiájának fenntartói. Az egyház kiszolgáltatóvá vált annak a kommunista ideológiai háttérnek, amelyben az etikai normák a szükséges minimum szintet sem voltak képesek elérni. Mi sem fémjelzi ezt jobban, mint az az ördögien kimunkált és fenntartott ügynökrendszer, amivel kontroll alatt tartották az egész egyház életét, olyan mély lelki deformításokat életre hívva ezzel, amelynek hatása alól még a mai egyház sem képes felszabadítani magát.¹⁷

5. A Magyarországi Református Egyház ekkleziológiai kontextusa a kommunizmus bukását követő közvetlen időszakban

Ebben a részben kerülnek bemutatásra azok a sajátos környezeti tényezők, politikai, szociológiai, kulturális és teológiai vonatkozásokban, amelyek meghatározták a Magyarországi Református Egyház rendszerváltás utáni (1990–2000) időszakát.

16 BOGÁRDI SZABÓ: *Egyházvezetés és teológia*, 68; uő: *A „szolgálat teológiája”*, 111–119. Lásd még BARTHA–MAKKAI: *Tanulmányok*, 563–602.

17 KISZELY: *ÁVH - egy terrorszervezet története*, 44–77; KÖPECZI BÓCZ: *Állami Egyházügyi Hivatal*.

Összességében elmondható, hogy az úgynevezett rendszerváltás utáni időszakban a Magyarországi Református Egyház komplex és igen nehéz helyzetben találta magát. A bizonytalansággal és az önazonosság hiányával kellett szembesülnie a magyar társadalmon belül. Az egyháznak rá kellett ébrednie arra, hogy a kommunista ideológia sokkal mélyebb agymosást végzett, mint azt bárki is gondolhatta. Ehhez a szomorú képhez társul a szekularizáció, a globalizáció és a kapitalista erők hirtelen megjelenése és ugrásszerű meg-növekedése, amelyet a kommunizmus mesterségesen és egészen hatékonyan feltartott. Gyakorlatilag a magyarországi kontextusban jelentős fáziskésésben volt az egyház a nyugathoz képest, ahol a már évtizedekkel korábban, míg nálunk a szocialista-kommunista eszménykép hódított, szembesült azokkal a felvilágosodásból származó kérdésekkel, amelyeket a dialektika teológia nem, vagy csak részben kívánt megválaszolni. Az első világháború nyomán olyan mértékű társadalmi szétesés jellemezte a nyugat közösségeit, amelyben az egyháznak is számos ponton felelősséget kellett vállalnia, és amelyek csak fokozódtak a második világháborút követően. Egy kettős folyamatként írható le ez az állapot: az egyik oldalon a felvilágosodás és liberális gondolkodás elveszítette optimista magabiztosságát, kérdései és felvetései azonban meghatározóan jelen maradtak, a másik oldalon pedig a vallás olyan mértékű presztízsveszteséget szenvedett, amely alapján különösen is pesszimista képekben volt megrajzolható jövője. Ennek előrejelzéseit követhetjük nyomon a pozitivista értékelésekben, Max Weber vallásszociológiai nézeteiben, vagy Dietrich Bonhoeffer munkáiban. A jóslatok azonban nem váltak be, sőt ellenkező irányú tendenciák érvényesültek, amely tömören kifejezve a valóságok pluralitását hívták életre. A magyarországi helyzet ebbe a folyamatba kapcsolódott be a rendszerváltás utáni időszakban, és számos esetben prioritásai nem megfelelően kerületek meghatározásra ebben a kiélezett helyzetben, így teológiai munkájában és gyakorlati életében nem az egyház lényegének megfelelő orientáltságban hozta meg döntéseit. Tulajdonképpen saját rendszerváltás előtti zsákutcás ekkléziológiájának a fogságában ragadt, amelyben teológiájának alapjait a világban kereste, nem pedig Isten igéjében. Ez a meghatározottság pedig ellentétes volt a küldetéssel, amelyet az egyháznak az egyház klasszikus modelljei szerint elsődlegesen kellett volna betöltenie, mint cselekvő szubjektum, amelyben mint a) *societas perfecta* képes meghaladni a világot; b) mint *communio mystica* kapcsolódik az Isten Országához; c) mint *sákramentumi közösség* teszi nyilvánvalóvá Isten kegyelmét és d) mint *profétai küldött* hirdeti az Isten igéjét. Alapvetően az egyház nem tudta saját hangját a politikai kiegyezések hangjától megkülönböztetni (ami egyébként az egész rendszerváltásra jellemző hangulat volt és főként

külső események, nem pedig a belső meggyőződés diktálta meghatározóan a változás szükségességét), és így óhatatlanul is kiszolgáltatottá vált a mindenkori politika érdekeitől.

Ez jól nyomon követhető azokban a modellekben, amely az egyház és az állam kapcsolatának alakulást jelentette. 1990 és 1994 között a *rehabilitációs modell* volt a meghatározó, amelyben az egyház hatékony segítséget kapott a kormányzattól sorainak rendezésére. Ezt követte a *megszorítás modellje* 1994 és 1998 között, amikor a régi rendszer, régi hívei a jól bevált módszereknek megfelelően igyekeztek ellehetetleníteni az egyház életét. Majd következett az *együttműködés modellje* az 1998 és 2002-es években, amikor az egyház társadalomban végzett szolgálatának a fontossága került meghatározásra.¹⁸ Az egyház nem ismerte fel annak szükségességét, hogy az állammal kapcsolatos teológiai meghatározását nem a mindenkori végrehajtó hatalomnak, a kormányzat adta lehetőségeinek az összefüggéseiben kell megtenni, hanem attól függetlenül. Továbbá azt a tényt sem realizálta kellőképpen, hogy az egyház tagjai és az állam polgárai egyaránt a kommunista diktatúra ideológiai áldozatai, és így materiális javak függésének kiszolgáltatva könnyen manipulálhatók. Sőt, olyan különösen is veszélyes kettős helyzet alakulhat ki, amikor az egyház tagjai az állam polgáraként politikai meghatározottsággal is rendelkeznek, nem egyszer olyan kettős identitást hordozva így, amelyben a politikai és egyházi önazonosság kibékíthetetlen ellenfélként kerül egymással szembe.¹⁹

Az egyház magára találásának másik akadálya abban volt, hogy az egyház nem vállalta fel küldetéséhez hűen a bűneivel való szembesülést sem kollektív, sem pedig az egyéni felelősség területein. Voltak erre próbálkozások, akár a fundamentális evangéliumi irányultságokra gondolunk, akár a Református Megújulási Mozgalomra, akár a különböző egyéni törekvésekre. Ezek a kezdeményezések azonban nem találtak visszhangra. Ha áttekintjük a rendszerváltás utáni első évtizedet, a lelkipásztori társadalom sokkal inkább a politikai szerepvállalásban látta az egyház lehetőségeinek az útját, olyan illúziókat kergetve ezzel, amely a spontán döntések sorát jelentette világos teológiai program nélkül. A túlélésre játszó egyház taktikájaként írható le leginkább ez az időszak, amelyben a környezetnek való kiszolgáltatottság sok tekintetben gúzsba kötötte az egyházi létet, még azokat a kezdeményezéseket is, amelyek

18 FAZAKAS: *A Magyarországi Református Egyház politikai szerepvállalása*, 59–65; BOGÁRDI SZABÓ: *Az Állam és egyház kapcsolatának lehetséges modelljei*, 200–206.

19 ROMSICS–PROHÁSZKA: *Volt egyszer egy rendszerváltás*; RIPP: *Rendszerváltás Magyarországon*; TÖKÉCZKI: *Az elmúlt tíz év a politika mérlegén*; O'NEIL: *Revolution from Within*.

az egyházi megújulást vették célba. Az új kihívások pedig óhatatlanul is megkövetelték volna azt a radikalizmust, amely nem a szélsőségek mentén, hanem az Igére építve határozzák meg az egyház küldetését a világban. Ezeket a kihívásokat röviden az alábbi témakörök szerint határozhatjuk meg. 1) A posztmodern kihívásai a teológia számára, 2) vallásos közömbösség, 3) a vallás archaikus formáinak visszatérése, 4) a szent fogalmának torzulásai.

Végezetül elmondhatjuk, hogy a rendszerváltás utáni új helyzetben a Magyarországi Református Egyház nem volt képes áthidalni azt az ekkleziológiai szakadékot, amelyben megfelelőképpen állíthatta volna középpontba az egyház krisztológiai alapjait, megteremtve így orientációjának új perspektíváit a jelenre és a jövőre nézve. Ennek megfelelően egy olyan új fejezetként értékelhetjük a kialakult rendszerváltás utáni helyzetet, amelyben a donatista tényezők különösen is relevánssá tehetők.

6. *Una sancta catholica et apostolica – Ecclesia sine macula et ruga*

Ebben a fejezetben tárgyaljuk, hogy a donatista tényezők hogyan segíthetnek megérteni a Magyarországi Református Egyház ekkleziológiai kihívásait az 1989-es időszak után. Ebben a részben elsősorban annak a rendszeres-teológiai feladatnak kívánunk megfelelni, ahol az egyháztani, történeti és rendszeres-teológiai elemeket párhuzamosan szemléljük és értékeljük az egyház *egységének, szentségének és a nemzeti identitás összefüggéseinek* a meghatározottságában.

A tanulmány következtetései az előbb felvázolt fejezetek eredményeire nézve röviden az alábbiak szerint összegezhető. A *donatista tényezők* szerepe az 1989/90-es fordulatot követően alapvetően három fő területen segíthet megérteni a Magyarországi Református Egyház ekkleziológiai helyzetét és kihívásait: a) Az egyház *önértelmezésében*, amely nem hagyhatja figyelmen kívül egzisztenciális valóságának lényegi meghatározottságát, az Úr Jézus Krisztust. Ennek során az egyház empirikus valósága nem korlátozódik csupán a környezet lehetőségeire és elvárásaira. b) Konkrét történeti helyzetben, ahol konkrét hitvallási szituáció jöhet létre, amelyben az egyháznak számot kell adni Uráról. c) Az egyházi konszenzusra nézve, az evangélium központi üzenetének meghatározásában.

a) A Magyarországi Református Egyház helyzetének az összefüggésében megállapíthatjuk, *hogy a Magyarországi Református Egyház egysége* kihívásként áll előttünk abban a tekintetben, hogyan értelmezzük és őrizzük meg

az egységet. A kommunizmus éveiben jelenlevő ekkleziológiai deformitás nem tűnt el nyomtalanul a rendszer bukása után, amely a református egyház elvi és gyakorlati orientációjának tévedéseit hívta életre. Következtetésünk szerint a *sokféleségben érvényesülő egység* az, amely képes lehet az egyház lényegének megfelelő perspektívát adni, az *ecclesia sine macula et ruga* feszültségében, amely az egyházi létben olyan egzisztenciális meghatározottságként áll előttünk, amely egyszerre figyelmeztet arra, hogy az egyház több mint pusztá ideológia vagy az ideológiáknak kiszolgáltatót élet. Az egyházi lét Isten ígését követő magatartássá kell, hogy váljon elvi és gyakorlati értelemben is. Olyan ekkleziológiai felelősséget kell magunkénak vallani, amely a különbségek ellenére is az egység munkálásban érdekelt a helyi gyülekezetektől elkezdve a nemzeti egyházon át az egyetemes egyházig. Éppen ezért kell világosan megfogalmaznunk, hogy a donatista tényezők meghatározottsága nem redukálható pusztán arra a *casus bellire*, amely a kollaboráció körüli vitás helyzetet jelentette. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagyható lenne ez a kérdés, azonban a megválaszolás egészen más alapokra kerül, amennyiben az egyház tisztázza lényegének alapvető meghatározottságait.

Az egység kérdésénél a donatista tényezőkre tekintettel azt is ki kell emelnünk, hogy a megváltozott körülményekben nagyon csekély mértékben volt jelen az a közösségtudat és szolidaritás, amely meghatározó kell hogy legyen az Isten népének közössége számára. Ehhez mindenképpen elsődlegesen magával Istennel kell párbeszédbe helyezkedni, amelyben az egyház a hitvallás hangján tárja fel valós helyzetét és elkötelezettségének szándékát Isten előtt, amely merőben új státuszt jelenthet a mindenkori környezete számára. A donatista tényezők megjelenése ezzel az aspektussal összefüggésben nagyon csekélynek mondható a rendszerváltás utáni időszakban, amelyet így semmilyen egyházi egyetértés (*consensus ecclesiae*) nem jellemezhetett.

b) Az egyház *szentsége* a gyülekezet istentiszteletében, sákramentumi gyakorlatában, liturgiájában, a gyülekezet életében juttathatók leginkább kifejezésre, hiszen itt kapcsolódhat legközvetlenebbül szentségének forrásához, a Szentháromság egy Istenhez. A jelent részben meghatározó negatív ekkleziológiai modellek alapjaiban állítják próbák elé a Magyarországi Református Egyházat a szentség kérdésénél, ahol az Isten kegyelmének elsőbbsége háttérbe szorul az emberi igazság és igazságszolgáltatással szemben, és a megbékélés teológiájának félreértéseit eredményezheti.

Ezt tapasztalhattuk meg például az 1989 utáni időkben, amikor az egyház nem találta meg a megfelelő kiutat a múltbéli egyházi kollaboráció jelent meghatározó feszültségeiből. Az egyházfegyelem és egyháztagság akkut problé-

mái is hasonlóképpen az egyház szentségének elvi és gyakorlati félreértésére vezethetők vissza. A *folt és ránc nélküli egyház* képe az egyház tisztaságával és tökéletességének témaköreivel összefüggésben kifejezetten is előtérbe kerülnek mint az egyház ismertetőjelének a kérdése. Az egyház könnyen eshet abba a csapdahelyzetbe, mint ami a donatista ekkleziológiában is jelen volt. Nevezetesen hogy fokozatosan előtérbe kerül egyre magasabb fokra állítva az egyház tagjaival szemben elvárt tökéletességet, aminek a végén az öndicsőítés hamis képei egyházi egoizmushoz vezetnek, amit másként kifejezve nevezhetünk egyházi szakralizációnak is. Ebben a helyzetben az egyház teljesen elfordul a világtól, csak belső világa lesz számára meghatározó, így a reális valóság értékelése komoly hiányokban szenvedhet, megfélemlítve a világban betöltendő küldetéséről.

Másrésről ugyanakkor valós veszélyként fenyeget az ellenpólusban jelentkező szélsőség az *egyház szekularizációja*, amelyben az egyház elhiti magával, hogy elsődlegesen a világ igényeihez szabva kell Isten üzenetét hirdetni. Így az egyház nem az evangélium belső *dynamizától* lesz meghatározott, hanem azoktól a kapcsolódási pontoktól, amelyet a kontextus tesz lehetővé számára. A donatista tényezők megjelenése nem csak a lehetséges szélsőségek mentén realizálhatók, hanem abban az összefüggésben is, ami az *időszerűség* mérsékelt példájában állt előttünk a donatista mozgalom történetében, és aminek köszönhetően a mozgalom túlélte a katolikus keresztyéniséget Északnyugat-Afrikában egészen a 7. századig. Az egyház szentségének kérdését alapvetően abban a teológiai megközelítésben kell vizsgálnunk, amelyre a donatista Tyconus hívja fel a figyelmet. Hogyan lehet a szentség meghatározása, mint az igaz egyház jele, kiterjeszhető az egyház minden tagjára? Vajon nem válik-e túl sebezhetővé az egyház szentségének kérdése az egyház egységének meghatározása után? Az egyháznak olyan meghatározottságával találkozunk itt, amely alapvetően megkülönbözteti azt más, esetleg hasonló törekvésű szervezetektől, amelyek nem hívják magukat egyháznak. Mi alapján vallhatja magáénak ezt a megkülönböztetést? Mert amennyiben nem veszi ezt komolyan, akkor saját hitvallásával kerül szembe. Egyfelől nyilvánvaló, hogy az egyház nem azért szent, mert annak tagjai a tökéletességnek olyan fokon állnának, ami alapján szentnek nevezhetnénk őket. Szentségének egyetlen oka Istenben magában van, az ő kiválasztó kegyelmében. Ezért az igaz egyház ismertetőjele elválaszthatatlanul kapcsolódik a Szentlélekbe vetett hithez és magához Jézus Krisztushoz, akin keresztyén az egyház szentsége csak a megbocsátás üzenetét hordozhatja. A *keresztyén üzenet megújítása*, mint a donatista tényezők egyike, különösen is hangsú-

lyos szerepet kell, hogy kapjon. A rendszerváltás utáni idők törekvésiben ez a szempont aligha talált valós visszhangra az egyházon belül.

c) A *nemzeti identitás* a posztmodern kor identitás krízisének összefüggéseiben részben a mindenre való nyitottságban, részben az önértelmezések (nemzeti) felerősödésében realizálódik. Nagy kihívást jelent éppen ezért az, hogy a református egyház hogyan találja meg azt az egyensúlyi állapotot, amelyben a nemzet iránt érzett felelősségének úgy képes hangot adni, hogy elkerülje a szélsőségeket. Mindeközben pedig azzal is számolnia kell, hogy a kommunizmus örökségeként egy nemzeti öntudatában (is) teljesen szétzilált társadalmat hagyott maga után. Az előbb elmondottak összefüggésében csak úgy kaphat megfelelően szerepet a nemzeti identitás megőrzése és ápolása, amennyiben azt az egyház lényegi meghatározottsága, Krisztus identitása relativizálja.

Ezeknek a röviden bemutatott kihívásoknak az összefüggéseiben analógiát találhatunk a Magyarországi Református Egyház 1989 utáni ekkleziológiája és a donatista mozgalom létrejöttét kiváltó ekkleziológiai okok között. A tanulmányban arra a következtetésre jutunk, hogy a donatista tényezők megjelenése bizonyos fokig tetten érhető a Magyarországi Református Egyház 1989/90-es éveitől, és várhatóan fokozódni is fog. Ennek tudatosítása megóvhat a donatista identitás szélsőségeitől. Következésképpen nem számolni a donatista tényezőkkel komoly ekkleziológiai problémához vezethet, amelynek felismerése egyházi életünkben még nem realizálódott megfelelőképpen.

Irodalom:

- BARCZA, J. – DIENES, D. (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház története. 1918–1990*, Sárospatak [k. n.], 1999.
- BARNS, T. D.: *The Beginnings of Donatism*, in: *Journal of Theological Studies* NS 26 (1975), 13–22.
- BARTHA, T. – MAKKAJ, L. (szerk.): *Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történelméből. 1867–1978* (Studia et acta ecclesiastica 5), Budapest, A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1983.
- BOGÁRDI SZABÓ, I.: *A belső vérzés hosszú időszaka – A „szolgálat theológiája mint a Magyarországi Református Egyház nyomorúságának tükröződése*, in: *Confessio* 14/1 (1990), 111–119.

- BOGÁRDI SZABÓ, I.: *Egyházvezetés és teológia a magyarországi református egyházban 1948–1989 között*, Debrecen, Magyar Protestáns Közművelődési Egyesület, 1995.
- BOGÁRDI SZABÓ, I.: *Az Állam és egyház kapcsolatának lehetséges modelljei*, in: *Protestáns Szemle* 10 (2001), 200–206.
- BROWN, P.: *Augustine of Hippo: a Biography*, Berkley – Los Angeles, University of California Press, 1967.
- BROWN, P.: *The world of Late Antiquity A. D. 150–750*, London, Harcourt Brace Jovanovich INC., 1971.
- BROWN, P.: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London, Faber and Faber, 1972.
- COLIJN, J.: *Kicsoda ellenünk? Törésvonalak a második világháború utáni magyar református egyház- és teológiatörténetben*, Kiskunfélegyháza, KEPE, 1992.
- DIESNER, H.-J.: *Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1964.
- DROGE, A. J. – TABOR, J. D.: *A Noble Death, Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, Harper, 1992.
- ENO, R. B.: *Some Nuances in the Ecclesiology of the Donatists*, in: *Studia Patristica* 14 (1976), 417–421.
- ENO, R. B.: *The Significance of the List of Roman Bishops in the Anti-Donatist polemic*, in: *Vigiliae Christianae* 47 (1993), 158–169.
- EVANS, R. F.: *One and Holy: The Church in Latin Patristic Thought*, London, SPCK, 1972.
- FAZAKAS, S.: *Új egyház felé. A második világháború utáni református egyházi megújulás teológiai konzekvenciái* (Dissertationes Theologicae 4), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2000.
- FAZAKAS, S.: *A Magyarországi Református Egyház politikai szerepvállalása az elmúlt tíz évben*, in: *Református Egyház* 54 (2002), 59–65.
- FODORNÉ NAGY, S.: *Történelmi lecke*, Budapest – Nagykovács [k. n.], 2006.
- FORTIN, E. L.: *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*, in: Russel, P. R. (ed.): *Saint Augustine and The Augustinian Tradition* (The Augustine Lecture Series – Augustiniani Institute), Villanova, Villanova University, 1972, 58.
- FREND, W. H. C.: *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- GEORGE, W.: *Radical Reformation* (Sixteen Century Essays and Studies 15), Kirksville, MO, 1992.

- HERMANOWICZ, E.: *Catholic Bishops and Appeals to the Imperial Court. A Legal Study of the Calama Riots in 408*, in: *Journal of Early Christian Studies* 12/4 (2004), 481–521.
- KAUFMAN, P. I.: *Augustine, Evil, and Donatism. Sin and Sanctity Before the Pelagian Controversy*, in: *Journal of Theological Studies* 51 (1990), 115–126.
- KISZELY, G.: *ÁVH – egy terroriszervezet története*, Budapest, Korona, 2000.
- KÖPECZI BÓCZ, E.: *Az Állami Egyházügyi Hivatal tevékenysége*, Budapest, Akadémia Kiadó, 2004.
- LADÁNYI, S.: *Adalékok a Magyarországi Református Egyházban az 1956–1957-es esztendőben történetekhez. Dokumentumok a Református Megújulási Mozgalom és az Országos Intézőbizottság, valamint a megtorlások történetéből*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2006.
- LADÁNYI, S. – KERESZTES, D. – HAMARKAY, E. (szerk.): *Válogatott kövek a református egyház és az állam kapcsolatának medréből*, Erdőkertes, Exodus, 2006.
- LAMIRANDE, E.: *Church, State and Toleration*, Villanova, Villanova University, 1972.
- MARKUS, R. A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- MONCEAUX, P.: *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne. VII: Saint Augustin et le Donatisme*, Paris, Leroux, 1923.
- O’NEIL, P.: *Revolution from Within: The Hungarian Socialist Workers’ Party and the Collapse of Communism*, Cheltenham, Edward Elgar, 1998.
- RIPP, Z.: *Rendszerváltás Magyarországon 1987–1990*, Budapest, Napvilág Kiadó, 2006.
- ROMSICS, I. – PROHÁSZKA, I.: *Volt egyszer egy rendszerváltás*, Budapest, Rubicon-Ház BT, 2003.
- SCALISE, C. J.: *Exegetical Warrants for Religious Persecution: Augustine vs. the Donatists*, in: *Review and Expositor* 93 (1996), 497–506.
- TENGSTRÖM, E.: *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung (Acta Universitatis Gothoburgensis)*, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göteborg, 1964.
- TILLEY, M. A.: *Dilatory Donatists or Procrastinating Catholics. The Trial at the Conference of Carthage*, in: *Church History* 60/1 (1991), 7–19.
- TILLEY, M. A.: *Donatists’ Martyr Stories*, Liverpool, University of Liverpool, 1996.
- TILLEY, M. A.: *The Bible in the Christian North Africa. The Donatist World*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

- TILLEY, M. A.: *Sustaining Donatist Self-Identity: From the Church of Martyrs to the Collecta of the Desert*, in: *Journal of Early Christian Studies* 15/1 (1997 and 2007), 21–35.
- TILLEY, M. A.: *Theologies of Penance during the Donatist Controversy*, in: *Studia Patristica* 35 (2001), 330–337.
- TŐKÉCZKI, L.: *Az elmúlt tíz év a politika mérlegén*, in: *Théma. Theológiai Élet Ma – Protestáns Tanulmányi Kör* 2000/4, 27–35.
- WRIGHT, D.: *The Donatists in the sixteenth century*, in: Leif, G. – Schindler, A. – Wriedt, M. (ed.): *Auctoritas Patrum. Vol II: New Contribution on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Centuries*, Mainz, Verlag Philip on Zabern, 1998, 281–293.

Juhász Tamás:

LÉLEKJELENLÉT A REFORMÁTUS EGYHÁZBAN
A REFORMÁTUS TEOLÓGIA VISZONYLAGOSAN ÖNÁLLÓ
PNEUMATOLÓGIÁJA

Istenről mint Szent Lélekről más történelmi egyházak hívőivel egyet vallanak és tanítanak a reformátusok is, de három ponton eltérő hangsúlyt kap ez a tanítás.

Az első az a bibliai eredetű, de a Kr. u. 4. században kifejtett hitvallás, amely szerint a Szent Lélek maga Isten, vagy ahogy a 381-es konstantinápolyi hitvallás fogalmazott: „az Atyával és a Fiúval együtt imádandó és együtt dicsőítendő”. Ő a Szent Hármasegység harmadik „személye”. Ezzel kapcsolatosan felmerülhet az a kérdés, hogyan értik a keresztyének Isten egységének, egyetlenségének fenntartása mellett a „hármasságot”, hogy az ne sértse a bibliai (és a zsidósággal együtt vallott) monoteizmus elvét.

A másik hangsúly a Szent Lélek önállóságát emeli ki. A reformátusok tagadják Isten Szent Lelkének merev intézményi keretekhez való kapcsolódását. A különböző egyházak, amikor saját és sajátos intézményi formák (kanonizált zsinatok, szentség-közvetítő egyházi tisztségek, kultikus rítusok, elsősorban a sákramentumok stb.) partjai közé „kanalizálják” a Szent Lelket, meg nem engedhető módon szűkíti a Lélek „mozgásterét”. Nem tagadható, hogy ez a kísértés minden egyházra nézve fennáll, de a reformátusok szerint leginkább a görögkeleti és a római katolikus egyházat fenyegeti. Ezzel szemben áll a Szent Lélek szabad, szuverén működése, mert „*a szél fú, ahová akar*” (Jn 3,8) és „*ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság*” (2Kor 3,17).

A harmadik: A reformátusok szerint a Szent Lélek önállósága, szabadsága ugyanakkor nem vezethet Isten Szent Lelkének szubjektív kisajátításához sem, amelyet minden túlzóan rajongó (pümkösdista és spiritualista) irányzat vagy megtett, vagy amelyre hajlik. A Szent Lélekről írt legtöbb 20. századi református szakkönyv kiemeli azt a körülményt, hogy a Szent Lélek ilyen szubjektív kisajátítása – mivel koronként vissza-visszatérő jelenség – az egy-

házi tanítás és az egyházi igehirdetés „Lélek-telensége”, „lelki” megszegényedése miatt történhetett. Az egyház történetét ugyanis végigkísérik a második századi donatizmustól a középkori eretnekmozgalmakon, majd a reformáció korabeli anabaptistákon át az újkori és mai spirituális-karizmatikus és pünkösdlő mozgalmakig azok a törekvések, amelyek a Szent Lélek erejének és munkájának azt a közvetlenségét keresték, amelyről az Újszövetség az első Pünkösöd és az apostoli gyülekezet korából tanúskodik. Ezzel szemben a református egyházak azt tanítják, hogy a Lélek működése ugyanúgy nem szűkíthető a keresztyén hit szubjektív körletére, mint a nagyobb történelmi egyházak intézményes keretei közé.

A második és a harmadik sajátos tanjellemzőt úgy szokták nevezni, hogy a Szent Lélek relatív önállóságának gondolata. Ezt a 20. században elsősorban holland református teológusok dolgozták ki, egyrészt Kálvin Institutiojának új értelmezése, másrészt az idevágó újabb újszövetségi szakirodalom elemzései alapján (Oepke Noordmans 1871–1956, Arnold Albert van Ruler 1908–1970, Hendrik Berkhof 1905–1988, Abraham van de Beek 1946*). A Szent Lélek szabad, szuverén működését csak akkor nem kíséri sem az intézményesülés, sem a spiritualizmus veszélye, ha komolyan veszi a teológiai kutatás a Szent Lélek isteni személy mivoltát. Ezt az általunk ismert szakkönyvek közül a leghatározottabban Tavaszy Sándor (1888–1951) hangsúlyozta. Ezért érdemes a kérdést az ő dogmatikai vázlata nyomán követni.

1. A Szent Lélek Isten személye

Feltűnő jelenség a protestáns dogmatikai irodalomban az a tény, hogy az idevágó művek a Szent Lélekről szóló tant ritkán tárgyalják önállóan, hanem legtöbbször más tanítások részeként vagy éppen függelékeként. Még a *Második Helvét Hitvallás* sem szentel külön fejezetet a Szent Lélek kérdésének.

Ennek a módszertani körülménynek történelmi oka van. Tekintettel arra, hogy a reformáció kora óta szakadatlanul kísérik a protestantizmust a különféle spiritualista-rajongó mozgalmak, amelyek egyéni önkényből származó tanításaikat a Szent Lélek szubjektív ihletésére vezetik vissza, a református dogmatikák tanácsosabbnak tartják a Szent Lélekről szóló tant a Szentháromság Istenről szóló tan keretében tárgyalni. Így akarják útját vágni a szubjektív önkénynek, amely azonnal lehetetlenné válik, amint a Szent Lélek Isten személyét a Szentháromság Isten személyeinek egységében látatják.

Egyöntetű a jelzett szakirodalom fényében az, hogy a Szent Lélek Isten művét, tehát az egyházról, a kegyelmi eszközökről, a bűnbocsánatról, a feltámadásról és az örök életről szóló tant nemcsak nem lehet a Szent Lélek Isten személyétől elszakítani. A személy és műve együvé tartoznak.

A Szent Lélekről szóló tan önálló tárgyalását, mint említettük, a református keresztyénség és teológiájának sajátossága is megköveteli. Kálvin teológiáját, s az abból építkező református keresztyén teológiát minden időben a Szent Lélek teológiájának nevezték, azzal a meggondolással, hogy itt minden tanításnak csak annyiban van értelme és érvénye, amennyiben a Szent Lélek belső titkos bizonyágtételén nyugszik.

Amikor pedig a liberális teológia azt tanítja, hogy a Szent Lélek azonos „az egyes ember közvetlen vallásos produktivitásával” (Ernst Troeltsch 1865–1923), ezzel a mai keresztyén ember és a mai igehirdetés nem tudatos, lappangó teológiai gondolkozásának ad kifejezést. A mai ember és a mai igehirdető, általános humanista szempontok alatt, a Szent Lélek isteni személyét nagy előszeretettel azonosítja a szubjektív ihletettség és megvilágosodottság körébe eső pszichózisokkal, és ezzel valami egészen elmosódó immanens emberi tényezővé teszi. A Szent Lélek pedig nem gyűjtőneve az emberi szellem nemes lelki erőinek, és nem azonosítható semmiféle kultúraképző szellemiséggel, semmiféle élménnyel vagy erkölcsi és művészi lelkesültséggel.

A Szent Lélek a „Szentháromság egy örök igaz Isten harmadik személye”, ezért nem pusztá „lélek”, vagy „szellem”, hanem Szent Lélek Isten. És valóban, a keresztyén igehirdetés és a bibliai bizonyágtétel a Szent Lelket következetesen örök isteni személynek vallotta, aki szuverén isteni hatalommal jelent meg az első Pünkösöd alkalmával és jelenik meg azóta is az egyház és a világ életében.

A református teológia ragaszkodik a „hárm-as-egy” (trinitárius) Istenről szóló ógyházi dogmához, a nicea-konstantinápolyi hitvalláshoz és Athanasius hitvallásához. Ezek a hitvallások, a bennük megjelent, s a hozzájuk kapcsolódó, évszázados tan-vitában még tovább bonyolított spekulatív és filozófiai terminológia dacára igazából adekvát módon fejezik ki az Istenről szóló bibliai (mind ószövetségi, mind újszövetségi) tanítást: Isten egyetlen valóság (egyetlen „lény”: görögül *úszia*, latinul *essentia*), aki a bibliai kinyilatkoztatás rendjén önmagát önmagában megkülönböztette. Ez a megkülönböztetés, a bibliai eredetű, gyakran használt istennevekkel kifejezve: Atya, Fiú és Szent Lélek. Ők az egy Isten három különböző „arca”, vagy funkciója (görögül *proszópon*, latinul *persona*), vagy, ahogy a félreérthető „személy” szót később helyettesítették: három *hüposztázisz* (*substantia*, *subsistentia*),

azaz létmód vagy lét-nyilvánulási mód az egy istenségen belül. Vagy, ahogy Karl Barth fogalmazott: az egy Isten háromszoros „reduplikációja”.

A bibliai Isten-hit alapvető formulája: „*Halld, Izrael: az Úr, a mi Istenünk, egy(etlen) Úr!*” (5Móz 6,4). Istennek ez az egysége vagy egyetlensége nem számtanilag értendő, hanem annak szubjektív megvállásaként, hogy Isten az igazi, az összehasonlíthatatlan Isten. Erről az egy Istenről az Ószövetség többször beszél többes számban (1Móz 1,26; Zsolt 82 stb.), mintegy jelezve, hogy Isten önmagában gazdag, „plurális” és dinamikus valóság. A szent Hármasegység vagy a Szentháromság tana – még ha a szóhasználat szintjén tovább gazdagította (vagy bonyolította?) is ezt a hitvallást – alapjában véve ennek az ószövetségi Isten-hitnek a továbbgondolása. Tavasz Sándor megfogalmazásában: „az egyház a Szentháromság-tant nem kitalálta, hanem a Szentírás tanúságtételében megtalálta”.

2. A Szent Lélek „származása”

Az ókori és középkori teológiai vitákban jelentős helyet kapott Isten „személyeinek” kapcsolata. Rangkülönbség nyilván nincs közöttük, de valamilyen sorrendet állítani kellett. Ezért előbb azt mondták ki, hogy a Fiú az Atyától (titkos, kimondhatatlan módon) „született”, majd később hozzátették: a Szent Lélek az Atyától „származik”. Még később, és csak Nyugaton, a latin nyelvű keresztyénség hitvallásában ez utóbbi tételt így egészítették ki: a Szent Lélek az Atyától és a Fiútól (latinul: *filioque*) származik. Ez a betoldás több évszázados vitát eredményezett Nyugat és Kelet között, s végül az 1054-es egyházszakadás ürügyéül is szolgált. S bár a *filioque*-vitát mind a szabadelvű teológia, mind az ökumenikus korszak gondolkodása túlzásnak, feleslegesnek ítélte, a reformátusok jelentős része ragaszkodik a formulához, mert ezzel az Isten létmódjai közötti kapcsolat kiegyensúlyozottá válik.

Ez az egyensúly azért fontos, mert a *filioque*-vita valójában két eltérő istenszemléletet tükröz. A keleti – *filioque* nélküli – hitvallás védi az Atya „egyeduralmát” (monarchia), amely az egységen belüli isteni gazdagságot és a belső dinamizmust állítja. Vele szemben a nyugati hitvallás – a *filioque* betoldással – a megkülönböztetett isteni létmódok saját funkcióira, saját nyilvánulásaira tesz hangsúlyt. A nyugatiak ugyanakkor az Istenben lévő egységet azzal vélik biztosítani, hogy hangsúlyozzák az isteni személyek egyenlő lényegét, és a köztük lévő kölcsönös „kommunikációt”.

Kelet és Nyugat ilyen értelmű különbségét röviden úgy jellemezhetjük, hogy Keleten teológiai szentháromságtant, Nyugaton ökonómiai szenthá-

romságtant fogalmaztak meg. (Az ökonómia itt kétezer éves keresztyén vallási szakkifejezés, és Isten világtervét, a választottak üdvösségére néző „üdvháztartását” jelöli.)

Az említett hangsúlykülönbség nem tagadható, de csak akkor érthető, miként támadhatott belőle egyházszakadás, ha az eddigiekhez hozzátesszük: a *filioque* megléte, illetve a *filioque* hiánya nemcsak eltérő istenszemléletet, hanem eltérő etikai, társadalmi és politikai szemléletet is tükröz.

Az eltérő etika abban áll, hogy a *Logosz* (a Fiú Isten) és a *Pneuma* (a Szent Lélek Isten) közötti közvetlen és kölcsönös kapcsolat nélkül az egyház vagy logikátlan spiritualizmusba, vagy lélektelen intellektualizmusba téved. A *filioque* vallástétellel mindkét veszély elkerülhető, mert így az Ige (a Fiú) és a Szent Lélek kölcsönhatásban vannak, és mintegy „egmás körmére tudnak nézni”.

Ennek a kölcsönhatásnak további következménye, hogy a nyugati teológiai gondolkodásban erőteljesebben kidomborított Krisztus-tan és immanens váltságtan erőteljesebb szociáletikát eredményezett, míg Keleten a Krisztustól független Lélek munkája a váltság transzcendens vetületére, az evilági aszkézisre fordítja a figyelmet. A társadalmi és politikai ethosz pedig az egyház hatásköréből átkerül a világi hatalom (a császár) joghatósága alá.

3. Tanúságtevő Lélek

A Szent Lélek isteni személy, kölcsönhatásban a Hármasegy Isten más nyilvánulásaival. De mi ennek a garanciája?

A református egyházak is a Szentírásban keresték és vélték megtalálni a Szent Lélek személyes közlésének és jelenlétének kezességét. De Kálvin felismerte, hogy a Szentírás nem lehet pusztán kiszolgáltató (közvetítő) eszköze a Szent Léleknek – mint amely szerepet a lutheránus hitvallás tulajdonít neki, vagy amelyet a római egyházban a püspöki hivatalhoz kötött Szent-Lélek-felfogás tükröz. Ezért fogalmazta meg Kálvin a Szent Lélek belső bizonyágtételéről (*testimonium Spiritus Sancti internum*) szóló tanítást: Isten mint Szent Lélek csodálatos módon hatalmába keríti azt, aki a Szentírást olvassa vagy prédikálja, s ez a hatás ugyanolyan ihletés (*inspiratio*), mint amelyet Isten a szentírókra gyakorolt.

A református egyházak hitvallási irataiban nyomatékosan hangzik ez a kálvini tanítás. Mivel a hit hallásból van (Róm 10,17), a hallást pedig megelőzi a „Hang”, amely szólít, a hívő ember nem csak spirituálisan igényli, hogy amit hall, sziklaszilárd alapot nyújtson hitéhez, hanem egzisztenciális kér-

dése is, mert egyéni és közösségi életét, terveit, jövőjét teszi rá. A Szentírást mint hit-forrást újból felfedezte ugyan a humanizmus és a reformáció, de a Szent Lélek belső tanúságtétele nélkül a leghívebb bibliafordítás, a legtisztábban megfogalmazott tanítás, a legáthatóbb prédikáció sem képes fundamentumot biztosítani a hitnek. Éppen ezért a reformátusok a többi protestáns egyháznál egy lépéssel tovább mentek a bibliaértelmezésben: nemcsak a Biblia, de az azt értelmező és hirdető prédikáció is Isten igéje (*Második Helvét Hitvallás*, I.).

4. Hitébresztő Lélek

Az, hogy valaki hívő vagy hitetlen, nem csak a körülmények hatása. Ahogy a hitetlen hitetlenségének nem kielégítő indoka a tagadás és a racionalizmus, ugyanúgy a hívő sem tudja indokolni, hogy miért hisz. A hit nem személyiségfüggő képesség, a hit: titok. Jézus azt mondta: „*Senki sem jöhet énhozzám, hanemha az Atya vonja azt*” (Jn 6,44, vö. 6,65). A hit tehát felelet, de a megszólítotttság ténye, az, hogy a hívás Istentől, azaz Krisztustól jön, s erre mi hittel válaszolunk – ez nem akarás vagy nem akarás kérdése, ez a Szent Lélektől van.

Ezzel a bibliai gyökerű hitszemlélettel a reformáció eltért a középkori felfogástól. A középkori római egyházban ha valakit megkereszteltek, és nem volt a halálos bűn állapotában, az már az egyházhoz tartozó hívő ember volt. A reformátusok (és a többi protestánsok) elvetették ezt a túlzóan formális kritériumot. Az üdvözítő hit meglétére a személyes életből, a megszentelt élet gyümölcseiből lehet (vissza)következtetni. A hitet a személyesen megtapasztalt közösség Jézus Krisztussal, illetve az ebben az élményben „újjaszületett” ember tevékeny, önfeláldozó munkája verifikálja.

A hitnek ezt a szubjektív ellenőrizhetőségét a hit szillogizmusának is nevezik, amivel óvatosan kell bánni. Ugyanis a Szent Lélek ajándéka lehet az a felfedezés, ha valaki saját magára nézve a hit meglétére következtet. De a szillogizmus a Szent Lélek elleni és a közösség elleni bűnné válik, ha másokban, másokat minősítve állapítanánk meg a hit meglétét vagy hiányát. Farizeusi törvényeskedés, meg nem engedett ítélkezés vagy klikkesedés következhet belőle.

Az ujjal mutogatás vagy a felületes ítélkezés helyett a Szent Lélek adta hit másokban való felfedezése csak alázattal történhet. „Megfigyelhető, hogy azok, akik őszintén hisznek, egy kissé bicegnek, mint Jákob pátriárka, az angyalal történt viaskodás után (1Móz 32). Mert azok, akik már meghar-

colták Istennel a maguk harcát, egy kissé már meghaltak.” (Dorothee Sölle 1929–2003)

Már az Újszövetségben lépten-nyomon megfigyelhetjük, hogy Jézus pusztája megjelenésével nincs megadva a hit lehetősége. Sokan találkoztak vele, mégsem hittek benne. Péter pedig, mikor vallást tett Jézusról, ezt a feleletet kapta: „...nem test és vér jelentette ezt meg néked [vagyis: nem magadtól jöttél rá], hanem az én mennyei Atyám.” (Mt 16,17) A hit isteni eredete magyarázza a hit sajátosságát, amely lényegesen különbözik a görög gondolkozástól, vagy az annak hatása alatt álló mai gondolkozástól.

Ezt az eltérést Török István magyar Barth-tanítvány (1904–1996) a Szent Lélek ébresztette hit egzisztenciális vonásaként határozta meg. Török szerint a görög az elvont, tárgyilagos igazságot kereste, amely személytelenül igaz, változhatatlan és időtlen érvényű, olyan mint egy matematikai képlet vagy egy kétségtelen történelmi dátum. Az ilyenfajta igazságot egyszerűen tudomásul vesszük, vagy akár halomra gyűjthetjük, anélkül, hogy megmozgatna vagy belsőleg érintene minket. A hit azonban több ilyen pusztája objektív ismeretnél, életünk egészét, egységét érinti: személyiségünkben ragad meg minket. A hit-ismeret személyes jellegű: a szívbeli bizalom, a megbízhatóság és hűség, az igazi állandóság és a valódi maradandóság elemeit hordozza. Nem egyszerű tudomásulvétel, nemcsak „van”, hanem hat, történik és érvényesülni akar. Ezt úgy értsük: a hit az igazság erejével lökést ad az egész emberi életnek, és olyan irányú mozgásba lendíti azt, amely Isten igazságának megfelel.

Pascal (1623–1662) a maga filozófus módján jól érzékelte a hit és tudás különbségét: A törvényben gondolkozó „geometriai” elme nem alkalmas az egyéni, személyes valóság megragadására. Az igazi értékek a szíven keresztül válnak tudatossá, amelyekért érdemes élni. Tapasztalásuk révén nem a tudásanyagunk lesz több, hanem lángra gyúlunk tőlük, s erkölcsi tisztulás és vigasz jár nyomukban.

A hitismeretnek csak akkor van értelme, ha együtt jár az egész egzisztencia igénybevételével, a személyes önátadással, az Istenre való ráhagyatkozással. Ezért ahol hit van, az okvetlen az engedelmesség cselekedeteiben nyilvánul meg. Ilyen cselekedetek nélkül a hit önmagában halott hit (Jak 2).

5. A Szent Lélek közösségteremtő munkája

A görög gondolkozás nemcsak egyoldalú intellektualizmusában, hanem az individualizmusra való hajlandóságban is különbözik a hittől. Az egyén áll

érdeklődése homlokterében. Ezzel szemben a református tanítás klasszikus iránya a hit cselekvő értelmét hangsúlyozza, a hit egész folyamatát az üdv-történet nagy közösségébe állítja be: „*Miért hívnak téged (Krisztusról) keresztyénnek? – Azért, mert hit által Krisztusnak tagja, és így az ő felkenetésének részese vagyok avégre, hogy nevéből én is vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatként neki adjam, s a bűn és ördög ellen ez életben szabad lelkiismerettel harcoljak, és azután Ővele együtt minden teremtmény felett örökké uralkodjam.*” (Heidelbergi Káté, 32. kérdés-felelet)

A hitnek tehát csupa olyan elemei vannak, amelyek közösségben hatnak: vallástétel, hálaáldozat, szabad lelkiismerettel vívott harc és győzelem. Ezért a hit nem magános Isten-élmény, hanem közösségi hit: a keresztyén életet Isten népe körében, a gyülekezetben látja, a gyülekezetet csak ebben a világban, ezt a világot pedig csak az üdv-történeti összefüggésben. Ilyen az Isten Lelkétől lelkedzett hit tényleges beágyazottsága. Karl Barth így ír erről a Szentlélek Isten és keresztyén hit összefüggésében: „A Szentlélek az a meg-elevenítő hatalom, aki által Jézus Krisztus a bűnös embert a gyülekezetbe, tehát arra hívja el, hogy Krisztusnak tagjaként (mint keresztyén ember) benne higgyen: őt, mint éppen őérette szolgává lett Urat elismerje, megismerje és vallja”. A hit tehát „excentrikus” létezés, olyan létezés, amely Jézus Krisztusra irányul. A hit alapján Jézus Krisztus jelenvaló, élő valósága „mindenek számára objektív, reális, ontológiai valóság”, akire igent mondani szükségképeni, de ennek az igennek a kimondásában a Szentlélek felébresztő hatalma nyilvánul meg.

Így alakul ki a Szent Lélek munkája következtében egy láthatatlan közösség, amely a múltat, jelent és jövőt átöleli. Ez az igazi közösség, minden más közösség, amely ezen kívül van, csak látszat, mert egyedül csak a Szent Lélek Isten hatására jön létre igazi közösség. A testi és vérségi kapcsolatok létesíthetnek ideiglenes és átmeneti közösségeket, ezeket lehet hatalommal és tekintéllyel erősíteni és ideig-óráig fenntartani, de a legtöbb ilyen közösség nem belső, hanem külső erőtényezőkön nyugszik. Többé-kevésbé ide tartoznak az úgynevezett erkölcsi közösségek is. Általában pedig semmiféle természetesi és emberi erő és adomány nem alkalmas és nem elégséges arra, hogy valamely közösségnek belső összetartást adjon.

A Szent Lélek Isten megszentelő munkája utat nyit az emberi szívekben a tagok közötti belső kapcsolatok létesítésére. Helyesebben: a Szent Lélek maga hozza létre azt a közösséget, amelyet az ember önerejéből kitermelni nem tud. „*Bizony, bizony mondom néked – mondta Jézus Nikodémusnak –: Ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába.*”

(Jn 3,5) Az Isten országa közösségbe való bejutásnak tehát az újjászületés képezi a feltételét. Ez pedig a Szent Lélek Isten kizárólagos munkája.

A keresztyén élet nem magános, hanem közösségi élet. A Szent Lélek nem azért töltetett ki, hogy annak adományaival ki-ki a saját útján haladjon, magános elmélkedések és imádkozások között keresse a maga üdvösségét. A Szent Lélek kitöltése jelenti a kihívottak közösségében: az Anyaszentegyházban való életet, ahol a tagok egymásnak szolgálnak, Krisztusnak mint a test fejének vezetése alatt.

6. A Szent Lélek és a kegyelmi eszközök

A református tanítás szerint ami jót tesz Isten az emberrel, azt szabad jótettségéből, önként, és ajándékképpen cselekszi. Ez a szuverén, befolyásolhatatlan isteni szabadság: kegyelem. Isten kegyelme az embernek a Szent Lélek képében jelenik meg. A Szent Lélek Isten mintegy az emberek felé nyújtja kezét, a színe elé állítja őket, ahova különben a saját erejükből el nem juthatnának. A kegyelem, a Szent Lélek által mindig közvetlenül hat, de amióta Jézus Krisztus mint egyetlen közbenjáró Isten és emberek között a világban megjelent, a kegyelem közvetítését Isten a Krisztus rendelte „kegyelmi eszközök” által is közli vagy felerősíti.

A kegyelmi eszközök egyúttal az igaz egyház meglétének ismérvei is: az evangélium tiszta hirdetése és a két sákramentum (a keresztség és az úrvacsora) Krisztus rendelése szerinti kiszolgáltatása. Eszköziségüket azonban nem szabad úgy értelmeznünk, mintha *ex opere operato* hatnának, hanem a hatásuk merőben a Szent Lélek Isten műve.

7. A megszentelő Lélek

A református egyházak – akárcsak a reformáció többi egyháza – a szentséget nem erkölcsi tökéletességként értik, amely csak egyeseket illet, hanem viszonyfogalomként határozza meg: az a szent, aki Istenhez tartozik. A szentség így az istenkapcsolat maga, mint hitbeli vagy teológiai, és nem erkölcsi kategória. Isten mint Szent Lélek gondoskodik arról, hogy ez a kapcsolat – vagy, ha valaki „eltávolodott” tőle, ez a visszakapcsolás – megtörténjék mindazok életében, akik ezt keresik vagy imádságban kérik. A Lélekről való minden beszédnek bibliai ősképe az „életnek leheltete”, melyet Isten a földnek porából formált emberbe lehelt, miáltal az ember megelevenedett, „élő

lélekké” lett (1Móz 2,7). A Szent Lélek ezt a lelket formálja tovább bennünk azáltal, hogy hitet ébreszt az emberben, újra és újra átformálja őt Krisztus arcára, azaz megszenteli.

A Szent Lélek megszentelő munkája három szinten megy végbe: megszenteli az embert az egyházi közösségben (a gyülekezetben), egyéni életében és a társadalmi struktúrákban. Bár a megszentelt emberben mindig ott van a Szent Lélek működésének egy kevésbé ellenőrizhető hatása, a „lelkessültség”, óvakodnunk kell attól, hogy ezt a hatást semmi másnak ne tekintsük, csupán felfokozott lelki állapotnak, rajongásnak.

A „Krisztus-arcúvá” formálás mint megszentelés éppen ezt a józanító szempontot nyújtja, mert arról szól, hogy a Szent Lélek a hívő emberre ruházza Krisztus hármasságát: a próféta, a főpap és a király feladatát, ami a gyakorlatban azt jelenti, hogy 1) őt a Szent Lélek tanítja, s ezért ő is tanító, hogy 2) a Szent Lélek neki Krisztus áldozatáról tanúskodik, s ezért ő is áldozatra kész tanú, és hogy 3) a Szent Lélek vezeti, s ezért ő is vezető.

A keresztyén ember ezt a hármasság feladatát mind az egyházban, mind a magánéletében, mind pedig társadalmi közösségeiben gyakorolja. A Szent Lélek ezen a három területen a tanítás, a vezetés és a tanúságtétel által juttatja el a keresztyén embert az „istenfiak szabadságára”. A Lélek szabadságra vezet (2Kor 3,17). A lélektelen törvényeskedés, a formális engedelmesség és a szolgálalkúság reménytelen helyzetéből szabadítja ki azt, akit ő tanít és vezet. Ennek a szabadságnak tartalma az „istenfiúság”: akik Isten fiai, azok már nem „jövevények és zsellérek, hanem polgártársai a szenteknek és cselédei az Istennek” (Ef 2,19). A Szent Lélek ilyen értelemben életformáló, vagy erőteljesebb bibliai kifejezéssel élve: megszentelő Lélek, hiszen a váltság munkáját viszi végbe bennünk. Művében tükröződik kiléte.

Irodalom:

BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik I–IV.*, Zürich, EVZ, 1932–1967.

BARTH, K. – BARTH, H.: *Szemponatok a Szentlélekről szóló tanhoz* (eredeti megjelenés: 1930), Kolozsvár, Ifju Erdély, 1940.

BEEK, A. VAN DE: *De adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk, Callenbach, 1987.

BERKHOF, H.: *De leer van de Heilige Geest*, Nijkerk, Callenbach, 1964.

CONGAR, Y.: *Je crois en l’Esprit Saint I–III.*, Paris, Cerf, 1980.

- HERON, A. I. C.: *The Holy Spirit. The Holy Spirit in the Bible, the History of Christian Thought and Recent Theology*, Philadelphia Pennsylvania, Westminster Press, 1983.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere* (eredeti megjelenés: 1559), Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909–1910.
- ORBINK, H. W. et al. (Hg.): *De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest*, Utrecht, Kemink en Zoon, 1964.
- SCHWEIZER, E.: *Szentlélek* (ford. Koczó Pál), Szentendre, Tillinger Péter, 2000.
- TAVASZY, S.: *Református keresztyén dogmatika*, 2. kiadás, Kolozsvár, PTI, 2006.
- TORRANCE, Th. F.: *The Relevance of the Doctrine of the Holy Spirit for Ecumenical Theology*, in: uő: *Theology in Reconstruction*, 2. ed., Grand Rapids, Eerdmans, 1975, 229–239.
- TÖRÖK, I.: *Dogmatika*, 2. kiadás, Kolozsvár, PTI, 2006.
- VISCHER, L. (Hg.): *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*, Frankfurt am Main, Otto Lambeck, 1981.



Lengyelne Püsök Sarolta:

**AZ EGYHÁZ MINT NEMZETMEGTARTÓ ERŐ
– A 20. SZÁZADI MAGYAR TEOLÓGIA TÜKRÉBEN**

A magyar református egyház sokféle ismérve között kétségtelenül megtaláljuk a nemzetmegtartó erejét is.¹ Az elmúlt évszázad teológusai sorra nyilatkoztak ezzel kapcsolatban. Időről időre érdemes újragondolni, tudatosítani az ez irányú elképzeléseket, hogy a jelenkori egyház e tekintetben is hű maradjon az elődök értékes örökségéhez. A korábbi nemzedékektől eltanult életforma, cselekvési mód nem egy élettelen tárgyhoz hasonló hagyatéknak, hanem olyan dinamikus valóságnak, amelyet az utódoknak egyrészt az örökké változó kihívásokhoz, életfeladatokhoz, másrészt az örök biblikus alaphoz kell mérniük.

1. A kérdésfelvetés létjogosultságáról

Szabad-e, kell-e az egyén keresztyén mivoltát és a nemzeti hovatartozását együtt emlegetni? A történelem kényes tapasztalatai és a jelen globalizáló törekvései egyaránt szeretnék a kettőt végérvényesen szétválasztani, csak hogy az ember önazonosságának összetevői szerves egységet képeznek. Az ember identitása egy színes kelméhez hasonlítható, amelyben a különféle szálak összefonódnak, és épp ez a szövetség képezi a lényegét, mutatja meg az illető hiteles arcát. Ostoba és fölöttébb otromba kérés volna, ha valaki tetszése vagy nemtetszése szerint akarná elkülöníteni a lila, az arany, vagy bármelyik színt. Az ember önazonosságának színes kelméjéből természetesen ki lehet „húzni” egy-egy szálát elemzés, tudományos vizsgálódás céljából, a tudós mié-

¹ A teljesség kedvéért érdemes volna a kérdést a többi felekezet vonatkozásában is tárgyalni, de az olyan átfogó helyzetismeretet igényelne, amely csak társszerzők bevonása által volna lehetséges.

jeinek megválaszolása végett, de ha teljesen szálaira bontják, többé már nem beszédes színes kelme, hanem mihaszna, néma anyagkupac.

Az elődök, a 20. század irányadó magyar református teológusai, Ravasz László, Imre Lajos, Nagy Géza, Makkai Sándor, Tavasz Sándor, Mátyás Ernő, László Dezső és a kortársak közül például Kozma Zsolt véleménye egybecseng abban, hogy *mesterkélt volna szétválasztani az egyén keresztényiségét és magyarságát, és ezt ezért igazából nem is szabad*. Az identitás mindkét alkotóelemének közös foglalata maga az emberi mivolt, amely úgy fog össze minden más meghatározót, mint a virág szirmai a csészelevelek, és adott esetben „felülír”² mindent. Az ember mint első Ádám vétkes lény, de az Új Ádamban, Krisztusban bocsánatot nyert, és lehetősége nyílik a jóra. Az egyháznak legnemesebb feladata ennek az örömhírnek a hirdetése, tudatosítása.

Gyakori kihívás, hogy az ember egyetemességét, esetleg európaiságát helyezik szembe nemzetiségével, amely ismételtelen az önazonosság torzításához vezet. „A veszély abban van, hogy Nyugat a nemzetegység munkálását és az európaiságot alternatívaként fogja fel. A magyarság szellemi-lelki vezetőinek azt kell megértetniük, nemcsak a sovinszta nemzetállamok felé, hanem az egész világ felé, hogy ez az alternatíva hamis.”³ Körültekintő, kitartó, indulatmentes és tárgyilagos párbeszéd útján sikerülhet ennek a félreértésnek a tisztázása is. Súlyosabb terhet jelent azokkal szemben fenntartani a nemzeti hovatartozás érzését, akik önös érdekeikből próbálják gyöngíteni azt.⁴ Meghátrálni már csak azért sem szabad, mert a helyes önismeret, egészséges önazonosság a mások megbecsülésének is kulcsa.

2. A nemzetmegtartás időszerűségéről

A trianoni döntést a nemzet egyértelműen tragédiaként élte meg, ugyanakkor hiba volna kizárólag a káros következményeit megemlíteni. A szétdarabolt nemzetrészek mihelyst felocsúdtak a trauma után, addig soha nem

2 KOZMA: *Keresztény és nemzeti önazonosságunk*, 181–182.

3 KOZMA: *Istennek egy nemzetét felismerni magunkban*, 186.

4 „Rajtunk, érintetteken sok múlik. Elsősorban az, hogyan élünk a lehetőségekkel, amelyek segítenek mélyebben és erősebben azonosulni a számunkra fontos értékekkel. Például azok ellenében, akik programszerűen igyekeznek a nemzeti érzést gyöngíteni annak a hamis gondolatnak a jegyében, hogy az európai és a nemzeti tudat kizárják egymást, holott – ahogyan sokakkal egyetértve nekem is meggyőződésem – éppen ellenkezőleg, kiegészítik.”
Lásd KÓSA: *A református azonosságtudat*, 174.

látott lendülettel igyekeztek megmaradni, megerősödni. A húszas években gombamód szaporodtak az egyesületek, évente tucatjával jelentek meg új folyóiratok, az ifúságot tudatosan nevelték az időtálló értékek és a hazaszere- tet jegyében. A szellemi élet felvirágzása mellett a földműves és iparos réteg is igyekezett becsületes munkával, helytállással harcolni a megmaradásért, pedig az elcsatolt részeken sok nyomorgatással, megaláztatással kellett meg- küzdeniük. A második világháború pokoljárása fizikailag is kockára tette a nemzet megmaradásának ügyét. Az utána következő kommunista diktatúra kifele jólétet és szabadságot hazudott, de a vasfüggöny mögött ádáz hajtóva- dászatot folytatott a nemzeti ügy felvállalói ellen. A kisebbségi létbe szorult magyarok számára az anyanyelv használatának jogát is barbár módon meg- nyirbálták, az anyaországban pedig módszeres agymosást, félretájékoztatást végeztek, hivatalosan tabuként kezelték a magyarság hiteles képét. 1956-ban a magyarság újra ereje feletti „véres áldozatot” tett a nemzet oltárára, de a szabadulás akkor elmaradt. Nehéz volna megmondani, hogy a határok me- lyik oldalán végeztek nagyobb rombolást, kárfelmérésre már nem maradt idő, hiszen a rendszerváltást követően a volt kommunista országok polgárai- ra hidegzuhanyként zúdult a kaotikus liberalizmus és a kapitalizmus elvadult formája. A félresikerült létértelmezések, az identitászavar különféle formái, az általános tanácstalanság ingoványos talaján küszködik a nemzet, a meg- maradásáért folytatott küzdelem ismét/még mindig időszerű.

3. Az egyház a „templom és iskola” közül az egyik mentsvár

Sorozatos sorscsapások ellenére él a nemzet, mert „egy nemzet addig él, ameddig lelke, öntudata és önérzete él. Nem akkor hal meg, ha országa te- rületét földarabolják, hanem akkor, hogyha a lelke dermed meg és hanyatlik alá léte kérdései előtt – úgy, mint ahogy megdermed és földrehull a basilis- kus-kígyó szemének bővületétől az előbb még vidáman énekelgető madár.”⁵ Révész Imre a nemzet csodával határos megmaradásának fenti magyaráza- tát Trianont követően fogalmazta meg, de szavai változatlanul érvényesek. Leginkább az általa ajánlott gyógymódot érdemes megfontolni, ugyanis sza- vai a lelki immunrendszer fontosságát sugallják, amelyen az egyház a maga eszközeivel nagyszerűen munkálkodik, hiszen „...a keresztyénség kipróbált és felülmúlhatatlan nemzetfenntartó és nemzetnevelő erő.”⁶

5 Révész: *A mai magyar kálvinizmus*, 130.

6 uo.

A Trianon utáni teológusnemzedéket nemcsak a gondolatgazdagság miatt érdemes idézni, de azért is, mert az akkori egyház a gyakorlatban is jól vizsgázott a nemzetmegtartó munka terén. „Erdélyben igen gyakoriak a magas várfallal körülvett templomok, jelölül annak, hogy évszázadokon keresztül a templomokban talált védelmet a nép. A 22 éves erdélyi magyar sors is a román uralom alatt ilyen *tatárdúláshoz* hasonlítható.”⁷ A sárospataki professzor által említett korszak jó példa arra, hogy miként gondoskodhat az egyház arról, hogy mind egyénileg, mind közösségi szinten tudatosuljon az emberben, hogy nem pusztá sorsára hagyott anyag, hanem lelki minőség is, akit Isten életre teremtett, mégpedig nem véletlenszerűen, hanem meghatározott céllal.

1925-ben ugyanannak a nemzedéknek evangélikus lelkész-költője, Reményik Sándor versben buzdítja jogaiból kivetkőztetett kortársait, hogy a templomhoz és iskolához, az anyanyelven történő imádsághoz és a tanulásához, az igehirdetéshez és gyermekneveléshez utolsóig ragaszkodjanak. A *Templom és iskola* című költeményének refrénje: „*Ne hagyjátok a templomot, a templomot s az iskolát!*”⁸ időközben szállóigévé vált, mintegy családi örökséget adják tovább az ifjabbaknak, és olyan szimbólumnak tekintik, amely a megmaradás titkát összegzi.

4. Amit az egyház tartalmilag közvetíthet

4.1. A nemzet rendeltetésére vonatkozó nézetet

A kálvini irányzat predestinációs hitét a magyar teológiában nemcsak az egyén, de a nemzet vonatkozásában is egyértelműen vallják. „Magyarnak lenni nem véletlen történés, hanem rendeltetés. A rendeltetésnek pedig akkor van értelme, ha annak alanya és ura maga az Úristen.”⁹ A fenti hitvallás nem egy sajátosan magyar gondolat, hanem a nemzetekkel kapcsolatosan sokat idézett újszövetségi kijelentésen alapszik: „*És az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette, hogy lakozzanak a földnek egész színén, meghatározván eleve rendelt idejüket, és lakásuknak határait.*” (ApCsel 17,26)¹⁰ A kortárs teológusnál, Gaál Botondnál a népek rendjének bibliai nézőpont-

7 MÁTYÁS: *Az erdélyi szellem*, 30.

8 REMÉNYIK: *Templom és Iskola*, 634.

9 TAVASZY: *A református szellemű nemzetvédelem*, 101. – A szerző az idézett mondatot a bécsi döntést követően, bizonyos politikai siker után írja, de úgy fogalmaz, mint aki számol az idők változásával, és mondanivalója a kudarckok, bukások idején is érvényes marad.

10 [kiemelés – L.P.S.]

járól azt olvashatjuk, hogy „Isten egyszerre *Deus Creator* és *Deus Ordinator*, aki az emberiséget népekben differenciálja és népekké integrálja. Ez az Ő fenntartó és gondviselő kegyelmének eszköze, sőt még ennél is több. Ugyanis a kijelentés beszél a megváltás rendjéről is a Jézus Krisztusban. A távoli jövő így meg van határozva, de a közeli jövő alakításába Isten bevonja az embert is. Ezért a népek esetében sorsuk esetleges, időhöz kötött, nem tudjuk bizonyossággal »megjósolni« azoknak emberi mértékkel mért közeli jövőjét.”¹¹ Az előbbi mondat egyrészt emlékeztet arra a tényre, hogy emberi oldalról nincs helye a tétlenségnek, mert Isten tervének az is része, hogy az embert bevonja saját közösségének formálásába, másrészt türelemre int a váradalmakkal kapcsolatosan. Az idő valóban megszűri a nemzetre vonatkozó elképzeléseket, és a pillanatnyi sikerek vagy kudarcok nem mérvadóak.

Tavaszy Sándor nemzettel kapcsolatos nézetei is túlmutatnak az idő múlásán, a politikai viszonyok alakulásán, és az embert az Istentől rendelt feladatának komolyan vételére ösztönzik: „A nemzet nem politikai, hanem szűkebb értelemben vett etikai fogalom [...] *A nemzet nem adottság, hanem feladottság*. A nemzet soha sincs készen, hanem mint feladat, megvalósítandó valamely népre nézve. A nép adottság, mely előtt ott áll a nemzetkép, mint megvalósítandó eszmény.”¹² A genetikai összetartozás szerinti nép tehát nem azonos a nemzettel, amennyiben csak tömeg, öntudat nélküli ösztönlények halmaza. Az egyház épp abban segíthet, hogy az alvajárók hadából Isten akaratára figyelő, öntudatos keresztyéneket és öntudatos nemzetet formáljon.

4.2. Értékrendet

A keresztyén értékrend fontos része annak az egyház által közvetített tartalomnak, amelyben megtartó ereje rejlik. Makkai Sándor számos írásában foglalkozik a kérdéssel. A jellemformálást, nevelést és értékközvetítést nem tekinti az egyház elsődleges feladatának, de mintegy járulékos feladatként mindenképp az egyház alaptevékenységei közé sorolja. „A vallás és az erkölcsiség nem egy, a vallás erőit nem lehet pótolni erkölcsi elvekkel sem, de viszont az igazi vallás szükségképpen jellem – és közerkölcsiség teremtő erő, amely, mint megvalósulásának nélkülözhetetlen és legerősebb fegyverzetét igényli és produkálja az erkölcsi habitust.”¹³ A református ember életét az *ora et labora* elve kellene, hogy meghatározza, a hitből és az Istennel folytatott párbeszédéből olyan tetteknek kellene fakadniuk, amelyek elkövetőjük

11 GAÁL: *A kálvinista kisebbség szerepe a magyar kulturális életben*, 115.

12 TAVASZY: *A református szellemű nemzetvédelem*, 99.

13 MAKKAJ: *Öntudatos kálvinizmus*, 71.

jó híret messze földön öregbítik: „a református földművelő legyen a földet legjobban ismerő és szerető, s azt a legbölcsebben használó földműves, a református kereskedő legyen az, aki evangéliumi elvek szerint kereskedik, és hadat izen a hamis mértékeknek és jogtalan haszonnak. Azt akarjuk, hogy a református ügyvéd tényleg az igazság védője legyen, s a református orvos Krisztus parancsa szerint gyógyítson betegeket.”¹⁴ Az egykori és a mai kolozsvári teológus szavai összecsengenek, hiszen a református körökben sokat emlegetett *minőségelvű nemzettudatról* Kozma Zsolt a következőképpen nyilatkozott: „...egy olyan szellemi és erkölcsi töltetet jelent, amely a reformáció terméke, amely akkor áthatotta, és történelme során megtartotta az egész magyarságot, s amelyre mint tudatra és cselekvésre ma is, egy globalizálódó világban a magyarságnak életmentő mozgósító erőként szüksége van. Hogy mit jelent ez a szellemi és erkölcsi töltet [...] anyanyelviséget, puritán életvitelt, a predestinációs hitnek felelősségre indító erejét [...] A szellemi és erkölcsi többletigényt ma minden magyarnak vallania és munkálnia kell, és ez a tapasztalatunk és reménységünk szerint meg is történik s a jövőben is meg fog történni.”¹⁵

Ha van modern és posztmodern, akkor a nehézségeket ránk zúdító időszakok megjelölésében bátran használhatjuk azt a kifejezést, hogy a „posztfalurombolás” időszaka, amelyben rendkívül fontos szerep hárul az egyházukhoz és magyarságukhoz hű keresztyénekre. A falvak, közösségi életterek bulldózerrel történő lerombolásának veszélye már nem fenyeget ugyan, de lopakodva olyan ellenség közelít, amely az emberek tudatát támadja meg. A bensőket veszélyeztető ellenség előbb az egyént, majd a társadalom alapsejtjét, a családot veszélyezteti, hogy lassan oldott kéveként hulljon szét a nemzet. Az egyház képviselőinek az elértéktelenedés és viszonylagosság elleni harcban úgy kell küzdeniük, mint a végvári vitézeknek, akik „Emberségről példát, vitézségről formát mindeneknek ők adnak”.¹⁶ Ebben az értékfelmutató magatartásmisszióban a lelkészek, vallástanárok, elhívott szolgálattevők hivatalból jelen vannak, de hatékonyak csak azáltal lehetnek, ha a „közkatonák” tábora is felsorakozik mögéjük. Egyszemélyes hadsereggel nem lehet csatát nyerni, de sok közlegény elszántsága által a nemzet ismét visszatérhet az egészséges, biblikus értékrendhez.

14 MAKKAJ: *Evangélium az egyházban*, 15.

15 KOZMA: *Istennek egy nemzetét felismerni magunkban*, 185.

16 Balassi Bálint: *Egy katonaének*.

5. Ahogyan az egyház nemzetmegtartó erejét közvetíti

5.1. Az igehirdetés által

Az egyháznak az igehirdetés a központi feladata. Ha ezt valamilyen módon teljesíteni tudja, ha takarékos lángon égve is, de élő közösség marad. A kommunista diktatúra idején megnyirbálták az életterét, intézményeit államosították, a templom melletti iskolát elvették, a belmissziós szövetségeket, tállakozók szervezését betiltották, de a lényegi elem, az igehirdetés, bár csak a templomban, de megmaradhatott.¹⁷ Az igehirdetés az az áldott közeg, amelyben az ember az éppen időszerű kérdéseire megtalálhatja a biblikus feleletet, panaszaira a vigasztalást, örömei vonatkozásában rádöbben az Isten iránti hála fontosságára. A diktatúra évei alatt kialakult egy különleges igehirdetői stílus, egy olyan allegorikus nyelvezet, amelyben Nabukodonozor zsarnokságát és bukását, az Antikrisztus fondorkodásait mindenki az elnyomó hatalommal azonosította, mert érzékeny füllel hallgatott minden vigasztöredéket. Kérdés, hogy a szabadságban az igehallgatóknak „van-e füle a hallásra”, megértik-e nemzeti kérdésekben is a nekik szóló üzenetet, alkalmazni tudják-e azt az életükre? Az igehirdetés a választól függetlenül fő feladat marad.

5.2. A nyelvhasználat által

Az elcsatolt részeken és a szórványokban élő magyarok számára gyakorta egyedül az egyházi intézmények kínálják az anyanyelv használatának lehetőségét. Erdélyben a református és unitárius felekezeteket a nyelvhasználat miatt sokszor emlegetik úgy, hogy „a magyar vallás”.¹⁸ Az anyanyelv használatát még a legnehezebb időszakokban is biztosította az egyház államilag elfogadott alaptörvénye.¹⁹ Szórványvidéken egyre gyakoribb az a jelenség,

17 A templomokat egyedül Kárpátalján zárták be, de ott Isten különös kegyelméből a családi házak változtak templomokká, és titokban, csendben tovább tanulmányozták és hirdették az Igét.

18 Az effajta azonosítást egy kedves kis történet is illusztrálja. A református lelkész szórványból egy nagy református gyülekezetbe költözött, ahol néhány római katolikus magyar család is lakott. Plébános kollégáját az első látogatás alkalmával az ökumené jegyében egy rajzzal lepte meg a három éves református lelkészcsemete, amelyre egy csillagos, és egy keresztes tornyú templomot vázolt. A gyermek büszkén mutatta, hogy a csillagos a „magyar” templom, a másik a „katolikus”. A székely származású plébánosban azonnal berzenkedni kezdett a nemzeti önérzet, hiszen ők is magyarok, de végül elismerte, hogy már ez is nagy teljesítmény egy kisgyerektől. Jó, hogy az előző lakhely tapasztalatainak analógiáján a kereszttest nem nevezte mindjárt „román” (azaz görög keleti) templomnak, hanem valami számára hasonlóan idegen hangzású elnevezéssel illette, s tán csodálkozott is, hogy a plébános nem „katolikusul” szólalt meg.

19 Régebben *Statutum*, jelenleg *Kánon*.

hogy a vegyes házasságokból származó gyerekek, vagy akiknek nincs módjuk anyanyelvi iskolába járni, már alig beszélnek magyarul. A jogok betű szerinti alkalmazása ilyen esetben az üzenetközvetítés akadályává is válhat. Az érthetőség igényének megvalósítása ilyen esetekben türelmes munkát igényel, a vallásórákon a katekétának a nehezebben érthető szavak jelentését mindkét nyelven el kell mondania, és lehet, hogy a magyar ábécét is gyakorolják. Nagy segítséget jelent konfirmációi előkészítőkön a kétnyelvű Heidelbergi Káté, mert az amúgy is nehezen érthető teológiai szöveget a románban jártasabb gyermek összevetheti a magyar változattal, és nem válik számára azonnal rémálommá a felkészítő.

Az anyaországban természetesen nem egyházi kiváltság az anyanyelvhasználat, de a köznyelv rohamos romlásának időszakában határon innen és túl egyaránt örvendetes, hogy a református szószékeken és a visszakapott iskolákban ma is komolyan gondolják Reményik aggódó intelmét: „*Vigyázzatok ma jól, mikor beszéltek, És áhítattal ejtsétek a szót, A nyelv ma néktek végső menedéktek, A nyelv ma tündérvár és katakomba, [...] Nem illik daróc főpapi talárhoz, S királyi nyelvhez koldusdadogás.*”²⁰

5.3. Az egyháztörténet tanítása által

A kiesztétikázott, meghamisított történelemkönyvek használata idején a magyar nyelvterületeken az egyházi intézmények maradtak a történelemoktatás egyedüli hivatalosan is hiteles központjai. A teológiai intézetekben a leendő lelkészeknek, a konfirmációi előkészítőkön a felnövekvő egyháztagoknak folyamatosan tanították az egyetemes és a protestáns egyháztörténetet. Azokban az időkben, amikor falvakon kézről kézre adtak egy-egy régi időkből fennmaradt, agyonolvasott történelemkönyvet, és az emberek csak titokban, lefüggönyözött szobáik családi asztalánál mertek beszélni az igazságról, nagy kiváltságnak számított az egyháztörténet tanulmányozása. A protestáns egyházak kialakulásának címszava kapcsán óhatatlanul beszélni kellett a nagy tabutémákról. A református iskolák neveltjei mind a múltban, mind a jelenben természetesnek tartják, hogy a Kárpát-medence bármely pontján találkozhatnak olyan közösségekkel, ahol mindenkinek magyar az anyanyelve. Az alábbi idézet a történelem jellem- és nemzetformáló erejének erdélyi vetületéről szól, de nyilván minden jól működő magyar református egyházi közösségre érvényes: „Sokszor megemlékeztek már az erdélyi lélek történetadatáról is. Küzdelmes sorsot mért ki az isteni gondviselés az erdélyi magyarság számára. [...] *Hivatástudat is táplálkozik a múltból, ren-*

20 Reményik Sándor: Az Ige (in: *Reményik Sándor összes verse, 298.*).

deltetését is annál jobban meg tudja ragadni egy nemzet, minél több századra visszatekintő küzdelemből tudja hivatására megvonni a következtetéseket. Az utolsó két évtized sorsfordulatában újra halálos veszedelembe került az erdélyi magyarság – írja Mátyás Ernő a negyvenes években. – Ebben nemcsak az erdélyi földből, népi gyökereiből akarták kitépni, legszentebb tradícióitól is el akarták metszeni különféle elméletekkel. Ezzel a veszedelemmel az erdélyi magyarság fokozottabban fordult vissza eredetéhez...²¹

5.4. A kultúra ápolása által

Keresztyénség és kultúra kapcsolatának komoly szakirodalma van, amely szélsőséges véleményektől sem mentes. Jelen tanulmány a kérdés elvi tisztázásának kiterőjétől eltekint, csupán azokra a gyakorlati tevékenységekre utal, amelyek az egyházi életnek mindenképp részei. Olyan járulékos tevékenységekre kell gondolnunk, amelyek a kultúrateremtés és -ápolás tudatos felvállalása vagy tagadása esetében is megtörténnek, választási lehetőség csak annyiban kínálkozik, hogy milyen tartalommal töltik ki ezeket, kultúra, vagy szubkultúra közvetítői.

Első helyen kínálkozik a *zenélés* kérdése. A kálvinista templomokban vannak orgonák, énekelnek, nagy kérdés, hogy mit és hogyan? Az énekanyag körütekintő kiválasztása, minőségi megszólaltatása össznemzeti szinten kamatozik. A sokféle tevékenység között a gyermek- és ifjúsági munkában, nőszövetségi alkalmakon gyakoriak az ünnepi műsorok. Fogas kérdés, hogy milyen *verseket*, miféle *szépirodalmi* műveket válasszanak ki ezekre az alkalmakra? Szószéken, vallásórán miféle irodalmat idéznek, az egyháztagok által említett példákra, kérdésekre milyen válaszokat adnak az illetékesek, hogyan viszonyulnak a kortársak olvasmányélményeihez.

Az egyháznak valóban nem fő feladata a *hagyományápolás*, az *esztétikai érzék* fejlesztése, de járulékos tevékenységei között mégis elfér, hiszen a templombelsők díszítését, a szakrális környezet kialakítását úgyis végeznie kell, de nem mindegy, hogy miként. A művészi kivitelezésű, ízléses építmények szemet gyönyörködtetőek, és óhatatlanul ráhatással lesznek az oda járók profán életterének a formálására is. A kazettás mennyezetű műemlék-templomok védelme minden magyar számára fontos. A *népművészeti értékek* átmentése nem pusztán turisztikai látványosság, mert a kalotaszegi konfirmandusok vállfűs inge, ráncos szoknyája és csizmája, és a hivalkodó pártá elsősorban a viselői számára üzen, tudatosítja, hogy hova tartoznak, honnan eredeznek a gyökereik. Felháborító jelenség a magyar nagyvárosok utcáin

21 MÁTYÁS: *Az erdélyi szellem*, 27. [kiemelés – L.P.S.]

a *csadorficam*. A színpompás keleti kelmék, a hindu vagy iszlám női viselet csodálatosan illik a fekete szemű indiai vagy arab nőkhöz, de kétségbeejtő felkiáltójel a magyar ifjakon. Ki és hol rontotta el a nevelésüket, miért nem tudatosították velük időben, hogy Isten melyik nemzetének és kultúrájának tagjai, miért nem ismerték meg időben saját vallásuk csodálatos értékeit? Ők nem hibásak, csak szomjazták és éheztek az igazságot, de otthon nem kínáltak számukra eledelt. Amit a történelmi egyházak elmulasztottak, azoknak a szektáknak a malmára hajtja a vizet, amelyek a gyökérsorvasztás, helytelen misszió és hamis tolerancia szószólói.

Hagyományörzésünket, értékmentő törekvéseinket a felületes szemlélő akár félre is értheti, maradiságot, korlátoltságot, buta röghöz kötöttséget, vagy ki tudja mi mindent látnak benne. A kortárs teológia meghatározó gondolkodója, Kozma Zsolt óva int a felületes ítéletalkotástól: „Egyházunkat a tőlünk nyugatabbra élő hittestvéreink hagyománytisztelő egyházként minősítik. [...] Csak empátia hiányában és történelmünknek az ismerete nélkül lehet ezt elítélni [...] A mi tradicionalizmusunkat nem lehet ilyen általánosított és egyszerűsített értelmezéssel magyarázni. Egyfelől itt, a Kárpátok keleti karéjában őrhelyeket állítottunk fel a bizantinizmussal, a görög keleti misztikával vegyült babonával szemben, másfelől a szekularizáció előtt le kellett és le kell húznunk a rolót Erdély nyugati határánál. Reméljük, hogy erdélyi református népünk ezen túl is szívesebben szívja magába a Hargita levegőjét, mint a tömjénfüstöt és előnyben részesíti a bodoki ásványvizet a Coca-Colával szemben.”²²

5.5. Összefogás által

Krisztus nagy egyháza időben és térben darabokra repedt cserépedényre emlékeztet, de szerencsére a földi valóság elkeserítő képét felülírja Isten kegyelme, amelynek folytán még ez a büntől szétfeszülő edény is képes az igazi tartalmat őrizni és közvetíteni. Az eszkatológikus reménység pedig egy újra egybeforr, tökéletes cserépedényt láttat. A töredezett egyházrészek felismerték, hogy addig is érdemes egymáshoz közeledni, mert hatékonyabban betölthetik rendeltetésüket. Igaz ez a másodlagos feladatok elvégzése terén, a nemzetmegtartó erők mozgósításának esetében is.

A nemzet tragikus eseményeit követően mindig érdemes a pozitív következményeket is számba venni. Trianont követően kezdtek végre egymásra találni a magyar történelmi egyházak, mert egymásra utalta őket a megmaradás közös feladata. Révész Imre elsők között látja, hogy mennyire szüksé-

22 KOZMA: *A kolozsvári református teológia lelki-szellemi arcéle*, 129.

ges az összefogás: „A keresztyénség újjáteremtő erejéhez a magyar nép lelkét ma is csak ezek a nagy történelmi egyházak tudják hozzávezetni, mert csak ezekkel van a magyar léleknek erős és szerves kapcsolata [...] Sok nagy történelmi formája van a keresztyénségnek, ámde ezek közül különösen kettő az, amelyekbe a magyar lélek belenőtt, és amelyben otthonossá lett. Ez a kettő a római katolikus és az evangélium szerint reformált (református) egyház. Ennek a kettőnek hű és öntudatos munkáján fordul meg döntőleg a magyar nemzettörzs lelki életének megépülése, erkölcsi fölfogásának megtisztulása, cselekvőképességének megizmosodása. Ennek a kettőnek nemes versenye van elsősorban hivatva beláthatatlan időnkig a magyar nemzetlélek nevelésére.”²³ A két egyház néhol csak párhuzamosan, máskor pedig vállvetve igyekezett teljesíteni is feladatát. A kérdés erdélyi vonatkozásához hozzátartozik a kis létszámú, de a reformáció korától fennálló unitárius egyház kitartó szerepvállalása is. Helyi sajátosság a lelkészképző intézmény ökumenikus mivolta, amely külsőleg a kommunista diktatúra szüleménye, de utólag illik rá a józsefi megállapítás: „*Ti gonoszt gondoltatok én ellenem, de Isten azt jóra gondolta fordítani.*” (1Móz 50,20) 1949-ben bezárták az unitáriusok főiskoláját, az evangélikusoknak megtiltották, hogy a külföldi egyetemeken tanuljanak, és mindkét felekezetet a református teológiára utasították, létrehozva a Protestáns Teológiai Intézetet. A változások után a három felekezet nem kívánta szétválasztani az intézményt, hiszen a felekezetfüggő tantárgyakat úgyszólván mindenki a saját tanárával tanulja, az oktatás többi részét illetően pedig határozottan előnyös, ha az erdélyi egyházak órállói már diákként egy közös elképzelés menték készülnek fel.

Református körökben egyértelmű az egymáshoz történő visszatalálás öröme. A 2005. december 5-i félresikeredett népszavazás még inkább elindította a református egyházrészeket egymás irányába. 2009. május 22. a magyar református összefogás ünnepe lett.²⁴

23 Révész: *A mai magyar kálvinizmus*, 131.

24 Az egységtörekvések református vonalon már a rendszerváltást követően megindultak, ennek részei a határokon átívelő testvér-gyülekezeti kapcsolatok, a református világtalálkozók, és pl. az olyan kiadványok, mint a Szilágyi Ferenc és Fekete Károly szerkesztésében, 2006-ban megjelent „*Hűséged megálljon*”. *A kálvinista magyarság kiskátéja*.

6. Veszélyek

6.1. Ha a szimbólumok, jelek és formák kiüresednek

A parancsuralmi rendszer idején apró szimbólumok, jelek komoly üzenetközvetítőül szolgáltak, az egyházi élet résztvevői afféle beavatottakként egymás szempillantásából, másoknak mit sem mondó szavakból is értették egymást. Az alábbi sorokat a '89-es változások előestéjén írta a kolozsvári szerző a szabad világban élő ifjabb barátjának: „Mi összenézünk: beszélünk vagy hallgatunk, s az utóbbinak is tartalma van. Jeleink vannak: egy-egy zsinór a posztókabáton, a kucsmaperem, iskolás gyerekeink sokszor bizony stilizált »magyar ruhája«, a »Te benned bízunk eleitől fogva« a református istentiszteletek végén, egy-egy még le nem kapart felirat, össze nem tört emléktábla. És összenézünk kinn a Házsongárdban a Szenci Molnár Albert, Misztótfalusi Kis Miklós, Apáczai Csere János, Kós Károly sírjánál. Ezeknek a jeleknek még tartalmukat sem tudjuk, csak arra jók, hogy jelezzék: vagyunk és összetartozunk.”²⁵ A húsz évvel ezelőtti hétköznapiok átélője a fentiek olvasása közben újra átéli, amint egyik-másik szimbólum keltette néma öröm vagy fájdalom a zsigereikig hatol. Kérdés, hogy a szabadság gyermekeinek ugyanez mit üzen. A rabság után néhol nem is annyira a szabadság, hanem a szabadosság következett. A „végre szabad” égisze alatt végletes dolgok történtek: Romániában a rendszerváltás előtt börtön járt a magyar himnusz elénekléséért, a nemzeti színű kokárda viseléséért, azt követően pedig sok templomban minden istentiszteleten énekelni kezdték a nemzeti imádságot. A fehérfalú templomokban a reformáció kora óta nincsenek többé oltárképek és freskók, de előfordul, hogy a nemzeti lobogót hétköznapi is kiakasztják, holott mind a himnusz, mind a zászló az ünnepi alkalmak nemes tartozéka volna.

A rendszerváltást követően a határon túli közösségek számára a magyar nemzeti ünnepek megtartásának elsőszámú helyszíne a templom lett. A rendezvények hangneme, az ökumenikus istentiszteleti keret általában illik is a helyszínhez, nagyobb veszélyt jelent a formák kiüresedésének folyamata. Pusztaságszokásból, kötelességtudatból is lehet ünnepi alkalmakat szervezni, de nem érdemes. Olyan megemlékezésekre, ünnepségekre volna szükség, amelyek teljes lényükben megszólítják, megérintik a résztvevőket, formálják az életüket, és segítenek abban, hogy az utódok méltóak legyenek az elődök érettük is vívott küzdelméhez.

²⁵ KOZMA: *Isten markából nő ki a jövő*, 173.

6.2. Ha az egyház eszközzé aljasul

Szükségtelen hosszasan boncolgatni, hogy mit is jelent a kultúrprotestantizmus veszélye, hiszen teológiatörténeti közhelyként szokás emlegetni, elsősorban az újreformátori teológiát megelőző időszak vonatkozásában. A Kárpát-medence különféle tájegységeiben valószínűleg más-más mértékben jelentkezik ez a veszély, de az erdélyi helyzetismeret alapján bátran állíthatjuk, hogy komoly a kisértés. Az utóbbi húsz esztendőben a református egyház irányában olyan váradalmak mutatkoznak, amelyeket a legnagyobb elbírálás alapján sem lehet Krisztus földi testének feladatai közé besorolni. A kulturális és a közösségi élet siralmas helyzetén siránkozó gyülekezetekben gyakorta nosztalgiával tekintenek vissza a néhány emberöltővel korábbi helyzetre. Felelőlegesen, hogy régen bezzeg működött színjátszó kör, dalárda, tűzoltózenekar és mi minden, aminek az elővarázslásában a lelkészük lehetne a legrátermettebb „főmatador”. Mentségük persze az, hogy a kisebb egyházközségekben a lelkész az egyetlen tanult ember, és akik időközben iskolázottakká váltak, a saját boldogulásuk, vállalkozásuk irányítása közepette már nem képesek a közzel is törődni. Lassan időszerű volna a lelkészek valós feladatkörét tisztázni, és a feladatokhoz hozzárendelni a megfelelő képességeket, egyébként a gyülekezetekbe kikerülő ifjú lelkészek előbb-utóbb sorra identitászavarral fognak küszködni, hiszen lehetetlen a sok hamis elvárásnak, hiú reménységnek megfelelniük. Az egyház nem aljasulhat semmiféle emberi törekvés eszközévé; aki ilyesmit vár el, az ma megdorgálja a lelkészt, azért, mert nem szervezte meg a színjátszó kört, holnap pedig már a szószéket is színpadnak tekinti, és az igehirdetés lényege már nem is érdekli, csak azt lesi, hogy milyen a „szónok” hangerőssége, tud-e jambusokban fogalmazni, idézni tudja-e a nagy írók panteonját.

Az eszközzé aljasulás legocsmányabb formája, amikor a napi politikai érdekek szószólójává, a földi hatalmasságok pribékjeivé kívánják tenni az egyházat. Az egyházi és a politikai élet természetesen nem két egymással párhuzamos síkon zajló valóság, de a pártpolitikai színezetű összefonódásokat tudatosan kell kerülni, mert ezáltal ki lehet zárni mind a függő, mind az ellenséges viszonyt. A pártpolitikailag semleges egyház egyedül Krisztusnak tartozik számadással, szabadon és tárgyilagosan nyilatkozhat a tagjait érintő közéleti kérdésekben, és szólnia is kell a legkényesebb helyzetben is, hiszen „vétkesek közt cinkos, aki néma.” Az egyház irányába egyre gyakrabban fogalmazzák meg azt az igényt, hogy ne vegyüljön a napi politika küzdőterén szereplők közé: „polgári demokráciában az egyház egyáltalán nem lehet részese a pártpolitikának. Sajnálatos, hogy a politikában szerepet vállaló lelkészek nemegyszer vegyítik a két hivatást. Az

időtálló értékek mellé új megvilágítás, szempontok, teljesítmények, pozitív megközelítések szükségesek a református önazonosság számára.”²⁶ Az egyház tehát pártpolitizálás helyett inkább az iránymutató, katalizátor szerepet kellene, hogy felvállalja. Az egyház „pártoskodása” sajnos tovább fokozná a gyülekezeti közösségek pártok szerinti megoszlását, és csakhamar a közösség szétzilálásához vezetne.

„Makkai szerint »a kálvinizmus az az örök termő és nemesítő Tőke, amelyből a nemzet életébe a megszentelő életnedvek áramlanak, távol minden politikai irányzattól, de meghatározva minden idők igazi nemzeti politikáját.« Makkai ezt nem úgy képzei, hogy az egyház politikai vagy közéleti szerepet vív ki magának s felső vezetésének nyilatkozataival dirigál, hanem az intenzív gyülekezeti munka kapcsán hatja át alapjaiban a közéletet.”²⁷ Az erőszak, még a „szent erőszak” sem járható útja a szabad emberek irányításának, így az egyház részéről valóban tévedés volna hatalmi eszközök alkalmazásával kényszeríteni az embereket a jó útra, az emberséges viselkedésmódra. A gyülekezetenvelés hosszútávon az egyháznak tényleg a legkamatozóbb eszköze, amely által befolyásolhatja a közéletet, a nemzet sorsának alakulását. Amennyiben mind a közembereket, mind a politikai döntéshozókat sikerülne Krisztus közelébe vonni, megvalósulna a közéletnek az az ideális állapota, amelyet Makkai „kálvinista demokráciának” nevezett. Akik Istent szeretik, mind döntéseikben, mind cselekedeteikben embertársaiknak is javát szolgálják.

A pártpolitikai csatározásoktól továbbá azért is óvakodnia kellene az egyháznak, mert a rövidlátó, csótlátású aktuálpolitika ellenében éppen az egyháznak kellene más távlatokba helyezni az eseményeket. „A magyar reformátorok nem engedték, hogy – mai kifejezéssel élve – az aktuálpolitikai nyomorult helyzetet népünk véglegesnek tekintse, s amaz *esztatologikus igazságtételt* hirdették. Nem szabad belebutulni a jelenlegi sorsba, mert Isten végítéletet tesz, a gonosz hatalmakat megsemmisíti, a hozzá hűségeseket megjutalmazza.”²⁸ A pártpolitikailag független egyház bátran végezheti mindenki ellenében vigasztaló, más jövődőt ígérő profetikus szolgálatát.

6.3. *Ha a nacionalizmus melegágyává válik*

A nemzetgyűlölet, más nemzetek sárba tiprása, azaz a nacionalizmusnak bármely formája elfogadhatatlan, akármilyen ideológiára alapozzák, „még

26 KÓSA: *Kilencszáz szó rólunk reformátusokról*, 170.

27 FEKETE: *A keresztyén nemzeti öntudat*, 97.

28 KOZMA: *Istennek egy nemzetét felismerni magunkban*, 175.

kevésbé igazolható egy olyan hamis történeti teológia, amely valamely népre alkalmazná a »választott« jelzőt. Ennek elutasítását látjuk a Német Hitvalló egyház teológiai harcaiban és különösen is a Barmeni Nyilatkozatban (1934).»²⁹

A kálvini egyházak isteni rendelésen alapuló hivatástudata pozitív töltetet adhat egy nemzet fejlődésének, de azonnal kórosnak tekinthető, ha kizárólagosság, önmaguk kiemelése, mások értékeinek alábecsülése származik belőle. A biblikusan gondolkodó ember számára egyértelmű, hogy amiként a saját nemzetének, úgy a másokénak is megszabta Isten a történelmi helyét, rendeltetését. Az önmagát ily módon értelmező egyház saját nemzete számára megtartó erő, de ezzel párhuzamosan sohasem rombolója másoknak.

Irodalom:

DÁVID, GY. (szerk.): *Reményik Sándor összes verse. I–II. kötet*, Polis – Kálvin János Kiadó – Luther Kiadó, Kolozsvár – Budapest, 2005.

FEKETE, K. (ifj.): *A keresztyén nemzeti öntudat. Nacionalizmus és hazafiság mint a 20. század etikai témája*, in: uő (szerk.): *Tudománnyal és a hit pajzsával – Válogatott Makkai-tanulmányok*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2008, 91–100.

GAÁL, B.: *A kálvinista kisebbség szerepe a magyar kulturális életben*, in: uő: *Kálvin ébresztése. A reformátor teológiai öröksége az egyetemes tudományművelés nézőpontjából*, 2., bővített kiadás, Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2010, 115–122.

KÓSA, L.: *A református azonosságtudat mai kérdései*, in: uő: *Tartozni valahová. Cikkék, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról*, Kolozsvár, Koinónia Kiadó, 2009, 172–194.

KÓSA, L.: *Kilencszáz szó rólunk reformátusokról*, in: uő: *Tartozni valahová. Cikkék, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról*, Kolozsvár, Koinónia Kiadó, 2009, 167–171.

KOZMA, Zs.: *Isten markából nő ki a jövő*, in: Cseke, P. (szerk.): *Lehet nem lehet?*, Kolozsvár, Mentor, 1995, 171–181.

29 Szűcs: *Nacionalizmus*, 40.

- KOZMA, Zs.: *Istennek egy nemzetét felismerni magunkban*, in: uő: *Önazonosság és küldetés*. Tanulmányok, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2001, 173–187.
- KOZMA, Zs.: *A kolozsvári református teológia lelki-szellemi arcéle*, in: uő: *Önazonosság és küldetés*. Tanulmányok, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2001, 115–130.
- KOZMA, Zs.: *Keresztyén és nemzeti önazonosságunk*, in: uő: *Másképpen van megírva*. Tanulmányok, előadások, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2007, 181–190.
- MAKKAI, S.: *Evangélium az egyházban. Három előadás*, Sepsiszentgyörgy, Erdélyi Református Férfiszövetség Sepsiszentgyörgyi Tagozata, 1934.
- MAKKAI, S.: *Öntudatos kálvinizmus. A református magyar intelligencia számára*, Kolozsvár, „Az Út” kiadása, 1926.
- MÁTYÁS, E.: *Az erdélyi szellem*, in: Győri, I. (szerk.): *Mátyás Ernő emlékfüzet*, Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, 2000, 20–33.
- RÉVÉSZ, I.: *A mai magyar kálvinizmus* (eredeti megjelenés: 1923), in: Németh, P. (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1997, 129–148.
- SZILÁGYI, F. – FEKETE, K. (szerk.): *„Hűséged megálljon!” A kálvinista magyarság kiskátéja*, Békés, Református Egyházköztség, 2006.
- SZŰCS, F.: *Nacionalizmus a református teológia és egyház megítélése szerint*, in: *Confessio* 2005/3, 37–42.
- TAVASZY, S.: *A református szellemű nemzetvédelem*, in: *Kiáltó Szó* 9 (1941), 99–102.

Reuss András:

RÉGI VITÁK FELIZZÓ PARAZSA
NÉHÁNY SZEMPONT JÉZUS HALÁLÁNAK
ÉRTELMEZÉSÉHEZ

1. Felszított parázs

Vajon Jézus hagyta, hogy megfeszítsék, vagy odaadta magát a kereszthalálra? Passiója passzív vagy aktív volt? Erre a kérdésre hat hét alatt mintegy száz levél érkezett – 2010. március 17. és május 4. között – az evangélikus lelkészek elektronikus levelezőlistájára. Egy korábban megjelent, eszmecserét kezdeményező tanulmány¹ – amelynek némely pontját a továbbiakban felidézzük –, egész pontosan egy annak megbeszélésére felhívó levél indította meg a vitát, amely nem mindig az absztrakt tudományosság medrében csordogált, hanem heves indulatokkal tarkítva, olykor már-már szélsőséges nézeteket előadva hömpölygött. A levelezőlista etikája nem teszi lehetővé ennek a vitának az ismertetését. Némileg kárpótolhat azonban, ha mások portájára is figyelünk.

A keresztyén nyelvezet „vér-orgiáit”, amelyek előkészítik a Krisztus nevében elkövetett kegyetlenségeket, vetette az egyes keresztyéneknek szemére Herbert Schnädelbach filozófus a *Die Zeit* német hetilap egyik számában (2000/20) ilyen címen: *A keresztyénség átka*. Elmarasztalását ugyanis még fokozta azzal, hogy az intézményes keresztyénséget is, mint ideológiát, hagyományt és intézményt civilizációnkat terhelő átoknak bélyegezte. A vita a lap nyomtatott és online kiadásában indulatokat sem nélkülöző pengeváltásokkal folytatódott.²

1 CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 242–250.

2 A vitát elindító cikket nem sikerült a világhálón megtalálni, csak néhány reflexiót, lásd SCHRÖDER: *Unkraut unter dem Weizen*; SPAEMANN: *Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen*; MAIER: *Eine Antwort auf Herbert Schnädelbachs Polemik*; SCHNÄDELBACH: *Vorläufiges Schlusswort einer erregten Debatte*.

A Jézus áldozati halálát kritizáló vélemények ellen foglalt állást 2006-ban két teológiai professzor a *Zeitzeichen* német protestáns folyóiratban,³ és ez heves olvasói ellenreakciókat váltott ki.⁴ A szerkesztők – úgy tűnik – a másik oldal megszólalására is lehetőséget kívántak adni 2010-ben, amikor a folyóirat négy számában kilenc tanulmányt közöltek.⁵ A tanulmányokat ezúttal is szinte már a magyar levelezők indulatait túlszárnyaló olvasói megnyilatkozások tucatjai kísérték, amelyeket nyomtatásban⁶ vagy online közöltek.

Az a tény, hogy Jézus halálának értelmezése a világhálón folyó vitát vált ki, egyrészt kétségtelenül az idők és körülmények változását érzékelteti. A keresztyén hitnek a kérdéseit és állításait nemcsak a templomi és egyetemi falakon belül tárgyalják. Empirikus vizsgálatok is kimutatják, hogy például a hitoktatás során milyen roppant nehézséget okoz Jézus halála értelmének megértése.⁷

Elgondolkodtató, hogy az első öt egyetemes zsinaton a keresztyén egyház – súlyos vitákat követően – dogmákban és hitvallásokban rögzítette hitét Jézus Krisztus isteni és emberi személyével kapcsolatban, Jézus kereszthalálának értelmezését azonban nem foglalták kötelező érvényű szövegekbe. Szinte minden korban voltak viszont olyan egyházi tanítók, akik az addigi tanításokra építve vagy azt megkérdőjelezve nagy hatással voltak a következő nemzedékek egyházára.

Nem túlzás állítani, hogy Jézus halálának értelmezéséhez a keresztyén teológia egész történetét fel kellene vázolni. E tanulmány keretei ezt nem teszik lehetővé. Itt csak néhány újonnan hangoztatott szempontra és évrre figyelhetünk, valamint egynémely – talán feledésbe merült – régebbire.

3 RITTER: *Blutiges Verlustgeschäft?*, 45–47; PÖHLMANN: *Die Kritik am Sühnetod Jesu*, 47–48.

4 Lásd *Zeitzeichen* 7/6 (2006) 58–59; 7/7 (2006), 60.

5 HERRMANN-PFANDT: *Opfer – blutige und unblutige*; AVEMARIE: *Anspielungen und Bilder*; JANNSEN: *Vor allem Leben*; MORGNER: *Kernbestand des Christentums*; ZAGER: *Inakzeptabler Gedanke*; KREMERS: *Der Ärger mit dem Kreuz*; GUTMANN: *Gabe ohne Gegengabe*; THIEDE: *Widerwärtiger Dünkel*; MÜLLER: *Ohne die Vorstellung vom Sühnopfertod*.

6 Lásd a *Zeitzeichen* 2010-es évfolyamában: 11/3, 57–58; 11/5, 59; 11/6, 56–58; 11/7, 58–59; 11/8, 59; 11/9, 58.

7 A mai gyermekek és fiatalok körében Jézus halálának teológiai értelmezése értetlenséget, ellenkezést és gúnyt vált ki, állapítja meg KRAFT: *Christologische Zugänge von Jugendlichen*.

2. Krisztushit – kiengeszteléstán nélkül?

Először a vitákban hangoztatott legszélsőségesebb álláspontot érintjük, amely tagadó választ ad arra a kérdésre, hogy Jézus kereszthalála hozzátartozik-e Krisztus művéhez és így a keresztyénséghez. E nézet szerint a keresztnak semmiféle értelemben nem lehet pozitív, üdvösséges jelentőséget tulajdonítani, hiszen Jézus úgy értette Isten szeretetét, hogy az nem kegyelem, hanem önmagáért érvényes.⁸ „Nem hiszem, hogy kellene nekünk bármiféle engeszteléstán. Nincs szükségünk kereszten függő fickókra, csöpögő vére meg a többi bizarr dologra”⁹ – hangzott el 1993-ban egy konferencián, amely a keresztyénség újrafogalmazását jelölte meg céljának.

A kérdés nem egészen új: „»Krisztus vajon pusztán egy megváltoztathatatlan tényállásra vonatkozó téves elképzeléseket igazított-e helyre« (tudniillik Isten szeretetére vonatkozókat, amelyben Ritschl szerint bűntudata miatt a bűnös már nem mer hinni), vagy pedig »új helyzetet alakít ki«” – amint Martin Kähler összegezte.¹⁰ A kérdés tétje pedig, hogy engeszteléstán nélkül lehet-e még keresztyénségről beszélni. Ha úgy lehet, hogy a keresztnak balesetnek vagy tragédiának tartjuk, akkor bár jelentős tanító lehet Jézus, mégis inkább csak egy a szerencsétlen és szájalomra méltó emberek közül, akikkel tele van a világ. Akkor Jézus egy szép álm vége, amint ez az emmausi tanítványokból fájdalmasan és realiztikusan kibukik (lásd Lk 24,21).

Ha Jézus halálának csak azt a jelentőséget tulajdonítja valaki, hogy tanítását életével pecsételte meg, mint Szókratész, tekintheti ezt is isteni cselekvésnek és jeladásnak, amelyre szüksége van az embernek. Ennek alapján azonban Jézus Krisztus nem Úr, nem Isten Fia, nem Megváltó.

A következőkben az Újszövetség tanúságtételének alapján abból indulunk ki, hogy Jézus halálának meghatározó jelentősége van, s ennek feltétele alatt nézünk szembe néhány ellenvetéssel.

8 A hivatkozásokat lásd THIEDE: *Widerwärtiger Dünkel*, 46–47.

9 „I don't think we need a theory of atonement at all ... atonement has to do so much with death ... I don't think we need folks hanging on crosses, and blood dripping, and weird stuff ... we just need to listen to the god within.” Elérhető: <http://www.brfwitness.org/?p=628>, letöltés dátuma: 2011. január 8. Delores Williams szavait fordította és közli CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 242. Vajon csak szerencsétlen véletlen, hogy ez többek között a vallási szinkretizmus (The Worship of Goddess Sophia – Sophia istennő tisztelete) és egy szélsőséges feminizmus (The Celebration of Lesbianism – A leszbikuság ünnepélése) propagálásával együtt hangzott el?

10 Idézi PANNENBERG: *Rendszeres teológia*, 2. kötet, 308.

3. Kegyetlen apa?

Drewermann úgy látja, hogy Jézus evangéliumát egy örökké szomjas vámpír áldozati ideológiája hamisítja meg.¹¹ José Saramago erőszakos Istenről ír, aki Jézust akarata ellenére áldozati szerepre kényszeríti, csak azért, hogy hatalmát így növelje.¹² Heiko Rohrbach vérszomjas molochot említ.¹³ A szeretet szadomazochista elképzelése – így egy online-hozzászóló.¹⁴ Kortársaink értetlenségét azzal szemben, hogy éppen Jézus halála nyilvánítja ki Isten szeretetét, csak részben magyarázza a 20. század történelmének két világháborúval, soával és gulággal felidézhető sok borzalmas tapasztalata. Hiszen már Nietzsche is „hóhér-isten”-t emleget.¹⁵ „Ki lehet ilyen kegyetlen apa?” Kelszosz e kérdése mögött azonban nem humanisztikus szemlélet rejtőzik, hiszen ő azt kéri számon, miért hagyja büntetlenül Isten a saját fiának kivégzését. Apológiájában Órigenész a jeruzsálemi templom pusztulásával bizonygatja, hogy a büntetés bizony nem maradt el.¹⁶

A csapdát, amelybe ezen a ponton Órigenész belesétált, el kellene kerülnünk. Csak úgy sikerülhet ez, ha újra és újra végiggondoljuk hitünk kifejezésének szavait és metaforáit, és a kritikusok ellenvetéseire is figyelve mindazokat az értékeket, amelyekhez a magunk hite alapján is ragaszkodnunk kell.

4. Kiengesztelődés – gondolati és nyelvi korlátok?

A vitákban túlon túl kevésbé kap hangot annak a felismerése, hogy a kiengesztelés Isten és ember között olyan esemény, amely semmilyen más emberi viszony rendezéséhez nem fogható. Ennek az eseménynek mindhárom eleme – a folyamat két „szereplőjének” aktivitása vagy passzivitása, a kiengesztelést szükségessé tevő ok és a kiengesztelődés eredményeként létrejövő új viszony – páratlan. A dolog gondolati felfogása éppen úgy, mint nyelvi kifejezése ezért analógia nélküli, egyedülálló megoldást kíván.

11 Idézi PÖHLMANN: *Die Kritik am Sühnetod Jesu*, 48.

12 Idézi Pöhlmann, lásd uo.

13 Idézi THIEDE: *Widerwärtiger Dünkel*, 46.

14 Elérhető: <http://zeitzeichen.net/suehнопfer-diskussion/>, letöltés dátuma: 2011. január 10.

15 NIETZSCHE: *Így szólott Zarathustra*, 300–304.

16 ÓRIGENÉSZ: *Kelszosz ellen*, 615.

Az evangéliumok rövid kijelentéseit, köztük Jézusnak az utolsó vacsorán az ő áldozati halálára utaló szavait („szövetség vére”, „sokakért”, „a bűnök bocsánatára”, „tiérettetek”) az újszövetségi levelek többféle, egymással nem mindenben harmonizálható módon értelmezték.¹⁷ Némelyek hézagmentes rendszerbe akarják foglalni ezeket az értelmezéseket, mások kiválasztják az egyiket, és minden egyéb képet és igehelyet ezen keresztül értelmeznek. Még az egyértelmű igazságért oly elszánt harcokat vívó egyházatyá, Athanasziosz is tudatában volt annak, hogy ugyanazt a gondolatot olykor többféleképpen kell magyarázni, nehogy valami kimaradjon, vagyis az igazság teljessége felé csak így lehet közelíteni.¹⁸

S valóban, nemcsak az Újszövetség, hanem az egyházi tanítók írásai is ontják Jézus halálának különböző értelmezéseit, az analógiákat, a párhuzamokat, a metaforákat, a szimbólumokat:

– Krisztus „megmosta ruháját a borban, és a szőlő vérében köntösét. Ruhája ugyanúgy mint köntöse azok, akik hisznek benne, akiket megtisztított” – írja Iréneusz, s ez Isten cselekedete, mert sem a szőlő véré, sem Krisztus testét és véré nem az ember teszi.¹⁹

– A földbe vetett és ott elpusztuló, majd termést hozó gabonaszemre utal Órigenész, aki szerint az Atya így gondoskodik „azokról, akik a gabonaszem halála folytán termések voltak, termések most és termések lesznek.” S Krisztus meghal mindenkiért „nem az Atya által kényszerítve, hanem szándékosan elviselve a féktelenek részéről ért bántalmazásokat.”²⁰

17 Jézus halálának legjelentősebb értelmezései az Újszövetségben: a) olyan esemény, amelynek isteni szükségszerűséggel meg kell történnie: az Emberfiának sokat kell szenvednie (Mk 8,31; 14,21–49; Lk 24,44–47) – b) a mártírok vagy a próféták halálához hasonlítható esemény (1Thessz 2,15; Lk 11,49–51; 13,34; ApCsel 7,52) – c) értelmezés Isten szenvedő szolgájának sorsával (ApCsel 8,32–33; 1Pt 2,22–25) – d) Isten kiengesztelődése az emberrel és a világgal (2Kor 5,18–20) – e) Istennek a Fiú odaadásával kinyilvánított szeretete (Jn 3,16; Róm 8,31–34.38–39) vagy az életének odaadásával kinyilvánított krisztusi szeretet (2Kor 5,14) – f) váltságdíj vagy kiváltás (1Kor 6,20; 7,13; Gal 3,13; 4,5; Mk 10,45) – g) a másokért való meghalás antik paradigmája (Róm 5,8–9; 1Kor 15,3; Ef 5,25) – h) (kultikus) áldozat (elsősorban Pálnál, de erőteljesebben Zsidókhöz írt levélben), vö. in: *Zeitzeichen* 7/4 (2006), 46.

18 ATHANASZIOSZ: *Az Ige emberré válásáról*, 20. szakasz (118. oldal).

19 IRENEUSZ: *Az apostoli igehirdetés feltárása*, 57. szakasz (609. oldal).

20 ÓRIGENÉSZ: *Kelszozs ellen*, 617.

– Különösen leleményes Athanasziosz, aki két csodálatos dolgot említ: „az Úr testében mindannyiunk halála ment végbe, és a vele egyesülő Ige által megsemmisült a halál és a romlás.”²¹ A keresztre szegezett mozdulatban is értelmet lát, mert Krisztus „kítárja kezét, hogy egyikkel a régi népet, a másikkal a pogányok közül jövőket vonzza, s mindkettőt magában kapcsolja össze.”²² Azokat, akik „a levegő birodalmának fejedelméhez” igazodva éltek (Ef 2,2), a kereszten tudta megváltani, mert „[í]gy a magasba emelve megtisztította a levegőt a sátán és minden démoni csalárdságától.”²³ A Zsolt 24,7 kapcsán hangsúlyozza, hogy nem az Igének volt szüksége a kapuk megnyitására, előtte nincs bezárt kapu, „hanem mi szorulunk rá, akiket saját teste által vitt fel.”²⁴ Ő „a kereszten legyőzte és megszégyenítette a halált, megkötötte kezét-lábát, így mindenki, aki Krisztusban jár-ke, letapossa, és Krisztus mellett tanúságot téve megcsúfolja a halált [...] (1Kor 15,53).”²⁵

– A sírban fekvő Krisztus szájába adva a szót, egyszerre szokatlan és mégis gyönyörű képpel fejezi ki Jézus halálának értelmét Kúrillosz: „Én, a szegletkő, a kiválasztott, az értékes, a kő alatt fekszem egy ideig, aki botránykő vagyok a zsidóknak, és üdvös szikla a hívőknek. Elültettetett tehát az élet fája a földben, hogy az elátkozott föld élvezze az áldást, és kötelékeiktől megszabaduljanak a holtak.”²⁶

A felidézett példák igazolják, hogy az értelmezések sokféleségéről kell beszélni. A leggyakoribb értelmezéseket találóan rendszerezte Gustav Aulén a kiengeszteléstán három – a klasszikus, a latin (vagy objektív) és a humanizáló (vagy szubjektív) – típusának megalkotásával, de nem foglalkozott az ő kategóriáiba nem illő utalásokkal és képekkel.²⁷ Mint minden tipologizálásnál, gyakran itt is az történik, hogy a részletek sokszínűségével nem törődve csak a típusokat tárgyalják. Ezért nem tulajdonítanak jelentőséget annak, hogy az egyes típusokat azok teljes képi és nyelvi gazdagságában ritkán képviseli egy-egy szerző, hiszen itt vagy ott fellelt néhány mondat, esetleg bekezdés a tipolo-

21 ATHANASZIOSZ: *Az Ige emberré válásáról*, 20. szakasz (118. oldal).

22 i. m., 25. szakasz (124–125. oldal).

23 i. m., 25. szakasz (125. oldal).

24 uo.

25 i. m., 27. szakasz (127. oldal).

26 KÜRILLOSZ: *13. Katekézis: megfeszítették és eltemették*, 35. szakasz (214. oldal).

27 AULÉN: *Christus Victor*.

logizálás forrásanyaga, másrészt talán nem is fordulnak elő a típusok egészen tisztán, hanem minden szerzőnél megtalálható több típus számos eleme.²⁸

Feltételezhetjük, hogy Aulén az ember bűnére koncentrálnak vizsgálta, hogy mi történik az Atya és a Fiú, valamint az Atya-Fiú és az ember között. Kereszty Rókus az ember bajának többféle megnevezése felől közelít – ezek mindegyike kapcsolatos az ember bűnével – és veszi sorba a kiengesztelést tanok sorát.²⁹

Ha Jézus kereszthalálának sokféle értelmezésére és nemcsak a tipologizálásokra irányul a figyelem, akkor tudatosulhat, hogy bennük milyen jelentős a költészet, az analógia szerepe, valamint az a törekvés, hogy ennek a gyalázatos halálnak az egész emberiségre ható következményét és Isten üdvözítő akarátának győzelmét ezek minél erőteljesebben fejezzék ki. Az alkalmazott képek, hasonlatok, analógiák, metaforák – Tillich kifejezésével – meghaladják azok szó szerinti értelmét. A nyelvi kifejezés hallatlanul gazdag leleményessége, amiről évszázadok tanúskodnak, bizonyítja, hogy a régiek tudatában voltak ennek.

5. Vallástörténeti rutin?

A kérdésről a *Zeitzeichen* vallástörténeti tanulmánnyal kezdte egyik sorozatát.³⁰ Nyilván fontos bevezetésnek tekintette Jézus halálának értelmezéséhez. Régi és új, közeli és távoli példákra hivatkozik, de a Bibliában Jónás sorsán kívül semmire másra nem utal. Adós marad annak kifejtésével, hogy miként illeszkedik Jézus keresztre a felsorolt emberáldozatok sorába.

A bűnbakképzés René Girard által megalkotott elmélete szerint egy közösség veszélyben levő egységét állíthatja helyre egy bűnbaknak kiszemelt ember szakrális feláldozása, amit azután lelkiismereti okokból lepleznek, illetve eufemisztikusan említenek és így megszépítenek.³¹ Nyitott kérdés, hogy a feltevések sorát mi igazolja, és hogy mi a bűnbak és Jézus halála közötti megfelelés. A keresztre feszítés történetében ugyanis nem azok közösségét állítja helyre ez az esemény, akik „bűnbakká” tették Jézust. A korai kereszténység számára fontos hivatkozásban, az Ézs 53-ban sem arról van szó,

28 LUTHER Nagy kátéjában például a második hitágazat magyarázatában a klasszikus típusba illő bekezdést latin típussal jellemezhető bekezdés követi.

29 KERESZTY: *Krisztológiai alapvetés*, 171, hasonló módon MIKESY: *A megváltás arcai*, 64–74.

30 HERRMANN-PFANDT: *Opfer – blutige und unblutige*.

31 CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 246–247.

hogya a közösség veti ki, hanem idegenektől szenved! Nem tűnik kielégítő válasznak, hogy ez egy „félíg kész vagy félresikerült mítosz lenyomata”. A vallástörténeti analógiák egyrészt elgondolkodtató hasonlóságokat mutatnak, másrészt a különbségek is fundamentálisnak tűnnek. Egyáltalán: sok a feltételezés, számos a kérdés. Krisztus történetére vetítve például: Kinek a javára történik bűnbakképzés? Mit használ? Mi az a válságos helyzet, amelyben valakik – és tulajdonképpen kik ezek a valakik, akik – ehhez folyamodnak? Megválaszolásra vár az is, hogy a vallástörténetből ismert emberáldozatok és Jézus halála közötti különbségeknek mi a jelentősége.³²

6. A vér-metaphora túltengése?

A szenvedés naturalisztikus leírásaiban előszeretettel alkalmazzák a vér metaforáját. Bár már az ókorban is jelen volt, a középkori misztikában, a reformációban és a pietizmus idején vált szinte dominánssá. Ennek nem kizárólagos rendeltetése volt a kiengesztelés eredményességét igazolni, hanem az ilyen vonásokkal tették az isteni üzenetet szívhez szólóvá, azaz személyessé is.

A középületekben elhelyezett feszületek elleni berzenkedés mögött a vér-metaphora túltengésének is lehet némi szerepe. Mivel a modern kor sem politikai-hatalmi racionalitásában, sem szórakoztató iparában nem kerüli a vért, vértől iszonyodása ezért nem mentes a képmutató álszentségtől. Jézus keresztre feszített teste és kiontott vére természetesen realiztikus kifejezése az ő drámájának, mélységes szenvedésének és kivégzésének. A vér emlékeztette a kortársakat az analógiákra, az áldozati állatok kiömlő vérére, vagy a bárány vérével megkent ajtófélfákra az Egyiptomból való szabadulás alkalmával. Mégis jogos a kérdés, hogy a keresztyén igehirdetésben valóban csak a vérrel lehet-e kifejezni, amit Jézus halála jelent? Hiszen „az ő [Krisztus] vére által” (Ef 1,7) kifejezésnél nem valami mitikus anyagról van szó, amelynek büntörölő ereje van, hanem sokkal inkább „az erőszakos halállal kioltott élet kifolyt véréből. Tehát a »Krisztus vére« pontosan annyi, mint a »kereszt«, csak szemléletesebb kifejezésben.”³³ A vér kétségtelenül az odaadott élet és a bűnbocsánat, az Isten és ember közötti kiengesztelődés szimbóluma. Együttérzést kiváltó, bűnbánatra serkentő, felelősséget ébresztő, hálára indító, erőteljes és

32 Mivel az *elevatior* egyesek áldozatnak tekintik, ezért akkor – Luther ironikus megjegyzése szerint – minden felemelést áldozatnak kellene tekinteni, lásd LUTHER: *Írás a mennyei próféták ellen*, 326–327.

33 BALIKÓ: *Az Efezusi levél gyakorlati magyarázata*, 45–46.

nélkülözhetetlen szimbóluma, de más szimbólumok mellett csak az egyik szimbóluma. Az igehirdető a vér-metáforával kifejezett tényeket és hatásokat más kifejezésekkel is tudja kommunikálni, ha ezeket ismeri és használatukat gyakorolja.

7. Mi az áldozat?

A zsidó és a pogány áldozatok közötti alapvető különbség nem lehetett ismeretlen Anselmus előtt. Hiszen például már a Diognétoszhoz írt levél³⁴ és Augustinus³⁵ szerint is a pogány áldozat célja, hogy hasson az istenségre, az ószövetségi áldozat viszont Isten rendelése, amely az embert emlékezteti bűnére, és bűnbánatra s megtérésre hívja – bár mégis előfordult, hogy a zsidók a pogányok módjára áldoztak. Ennek ellenére Vég helyi Antal úgy véli, hogy Anselmus Jézus halálát olyan történésnek tekintette, amely Istenben idézett elő változást, és nem megfordítva, az embert változtatta meg.³⁶ Viszont igaza van abban, hogy nem mindig kultikus értelemben vett áldozatról van szó ott, ahol az ószövetségi kultusz valamely szavát használják, így például a páska-barány kapcsán sem.³⁷ Nem vitatjuk, hogy kizárólagosan a kultuszi áldozaton keresztül értelmezni Jézus halálát olyan hermeneutikai szemüveg, ami egyoldalú látásmódhoz vezet.³⁸

A Jézus halálának értelméről folyó legújabb vitákban kimondva-kimondatlanul ismételten elmarasztalóan foglalkoznak Anselmus kiengesztelésének egyes elemeivel.³⁹ Nehéz szabadulni a gondolattól, hogy mintha nem magával Anselmusszal vitatkoznának, hanem csak az ő – jó esetben másod-

34 *Diognétosz-levél*, VII, 3–5.

35 ÁGOSTON: *Isten városáról*. Tizedik könyv, I., V., VI., XX. fejezet.

36 VÉGHELYI: *Krisztus halálának értelme*, 143.

37 i. m., 150.

38 A találó „Sühnopferbrille” kifejezést használja MÜLLER: *Ohne die Vorstellung vom Sühnopfertod*, 47–49.

39 Ennek során Anselmus válik felelőssé még olyan egyoldalúságokért vagy hibáért is, amelyeket esetleg rá hivatkozva mások követtek el, vö. VÉGHELYI: *Krisztus halálának értelme*, 142: „A következőkben azt tesszük vizsgálat tárgyává, hogy Anselmusnak ez a jogászias gondolkodása valóban a lutheri reformáció irányába mutat-e, mint azt némely protestáns egyházi írók állítják, vagy ellenkezőleg: az egyház teológiai gondolkodásának középkori romlását mélyítette el. Megállja-e helyét az a feltételezésünk, hogy a teológiai igazságoknak a klasszikus pogány görög filozófia eszközeivel való interpretálása (skolasztika) mellett a jogi gondolkodás fogalmainak (*meritum, satisfactio, reparatio* stb.) és módszereinek Anselmus főművében kezdődő térhódítása tetézte-e be a középkornak azt a teológiai romlását, ami reformációért kiáltott?”

kézből vett – ismertetésével. Félő, hogy nincsenek tekintettel az egész anselmusi műre.

A *Miért lett Isten emberré?* című művének előszavában könyvének célját Anselmus abban határozza meg, hogy a keresztyén hitet ellentmondásosnak tartó, az azt elutasító hitetlenek – pogányok és zsidók – ellenvetéseit és a hívők válaszait akarja előadni; észérveket sorakoztat fel, és ezt úgy teszi, hogy méltán tekintik az első skolasztikusnak; s úgy érvel, mintha a címzettek semmit sem tudnának Krisztusról. Máig aktuális kérése azokhoz, akik könyvét másolják, hogy ezt az előszóval együtt tegyék, vagyis legyenek tekintettel munkája belső céljára és ebből következő módszerére.⁴⁰ Csak így lehet megérteni fejtegetését.

Anselmus nem a Bibliát idézi vagy értelmezi. Ez tudatos koncepciója. Fejtegetései során azonban egyrészt használ olyan kifejezéseket is, amelyeket ma esetleg kizárólag az áldozati kultuszra értenek, így például azt, hogy „a tulajdon halálával adta vissza az életet a világnak”.⁴¹ Másrészt Jézus halálának értelmét nem az Európában akkor már tulajdonképpen ismeretlen áldozati kultusz, hanem a jogi-bírói eljárás fogalom- és képrendszerének segítségével fejt ki.⁴² Alaposan tanulmányozva írását azonban világos, hogy mondanivalója egyes részleteiben és a maga egészében is meghaladja az áldozati kultusz vagy a jogi-bírói eljárás kínálta tartalmi kereteket. Ezt az állítást kívánom indokolni a következőkben.

8. Ki adja és ki fogadja el Krisztus áldozatát?

Anselmust megelőzően a Diognétoszhoz írt levél úgy ír, hogy az emberi gonoszság betelte után „eljött az idő, amikor Isten elhatározta immár jószágának és hatalmának kinyilvánítását (Istennek micsoda túlaradó szeretete és emberszeretete!), nem gyűlölt minket és nem törölt el, gonoszságainkat nem tartotta számon, hanem nagylelkű volt, eltűrte, irgalmasan magára vette bűneinket, ő maga adta oda saját Fiát váltságul bűneinkért (vö. 1Pt 3,18), a romlatlant a romlottért, a halhatatlant a halandóért. [...] Mily édes csere, mily

40 ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Előszó (251. oldal).

41 i. m., Első könyv, 1. szakasz (252. oldal).

42 Mivel az ószövetségi áldozat analógiája, metaforája Jézus keresztségének, ezért Anselmus fejtegetéseinek kritikus értelmezéseiben világos különbséget kellene tenni az áldozat fogalmi között egyrészt Jézus halálában, másrészt az ószövetségi áldozati kultuszban. A megkülönböztetés hiányához vö. CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 249–250; CSEPREGI: *Tényfeltárás, emlékezés*, 46.

kifürkészhetetlen mű, mely nem remélt jótétemény! Mert sokak gonoszságát fedi be egy igazzal, egyetlen egy igaz voltával viszont sok törvényen kívülit tesz igazzá.”⁴³ Nem volt tehát kérdés az első századokban, hogy Isten örök szeretetének kinyilvánításáról kell Jézus halála kapcsán beszélni, nem pedig Isten jóindulatra hangolásáról.

Közkeletű összefoglalása és egyúttal kritikája is Anselmus kiengeszteléstanaának, hogy az Atya áldozatot követel a Fiútól, aki engedelmesen odaadja magát, tehát a Fiú hoz áldozatot, és az Atya elfogadja.⁴⁴ A *Miért lett Isten emberré?* tanulmányozása azonban nem igazolja ezt.

Már maga a cím is cáfolja ezt a közkeletű felfogást. *Miért lett Isten emberré?* Egyértelmű: nem az a kérdés, hogy mire volt szüksége Istennek azért, hogy megbocsásson, hanem az, hogy miért cselekedett Krisztusban így. A mű első könyvének első szakaszában ugyanis Anselmus így határozza meg írása célját: „A szóban forgó kérdés, [...] a következő: milyen ésszerű okból vagy szükségszerűségből lett Isten emberré, és miért a tulajdon halálával adta vissza az életet a világnak, mint hisszük és valljuk, noha megtehetette volna más személy, akár angyal, akár ember által, vagy akár pusztá akarásával.”⁴⁵ Anselmus válasza, hogy az emberi bűn miatt megromlott emberiség megváltása „nem mehetett teljeseedsbe másként, csak úgy, ha az emberi nemet Teremtője szabadítja meg”⁴⁶ Ha más személy által történt volna a megváltás, akkor az ember ennek a személynek a szolgájává lett volna, és „az ember nem abba a méltóságba került volna vissza,” amelyből kiesett.⁴⁷

Mintha egyenesen az utókor kérdéseit fogalmazná meg Boso, akinek Anselmus így felel: „Nem az Atyaisten kínozza az ember Jézust, ahogy szemmel láthatóan értelmezed; nem ő adta halálra az ártatlant a bűnösökért. Nem Isten kényszerítette őt akarata ellenére a halálra, nem ő hagyta, hogy megöljék, hanem maga a Fiú vállalta önként a halált, hogy üdvöztse az embereket.”⁴⁸ A mű végén pedig, amikor az isteni irgalom igazságosságát és nagyságát dicséri, az Atyát ugyan mégis elfogadónak mondja, mert azt akarja megkapni az embertől, amit ő és a Fiú adott neki: „Mit foghatnánk

43 *Diognétosz-levél*, IX, 2–6.

44 VÉGHÉLYI: *Krisztus halálának értelme*, 155. GUTMANN: *Gabe ohne Gegengabe*, még a feudális viszonyokat is beleolvassa Anselmus fejtegetésébe, amikor azt írja, hogy az Atya feudális birtokosként feltételeket szab. Éppen a fordítottja igaz, hasonlóan ahhoz, amit Jézus mond a Jn 10,11-ben.

45 ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Első könyv, 1. szakasz (252. oldal).

46 i. m., Első könyv, 4. szakasz (255. oldal).

47 i. m., Első könyv, 5. szakasz (256. oldal).

48 i. m., Első könyv, 8. szakasz (260. oldal).

fel nagyobb irgalomnak annál, mint hogy az Atyaisten így szól az örök kínszenvedésre ítélt bűnöshöz, akinek semmije sincs, amivel megválthatná magát: Vedd egyszülöttemet, és add oda magadért! A Fiú pedig: Végy engem és váltsd ki velem magadat! Mert mintegy ezt mondják, amikor a keresztény hitre hívnak és vonzanak. És mi lehet igazságosabb, mint hogy az, akinek minden tartozást felülmúló érték adatik, elengedi az összes tartozást, ha ez az adás a megfelelő szeretettel történik.⁴⁹ Egyértelmű tehát, hogy a Jézus halálával történt kiengesztelésnek Anselmus értelmezésében is Isten a tulajdonképpeni alanya. Ennek alapján nem érthetünk egyet Véghelyi Anselmus-kritikájával abban, hogy a skolasztika atyja tévedett volna, amikor azt állította, hogy a haragvó Isten akart volna megengesztelődni az ember iránt Krisztus halála által.⁵⁰ Éppen ellenkezőleg, Anselmus is eljut oda, hogy az embernek kell megragadnia az Istentől Jézus halálával neki odanyújtott segítséget.

Nem lehet Anselmust elmarasztalni a fent idézett másik gondolat miatt sem, tudniillik hogy az ember odaadja Istennek, amit tőle kapott, amit a római mise kíván kifejezni. Egyrészt a mise ilyen értelmezése már Augustinus idején ismert volt,⁵¹ persze azzal a – protestánsok által figyelmen kívül hagyott, a rómaiak által sokszor elhallgatott – hozzáttétellel, hogy a misében az ember önmagát is Istennek ajánlja. Másrészt a *Miért lett Isten emberré?* fejtegetéseiben Anselmus nem tesz ilyen konkrét gyakorlatra javaslatot, bár nem is kritizálja a meglévőt.

Így gondolkodik Luther is: „Ez ama három személy és egy Isten, aki magát nekünk mindnyájunknak mindazzal, ami ő és amiye van, teljesen odaadta. Az Atya nekünk adja magát az éggel és földdel, minden teremtménnyel együtt, hogy ezek szolgáljanak és hasznunkra váljanak. Ámde ez az adomány Ádám esete következtében elhomályosodott és haszontalanná lett. Azért utóbb a Fiú is odaadta magát nekünk, megajándékozott minden ő dolgával, szenvedésével, bölcsességével és igazságával, kiengesztelt az Atyával, hogy újra élők és igazak lennénk és az Atyát az ő ajándékaival megismernők és megnyernők. Minthogy pedig ez a kegyelem senkinek sem válnék hasznára, ha titkon és elrejtve maradna, azért jöve a Szent Lélek és ő is teljesen odaadja nekünk magát; ő oktat minket Krisztus emez irántunk tanúsított jótéteményének megismerésére, segít, hogy azt elfogadjuk és megtartsuk, hasznosan használjuk és közöljük, növeljük és terjesszük.”⁵² Hasonlóképpen Kálvin is,

49 i. m., Második könyv, 19–20. szakasz (319. oldal).

50 VÉGHELYI: *Krisztus halálának értelme*, 152.

51 ÁGOSTON: *Isten városáról*, Tizedik könyv, XX. fejezet (277. oldal).

52 LUTHER: *Nagy hitvallás az úrvacsoráról*, 428–429.

aki fejtegetésében abból indul ki, hogy Isten már Krisztus előtt jóindulattal volt az ember iránt, Isten szeretete pedig változatlan.⁵³

E rövid áttekintés alapján nemcsak azt a szélteben-hosszában elterjedt vélekedést kell elvetnünk, hogy Anselmus szerint Istennek áldozatra volt szüksége ahhoz, hogy megbocsáthasson, hanem az ezzel ellentétes irányú másik megfogalmazást is, amit ismételten Anselmus szemére vetnek, hogy tudniillik Jézus halálával Isten mutatott volna be áldozatot az embernek, hogy őt megnyerje.⁵⁴ Viszont nem kifogásolható, sőt megszívlelendő állítás, hogy „Isten azzal a bizalommal és hittel áldozta fel Krisztust, hogy az ő keresztyje alatt, az ő szenvedését és halálát szemlélve végre megbékélünk vele, kiengesztelődünk iránta, és Atyánkként fogjuk őt szeretni.”⁵⁵ S ez bizonyosan a *miattunk, érettünk, helyettünk* hagyományos kifejezéseinek értelmezése.

Az ókori keresztyénség elvetette azt a gondolatot, hogy a Fiúban az Atya szenvedett (patripassianizmus). Ez megfelelt annak a görög filozófiai istenfogalomnak, amely úgy tekintett Istenre, hogy az ember semmiféle módon nem képes befolyásolni őt vagy hatni rá. A 20. század borzalmaira és embertelenségeire gondolva javasolta Jürgen Moltmann ennek a szemléletnek a revízióját. Úgy vélte ugyanis, hogy az Atya „szenedésnélkülisége” Jézus kereszthalála kapcsán a modern ember szemében nem istenségének, hanem inkább közönyének a bizonyítéka. Nem a patripassianizmus egyszer már elvetett tanának elfogadásáról van itt szó, mert ez az istenfogalom nem válalható újrafogalmazását jelentené. Moltmann javaslata a Fiú szenvedésével együtt érző Atya képe, amely problémamentesen beleilleszthető az ökonomikus szentháromságtan rendszerébe, ahol mindegyik isteni személyhez a maga sajátos munkáját kapcsoljuk, de amelyek mindegyikével kapcsolatban a másik két személynek is van attól eltérő munkája.⁵⁶

9. A jogi metafora meghaladása?

9a. Miért kívánja meg Isten igazságossága Jézus áldozatát?

Számos későbbi nemzedéknek a kiengeszteléstannal kapcsolatos problémája, hogy Isten, aki parancsszavával teremtett mindent, bűne alól miért nem old-

53 KÁLVIN: *A keresztyén vallás rendszere*, II, 16.2–4. (I. kötet, 481–483. oldal).

54 VÉGHÉLYI: *Krisztus halálának értelme*, 152, megfogalmazását tehát nem tudom magamévá tenni.

55 VÉGHÉLYI: *Krisztus halálának értelme*, 152.

56 MOLTSMANN: *Geschichte des dreieinigen Gottes*.

hatja fel ugyanilyen módon az embert.⁵⁷ Anselmusnak azt a válaszát, hogy ez Isten igazságossága miatt nem lehetséges, vagy úgy értik, hogy Istennek az ember iránti szeretete feltételhez kötött, vagy hogy haragját előbb ki kell engesztelni. Mindkét esetben Isten irgalmának a valóságát kérdőjelezzük meg, s utalnak arra, hogy Anselmus értelmezése a jogi érvelésmód fogságában reked.

Valóban, Anselmus pontosan felvázolja az adott sérelemért adandó elégtétel jogi indoklását és az elégtétel megadásának megfelelő módját. Azonban nemcsak ezt teszi, hanem az ember által Istennel szemben elkövetett sérelem, az Istennek adott elégtétel és az isteni ok leírásában túlhalad a jogi kifejezések értelmezési mezőin és teológiai értelemben használja, vagyis teológiai tartalommal tölti meg azokat. Ezért – noha helytálló az az általánosan elterjedt állítás, hogy Anselmus jogi nyelvet használ – a dolog lényegét tekintve mégis úgy teszi ezt, hogy kilép a jogi gondolkodás szabta keretekből. Tehát az ő értelmezése is szimbolikus, hasonlóan másokéhoz.

A kulcsfogalom Anselmusnál Isten igazságossága, amely nem teszi lehetővé, hogy Isten „pusztán könyörületből, a tisztelete megrablásáért járó fizetség nélkül bocsássa meg a bűnt.”⁵⁸ Ekkor a bűn nem kapná meg büntetését, a bűn továbbra is megbontaná a rendet, rendezetlenek lennének a dolgok, és „Isten hasonlóan bánna a bűnössel, mint a büntelennel, ez pedig nem illik Istenhez.”⁵⁹ Mondható így is: akkor természetes a bűnbocsánat és nem probléma a bűn, akkor nincs felelősség, sem felelősségvállalás, sem bünbánat, sem követendő törvény. Olyasvalami lenne tehát az igazságosság, ami Istent is kötelezi és megköti? Nem kötelezi, nem korlátozza, de ha Isten nem lenne igazságos, akkor a maga rendjével szemben közömbös – szól az érvelés. „Márpedig ha a bűnért sem elégtétel, sem büntetés nincs, akkor semmilyen törvénynek sincs alávetve. [...] Ha tehát a megbocsátás csak a könyörületességéből ered, akkor az igazságtalanság szabadabb, mint az igazságosság, ez pedig láthatóan egyáltalán nem egyeztethető össze Istennel.”⁶⁰

A rend helyreállítása, a sérelemnek elégtétellel való orvoslása kétségtelesen a dolgok jogi rendezésének világába mutat. Amit azonban ezután mond Anselmus, az szétfeszíti ennek kereteit. Hiszen amikor az Atya a Fiúban önmagát adja, akkor ő adja oda az embernek azt, ami elégtétel a bűnért. Isten igazságosságának és jóságának ez az együttes komolyan vétele és hangsúlyozása Anselmusnál közel áll ahhoz, ahogyan egyszerre tartja fontosnak

57 ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Első könyv, 6. szakasz (256. oldal).

58 i. m., Első könyv, 12. szakasz (267. oldal).

59 uo.

60 uo.

Luther a törvényt és az evangéliumot, azt, hogy Isten szent és irgalmas Atya. Nem lehet csak az egyikről beszélni, csak az utóbbit Istennek tulajdonítani, az előbbi nélkül. S ami még fontosabb: az evangélium erősebb a törvénynél, Isten irgalma nagyobb a haragjánál.

9b. Mi a bűn súlya?

Az esetek egy részében a bűn mennyiségi szemléletét tulajdonítják Anselmusnak.⁶¹ Más esetekben a bűn dologi szemléletét. Vagy kifogásolják, mint Abelardus és a rá hivatkozók, hogy a Krisztus ellen elkövetett bűnök még nagyobb elégtételt kívánnának.⁶² Bizonyára a jogi szemlélet keltette benyomás készlet ilyen értelmezésekre. Az ilyen szövegek mellett azonban ott vannak azok a kifejezések, mint „a parányi kis bűn”, az „egyetlen szempillantás Isten akarata ellenére”, vagyis a mint pusztá tett „teljességgel jelentéktelennek” tartható bűn, amely azonban azért „a lehető legsúlyosabb”, mert Isten akarata ellenére történik.⁶³ „Ez pedig nem más, mint nem adni meg Istennek, amivel tartozunk.”⁶⁴ Vagyis az Istennel való viszony megromlásáról van szó, ami valójában már nem lehet jogi rendezés tárgya.

9c. Miben áll Jézus áldozata?

Amint Anselmus bűnfogalma sem illeszkedik bele maradéktalanul a jogi értelmezésbe, ugyanúgy Jézus áldozatának meghatározása, leírása sem.

Egyfelől a kereszthalált – Anselmus szerint – Jézus nem úgy vállalta, hogy mindenképpen meg akart halni,⁶⁵ hanem olyan engedelmesen kitartott az igazságosság mellett, „hogy emiatt vezetett útja a halálba. Ebben az értelemben mondhatjuk tehát, hogy az Atya rendelte el a halálát, mert ő rendelte el mindazt, ami miatt útja a halálba vezetett.”⁶⁶

Másrészt a legkiválóbb ember is csak azt adhatja Istennek, amivel amúgy is tartozik neki, de nem képes ennél többet adni, tehát a szó igazi értelmében vett elégtételt. Erről beszél Jézus is a jó szolga jutalmáról szólva (Lk 17,18). Ezek szerint bármely ember csak azt adhatja Istennek, amivel életében amúgy is tartozik neki, és életét, amit amúgy is egyszer oda kell adnia Istennek. Jézus

61 DÉR: *Utószó*, 451.

62 CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 244

63 ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Első könyv, 21. szakasz (282–283. oldal).

64 i. m., Első könyv, 11. szakasz (266. oldal).

65 Ennek alapján tehát ilyen direkt módon nem helytálló az a megállapítás, hogy Anselmus szerint Jézus meghalni jött a világba, amint CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 244, állítja.

66 ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Első könyv, 9. szakasz (261–262. oldal).

„ellenben önként ajánlotta fel az Atyának azt, amit semmiféle szükségszerűség okán nem kellett volna soha elveszítenie, és olyasmit fizetett a bűnösökért, amivel önmagáért nem tartozott.”⁶⁷

10. *Nincs tiszta típus!*

Félrevezet a tipologizálás, ha nyomában azt gondolják, hogy az egyes típusok egymástól átfedés nélkül elkülöníthetők. Az ókori szerzők fantázia-leleményeit nehéz típusokba szorítani, de Anselmus sajátos mondanivalója sem fér bele maradéktalanul a neki kijelölt típusba. Ő is használja a klasszikusnak nevezett típus gondolatát Jézus emberré létele kapcsán Istennek a Sátánnal vívott küzdelméről,⁶⁸ és a Sátán legyőzéséről,⁶⁹ még arra is kitérve, hogy „sem Isten nem tartozott mással a Sátánnak, mint büntetéssel, sem az ember nem tartozott mással neki, mint azzal, hogy általa legyőzött állapotában győzze le a Sátánt. Bármilyen követelés is állt fenn azonban az emberrel szemben, azzal Istennek, nem pedig a Sátánnak tartozott.”⁷⁰

11. *Nemcsak eltörlése a bűnnek, hanem új élet is!*

Maga Anselmus határozza meg írása célját úgy, hogy Jézus halálának mintegy racionális apológiáját kívánja adni. Tehát nem prédikációt ír, hanem leírását annak az eseménynek, amely az ember megváltását eredményezi. Ezért jogos az általa képviselt típust objektív típusnak nevezni. Írása azonban nem igazolja azt a vélekedést, hogy nem lehet szó nála a személyes emberi befogadásról, amint ezt Abelardus humanizálónak mondott típusában hangsúlyosnak látják⁷¹. Jézus ugyanis – amint Anselmus többféle változatban ismételten leírja – „példát adott arra, hogy – mivel az ésszerűség követeli – senki se

67 i. m., Második könyv, 18. szakasz (316. oldal).

68 i. m., Első könyv, 6. szakasz (257. oldal).

69 i. m., Második könyv, 19–20. szakasz (319. oldal); lásd még ANZELM: *Levél az Ige megtestesüléséről*, 10. szakasz (243. oldal).

70 ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Második könyv, 19–20. szakasz (319. oldal). Ennek alapján szó sem lehet arról, hogy Krisztus halála az ördögnek fizetett váltságdíj lehetne, ellentétben CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 244. felvetésével. Nisszai Gergely tanított arról, hogy Krisztus az ördögnek odavetett csalétek, de nála sem váltságdíjról van szó, vö. KERESZTY: *Jézus Krisztus*, 179–180, ismertetése, valamint NÜSSZAI GERGELY: *Nagy kateketikus beszéd*, 24–26 (541–546. oldal).

71 Amint CSERHÁTI: *Jézus és a szakrális erőszak*, 244, állítja.

habozzék magáért megadni Istennek, amit egyszer úgyis bizonyosan el kell veszíténie⁷². Mindez pedig végeredményben olyan változás, amit újjászületésnek lehet nevezni.⁷³ Ez pedig nem maradhat az emberen kívül álló, őt csak kívülről érő, tőle független folyamat, hanem a szó legszorosabb értelmében meghatározza alanyi mivoltában is.

12. Áldozat és erőszak

A vitában, amely Jézus halálának értelmezése körül zajlik, újra és újra előkerül az az érv, hogy Jézus halálának az a hagyományos értelmezése, amely hangsúlyozott jelentőséget tulajdonít kereszthalálának, tulajdonképpen az erőszakot igazolja és táplálja. Meglepő, hogy a Krisztus áldozata és az emberi erőszak kérdését milyen régóta felteszik. A Diognétoszhoz írt levélben olvasuk: az Atya a Fiút talán „félelem keltésére, rettenet keltésére, zsarnokságra küldte volna, mint egyesek gondolnák? Egyáltalán nem; hanem szeretettel és szelídséggel küldte, mint király küldte a királyfit, emberként küldte az emberekhez, megváltóként küldte, hogy meggyőzzön, ne pedig kényszerítsen; Istenben ugyanis nincs erőszak. Azért küldte, hogy hívjon, nem azért, hogy büntessen; úgy küldte, mint aki szeret, nem úgy, mint aki ítél.”⁷⁴

Azt, hogy a keresztyén nyelvezet „vér-orgiái” – amint e tanulmány elején idézett filozófus, Schnädelbach titulálta feltételezését – készítették és készítenék elő a Krisztus nevében elkövetett kegyetlenségeket, Richard Schröder olyan pszichologizálásnak minősíti, amely mindent és semmit sem igazol.⁷⁵ Ha valaki azt állítaná, hogy a 20. század borzalmait, a sóá és a gulágok létrejöttében a Jézus áldozatáról való beszédnek okozati szerepe volt, még nagyobb joggal lehet állítani, hogy Jézus áldozata ítélet minden olyan kegyetlenségen, mint a sóá és a gulág.

Égészen más úgy, ha úgy közelítik meg a kérdést, amint ezt Cserhádi Sándor teszi. Ő abban lát problémát, ha Jézus áldozatának értelmezése a másoktól elvárt áldozathozatal és a másokra nehezedő szenvedés hordozásának igazolásához, és így végső soron annak kikényszerítéséhez vezet. Ez mindenképpen visszaélés az áldozat fogalmával, főként ha az áldozathozatalt

72 ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Második könyv, 18. szakasz (316. oldal). Példaadásáról lásd még: i. m., Második könyv, 18. szakasz (315. oldal).

73 i. m., Második könyv, 18. szakasz (315. oldal).

74 *Diognétosz-levél*, VII, 3–5.

75 SCHRÖDER: *Unkraut unter dem Weizen*.

igazoló szavakat olyanok mondják, akik maguk nem vállalnak másokért áldozatot. A Krisztus keresztyével való visszaélés súlyosbított esete, amikor az önkéntes és a kikényszerített áldozatot tudatosan vagy önkéntelenül összemossák Jézus passiójával. Így jön létre az Istennek kedves szenvedés képzelete. Az áldozat gondolata nem idegen a modern embertől, de az nem követelhető meg csupán egyetlen csoporttól (nők, kiszolgáltatott helyzetben, alul lévők stb.).⁷⁶ A tapasztalt visszaélések ellenére az áldozat fogalma elengedhetetlen úgy is, mint önkéntes tett, és úgy is, mint lemondás mások javára. „Az önként, szabadon vállalt áldozat az emberi ethosz egyik legszebb, legáldottabb mozdulata.”⁷⁷

13. A megváltás csodája

Egy vitának a felidézésével kezdtük ezt a tanulmányt, amelynek kezdő kérdése ez volt: Vajon Jézus hagyta, hogy megfeszítsék, vagy odaadta magát a kereszthalálra? Nem az ellentétes nézetek közötti békés kompromisszum vezette Wolfhart Pannenberget, hanem az újszövetségi tanúságtételek sokféleségének megfontolása, amikor kimondta: „A Fiú engedelmissége megfelel annak, hogy az Atya átadja őt.”⁷⁸ S ő is úgy látja, hogy a Jézus alávetettségét kifejező Zsid 5,8 és Fil 2,8 ellenére „Pál Isten Krisztusban végzett cselekvésének tekinti a keresztet (2Kor 5,19; vö. Róm 3,25), ami azt jelenti, hogy a keresztnél Krisztus és Isten egy: Isten szeretete cselekszik (5,8), és egyidejűleg Krisztusé is (Gal 2,20; 2Kor 5,14). Isten kiszolgáltatja őt (4,25; 8,32), és ennek során Krisztus maga is kiszolgáltatja magát (Gal 2,20; vö. 1,4). [...] Pál mindenütt egyazon eseményről beszél, amelyben Isten és Krisztus oly teljesen együttműködik egymással, hogy eredménye éppúgy tekinthető Isten, mint Krisztus tettének.”⁷⁹

76 GUTMANN: *Gabe ohne Gegengabe*.

77 CSERHÁTI: *Jézus és a sakrális erőszak*.

78 PANNENBERG: *Rendszeres teológia*, 2. kötet, 329.

79 Wilckenst idézi PANNENBERG: *Rendszeres teológia*, 2. kötet, 453.

Irodalom:

- A *Diognétosz-levél*, in: Vanyó, L. (szerk.): Apostoli atyák (Ókeresztény írók 3), 2. kiadás, Budapest, Szent István Társulat, 1988, 368–378.
- AULÉN, G.: *Christus Victor. An historical study of the three main types of the idea of the Atonement* (első kiadás: 1931), London, SPCK, 1980.
- AVEMARIE, F.: *Anspielungen und Bilder. Wie die Verfasser des Neuen Testamentes den Tod Jesu verstehen*, in: *Zeitzeichen* 11/3 (2010), 27–29.
- BALIKÓ, Z.: *Az Efezusi levél gyakorlati magyarázata*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1985.
- CANTERBURYI SZENT ANZELM összes művei. A fordítást, a kommentárt és az utószót készítette Dér Katalin (Teológiai bölcséleti írások), Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- CANTERBURYI SZENT ANZELM: *Miért lett Isten emberré?*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, 1993.
- CSEPREGI, A.: *Új közösség felé? Tényfeltárás, emlékezés, személyes felelősségvállalás*, in: Mirák, K. (szerk.): *Háló 1. Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról. 1945–1990*, Budapest, Luther Kiadó, 2010, 13–46.
- CSERHÁTI, S. (ifj.): *Az ismeretlen Isten. Jézus és a szakrális erőszak*, in: *Lelkipásztor* 84 (2009), 242–250.
- DÉR, K.: *Utószó: „Egy és ugyanaz, amit keresünk.” Canterburyi Szent Anzelm élete és munkássága*, in: *Canterburyi Szent Anzelm összes művei. A fordítást, a kommentárt és az utószót készítette Dér Katalin (Teológiai bölcséleti írások)*, Budapest, Szent István Társulat, 2007, 427–456.
- GUTMANN, H.-M.: *Gabe ohne Gegengabe. Jesu Hingabe ermöglicht eine neue Beziehung*, in: *Zeitzeichen* 11/3 (2010), 3–38.
- HERRMANN-PFANDT, A.: *Menschen, Tiere, Kürbisse. Die meisten Gesellschaften und Religionen kennen Opfer – blutige und unblutige*, in: *Zeitzeichen* 11/3 (2010), 24–26.
- IRENEUSZ: *Az apostoli igehirdetés feltárása*, in: Vanyó, L. (szerk.): *A II. századi görög apologéták (Ókeresztény írók 8)*, Budapest, Szent István Társulat, 1984, 575–631.
- JANSEN, C.: *Vor allem Leben. Wie ich als feministische Neutestamentlerin den Tod Jesu verstehe*, in: *Zeitzeichen* 11/3 (2010), 30–32.
- JERUZSÁLEMI SZENT KÜRILLOSZ összes művei (Ókeresztény írók 19, szerkesztette Vanyó, L.), Budapest, Szent István Társulat, 2006.
- KÁLVIN, J.: *A keresztyén vallás rendszere* (eredeti megjelenés: 1559), Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda, 1909–1910.

- KERESZTY, R.: *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés*, Budapest, Szent István Társulat, 1995.
- KRAFT, F.: „Für unsere Sünden gestorben?“ *Christologische Zugänge von Jugendlichen. Zeit für „notwendige Abschiede“? – Biblisch-theologische Überlegungen*, in: *Loccum Pelikan* 2007/2, 59–64. Elérhető: <http://www.rpi-loccum.de/download/krsuen.pdf>, letöltés dátuma: 2010. december 4.
- KREMERS, H.: *Wo das Übel beginnt. Der Ärger mit dem Kreuz*, in: *Zeitzeichen* 11/3 (2010), 21.
- LUTHER, M.: *Írás a mennyei próféták ellen a képekről és szentségekről (1525. január)*, in: Masznyik, E. (szerk.): *Luther Márton művei. Történeti rendbe szedve, bevezetésekkel és magyarázó jegyzetekkel*, IV. kötet: *A második időszakból (1523. márc.–1526. jan.) való iratok*, Pozsony, Wigand, 1908, 263–432.
- LUTHER, M.: *Nagy hitvallás az úrvacsoráról (1528)*, in: Masznyik, E. (szerk.): *Luther Márton művei. Történeti rendbe szedve, bevezetésekkel és magyarázó jegyzetekkel*, V. kötet: *A második időszakból (1526–1530) való iratok*, Pozsony, Wigand, 1910, 206–433.
- MAIER, H.: *Die Überwindung der Welt. Auf dem Christentum liegt kein Fluch. Eine Antwort auf Herbert Schnädelbachs Polemik*, in: *Die Zeit*. Jahrgang: 2000, Ausgabe: 27, elérhető: http://www.zeit.de/2000/27/200027.replik_.xml, letöltés dátuma: 2011. január 6.
- MIKESY, A.: *A megváltás arcai*, in: *Credo* 15 (2009), 64–74.
- MOLTMANN, J.: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, Chr. Kaiser, 1991.
- MORGNER, Ch.: *Die Sühnopfervorstellung gehört zum Kernbestand des Christentums*, in: *Zeitzeichen* 11/3 (2010), 33–34.
- MÜLLER, B.: *Dem Zeitgeist sei Dank. Ohne die Vorstellung vom Sühnopfertod lässt sich Jesus besser verstehen*, in: *Zeitzeichen* 11/5 (2010), 47–49.
- NIETZSCHE, F.: *Így szólott Zarathustra*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- NÜSSZAI GERGELY: *Nagy kateketikus beszéd*, in: Vanyó, L. (szerk.): *A káppadókiai atyák (Ókeresztény írók 6)*, Budapest, Szent István Társulat, 1983, 503–572.
- ÓRIGENÉSZ: *Kelszosz ellen*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2008.
- PANNENBERG, W.: *Rendszeres teológia. 2. kötet*, Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- PÖHLMANN, H. G.: *Abgründige Wahrheit. Vergibt Gott nur, wenn er Blut sieht? Die Kritik am Sühnetod Jesu*, in: *Zeitzeichen* 7/4 (2006), 47–48.

- RITTER, W. H.: *Blutiges Verlustgeschäft? Die Vorstellung vom Opertod Jesu ist fremd und befremdlich – überflüssig ist sie nicht*, in: *Zeitzeichen* 7/4 (2006), 45–47.
- SCHNÄDELBACH, H.: *Armes Christentum! Vorläufiges Schlusswort einer erregten Debatte*, in: *Die Zeit Archiv*. Jahrgang: 2000, Ausgabe: 30, elérhető: http://www.zeit.de/2000/30/200030.schnaedel_.xml, letöltés dátuma: 2010. december 4.
- SCHRÖDER, R.: *Unkraut unter dem Weizen. Das Christentum und die Geschichte seiner permanenten Selbstkritik – Eine Replik*, in: *Die Zeit Archiv*. Jahrgang: 2000, Ausgabe: 22., elérhető: http://www.zeit.de/2000/22/200022.replik_schnaedel.xml, letöltés dátuma: 2010. december 4.
- SPAEMANN, R.: *Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht der Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten*, in: *Die Zeit Archiv*. Jahrgang: 2000, Ausgabe: 23, elérhető: http://www.zeit.de/2000/23/200023.replik_schaedelb.xml, letöltés dátuma: 2010. december 4.
- SZENT ÁGOSTON: *Isten városáról. II. kötet (VI.–X. könyv)*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2005.
- SZENT ATHANASZIOSZ: *Az Ige emberré válásáról és számunkra testben történt megjelenéséről (De incarnatione)*, in: Vanyó, L. (szerk.): *Szent Athanasziosz művei (Ókeresztény írók 13)*, Budapest, Szent István Társulat, 1991, 96–162.
- THIEDE, W.: *Widerwärtiger Dünkel. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu darf nicht verwässert werden*, in: *Zeitzeichen* 11/4 (2010), 45–47.
- VÉGHÉLYI, A.: *Krisztus halálának értelme*, in: Béres, T. – Kodácsy-Simon, E. – Orosz, G. (szerk.): *Krisztusra tekintve hittel és reménnyel (Eszmecsere 4. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem Szociáletikai és Ökumenikus Kutatócsoportjának kiadványai)*, Budapest, Luther Kiadó, 2008, 141–156.
- ZAGER, W.: *Inakzeptabler Gedanke. Die Sühnopfervorstellung geht auf die frühen Christen zurück, nicht auf Jesus*, in: *Zeitzeichen* 11/3 (2010), 34–35.



Schwarz, Hans:

AZ IGAZSÁG/IGAZSÁGOSSÁG TEOLÓGIAI NÉZŐPONTBÓL

„Az igazságosság felmagasztalja a népet, a bűn pedig gyalázatukra van a nemzeteknek” – olvassuk a Péld 14,34-ben. Ha azonban megvizsgáljuk, hogy mit is takar az igazságosság fogalma, akkor azt látjuk, hogy a legtöbben egy saját érdekünkben, másokkal szemben támasztott követelményt értenek alatta. Ezt az emberi sajátosságot már Arisztotelész (Kr. e. 384–322) is felismerte, amikor a *Nikomachoszi Etika* című művében részletesen tárgyalja az igazságosságot, és azt a „tökéletes erény”-nek nevezi, de megjegyzi hozzá: „tökéletes azért, mert akinek birtokában van, az az erényt nemcsak önmagával, hanem másokkal szemben is tudja gyakorolni; az erényt sokan csak a maguk dolgában tudják gyakorolni, de mással szemben erre képtelenek.”¹ Ezért is tesz különbséget szétosztó illetve kiegyenlítő, valamint kiigazító vagy helyreállító igazságosság között.² Az igazságosság mint kiegyenlítés vagy helyreállítás Izráel népének is fontos volt, hiszen egyrészt az egyiptomi szolgaság és az annak során megélt igazságtalanság mélyen belevésődött a nép kollektív emlékezetébe, másrészt egy kicsiny nép voltak délről az egyiptomi, északról a mezopotámiai világbirodalmak szorításában, akiktől legfeljebb csak toleranciát várhattak.

1. Ószövetségi perspektíva

Az izráélieknek fontos volt, hogy Isten igazságos, és mint „az egész föld bírája” igazságosan ítél (1Móz 18,25). Ő szereti a jogosságot, megállapítja, mi a

1 ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, 5.3 (127. oldal). [magyar nyelven lásd ARISZTOTELÉSZ: *Nikomachoszi Etika* (ford.: Szabó, M.), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997, 148–149. – a fordító]

2 vö. ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, 5.7 (130. oldal). [magyar nyelven lásd ARISZTOTELÉSZ: *Nikomachoszi Etika* (ford.: Szabó Miklós), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1997, 156. – a fordító]

helyes, jogot és igazságot szolgáltat (Zsolt 99,4–5). „*Igazság és jog trónjának támasza*” (Zsolt 97,2). Az ’igazság’ és a ’jog’ az Ószövetségben szinonimákként is használhatók (vö. Ám 5,24). Az igazságosságra való törekvés központi jelentőségű volt Izráelben úgy maguk között, mint a többi emberrel és népekkel való kapcsolatban. Ezért az igaz emberre úgy tekintettek, mint kegyes emberre, mivel igaz módon viselkedik Istennel és emberekkel szemben (vö. 1Móz 7,1). Isten, a „*földnek bírója*” igazságot szolgáltat azáltal, hogy megítéli mindazokat, akik megnehezítik mások életét (Zsolt 94,1–2). Ezért szólítja meg a zsoltáros Istent, aki „*igazságosan bíraskodik a világ fölött*” és menedéke az elnyomottaknak (Zsolt 9,9–10). Izráel népének ehhez kell tartania magát, hogy áradjon belőlük „*a törvény, mint a víz, és az igazság, mint a bővizű patak*” (Ám 5,24). Nincs hitele Isten előtt az olyan kegyességnek, amely nem párosul igazsággal, sőt utálatosnak tartja azt (vö. Ám 5,21–23). A próféták, mint Ámósz és Mikeás ezzel újra és újra szembesítik a népet. Az igazságosságot Isten minden embertől elvárja, mert Őelőtte minden ember egyenlő. Ahogyan az Áháb királyról és feleségéről, Jezábelről szóló történet mutatja, Isten megbünteti azt a „*jogtalanságot*”, ahogyan az uralkodópár megölette Nábótot, hogy hozzájusson annak szőlőjéhez (1Kir 21–22). Akik úgy érzik, hogy igazságtalanul bánnak velük, segítségül hívhatják Istent, ahogyan a zsoltáros is teszi: „*Adj nekem igazat, URam, hiszen igaz és feddhetetlen vagyok! Vess véget a bűnösök gazságának, és bátorítsd az igazat.*” (Zsolt 7,9–10) Az igazak és feddhetetlenek tehát igazságosságban kell, hogy részesüljenek, míg a gonoszoknak igazságtalanságuk miatt büntetés jár.

Mivel Isten igazságos Isten, Izráel népe elvárja tőle, hogy a történelem folyását is igazságos módon határozza meg, hiszen „*az ÚRnak minden útja igaz, és minden tette jóságos.*” (Zsolt 145,17) Itt jegyezzük meg, hogy Isten igazságossága (*c'dáká^h*) és kegyelme (*heszed*) összetartoznak. Ennek ténye az Újszövetségben még egyértelműbben látszik. Az izráélieknek magatartásukban az igazságosságot kell megtestesíteniük. Mózes ezért a következő intéssel iktatta be tisztükbe a bírákat és felügyelőket: „*Hallgassátok meg testvéreiteket, és igazságosan ítélkezzetek mindenkinek az ügyében, akár testvérével, akár jövevényvel van dolga. Ne legyetek személyválogatók az ítélkezésben, a kicsit éppúgy hallgassátok meg, mint a nagyot. Embertől ne tartsatok, mert az ítélet Isten ügye.*” (5Móz 1,16–17) Végső soron a bírák mindig Isten iránt vannak elkötelezve, és az ő igazságán kell tájékozódniuk.

A Bírák könyvében azt olvassuk, hogy Isten ellenséget küldött az izráéliekre, akik katonai vereséggel és kényszermunkával büntették Izráelt (Bír 3,12–31). Amikor aztán az izráéliek Istenhez kiáltottak, „*megkönyörült rajtuk az ÚR, amikor panaszkodtak,*” bírót küldött nekik, aki megszabadította

őket nyomorúságukból és legyőzte az ellenséget, így aztán beköszöntött a béke. A békés időszakokban a bírák az izráéliek között fellépő vitás ügyekben döntöttek. – Érdekes, hogy Debóra személyében még női bírót is említ az Ószövetség (Bír 4,4). – Amikor meghalt a bíró, az izráéliek visszatértek régi útjaikra és elfelejtették Istent (Bír 2,19).

Különösen a Zsoltárok könyvében és a prófétáknál érzékeljük, hogy Isten kiemelt figyelmet fordít az özvegyekre és árvákra, a szegényekre és elnyomottakra. Ezt olvassuk a Zsolt 10,17–18-ban: „Az alázatosok kívánságát meghallgatod, URam. Megerősíted szívüket, feljűk fordítod füledet, véded az árva és elnyomott ügyét, hogy ne hatalmaskodjék többé senki a földön.” Ámósz Isten nevében pedig ezt hirdeti: „Mivel ti kihasználjátok a nincstelenet, és gabonaadót szedtek tőle, ezért bár faragott kőből építtettek házakat, nem fogtok bennük lakni...” (Ám 5,11) Ha a szegények eladják áruikat, joggal várnak érte a kereskedőktől tisztességes árat. Ezért is feddi meg Jeremiás Jójákim királyt és állítja elé példaként apját, Jósiást a következő szavakkal: „Jaj annak, aki nem igaz úton építi házát, és felső szobáit jogtalan módon, ingyen dolgoztatja embertársát, és a munkájáért nem fizet bért! [...] Attól leszél király, hogy halmozod a cédrust? Apád talán nem evett és nem ivott? De törvényesen és igazságosan járt el: ezért ment jól a dolga! Jogához segítette a nyomorultat és a szegényt, ezért ment jól a dolga! [...] Szemed és szíved nem törődik mással, csak a magad hasznával. Kiontod az ártatlanok vérét, elnyomó és zsaroló vagy!” (Jer 22,13–17) Ézsaiás próféta pedig így panaszkodik Isten nevében: „Jaj azoknak, akik házat házhoz ragasztanak, és mezőt mező mellé szereznek, míg hely sem marad másnak, és csak ti laktok ebben az országban!” (Ézs 4,8) Az ország és a tulajdon, a szabadság és biztonság birtoklása Isten által garantált, megváltoztathatlan jogok, melyeknek figyelmen kívül hagyását megbünteti Isten. Ezért azok az emberek, akiknek ezek a jogaik csorbát szenvedtek, Istenhez mint legfelsőbb bíróhoz fordultak, hogy segítse őket jogaikhoz. Előtte azonban meg kell vizsgálnia a segítségért kiáltót és annak ügyét, hogy az valóban jogos-e, és nemcsak isteni segítséggel akar bosszút állni valakin. Ezért illeti dicséret Istent, aki „főlemeli a porból a nincstelenet, és kiemeli a szemétből a szegényt. Az előkelők közé ülteti, népe előkelői közé. Megengedi, hogy a meddő úgy lakjék a házban, mint fiaknak boldog édesanyja” (Zsolt 113,7–9). Ahogyan Temba Mafico ószövetség-kutató írja: „Isten igazságossága azt célozza, hogy létrejűjön egy olyan egalitárius közösség, melyben az emberek minden osztálya ragaszkodik az alapvető emberi jogokhoz.”³ Így nem csoda, hogy különösen a felszabadítás-teológia hívei

3 MAFICIO: *Just, Justice*, 1129.

támaszkodnak az Ószövetség igazságról szóló kijelentéseire. Mindenesetre nem szabad megfélekedni arról sem, hogy az a reménység, mely szerint Isten egyetemesen jogosságot teremt, történelmileg nem valósult meg.

2. Újszövetségi perspektíva

Máténál különösen a Hegyi Beszédben lesz Jézus igehirdetésének kulcsfogalmává az 'igazság' (*dikaioszüné*). Ebben ezt mondja hallgatóinak: „...*ha a ti igazságotok messze felül nem múlja az írástudókét és farizeusokét, akkor semmiképpen sem mentek be a mennyek országába.*” (Mt 5,20) Az igazság Jézus értelmezésében az Atya akaratának cselekvését, azaz a (felebaráttal és Istennel szembeni) szeretet kettős parancsának és az aranszabálynak a teljesítését jelenti. A szinoptikusok szerint Jézus az ószövetségi igazság-értelmezéshez kapcsolódik, mely szerint az Ószövetség kegyesei „igazak” voltak, szemben istentelen környezetükkel (Mt 23,35). Ebben ugyan megmarad az igazak és nem igazak közti különbségtétel, de Jézus elveti annak igényét, hogy az ember saját magát igaznak tartsa (lásd fentebb és a Mt 23,28). Már a tanítványok is megfigyelték, hogy Isten akaratának az a radikalizálása, amelyet Jézus hirdetett, túl sokat kíván az embertől (vö. Mt 19,10). Így később a Hegyi Beszéd követelményeit mint úgynevezett „evangéliumi tanácsokat” az egyház sem várta el az átlagkeresztyénektől. Ennek ellenére úgy kell értenünk „Jézus etikai tanítását mint az Isten akaratának magyarázatát; a kiindulási pont a kinyilatkoztatott, az Ószövetségben lefektetett törvény.”⁴ Pál is azt állítja, hogy „...*nem a törvény hallgatói igazak Isten előtt, hanem a törvény megtartói fognak megigazíttatni.*” (Róm 2,13) De ő is van annyira realista, hogy felismerje: senki nem tudja igazán betölteni a törvényt, így senki nem igaz. Ezért Isten kegyelmére alapozva érvel, amely kegyelem már Izrael népét is hozzásegítette jogához: „*mindenki vétkezett, és híjával van az Isten dicsőségének. Ezért Isten ingyen igazítja meg őket kegyelméből, miután megváltotta őket a Krisztus Jézus által.*” (Róm 3,23–24)

Míg az Ószövetség az igazságot többnyire mint történelmileg megvalósuló igazságosságot érti, itt a hangsúly a Krisztus által történt megváltáson van. Jézus halála és feltámadása teszi lehetővé a megváltást, amit a Szentírás a hívőknek ígér. Ez azt jelenti, hogy az igazság mint a történelem végcélja, eszkatológiai értelemben valósul majd meg. Ebből következnek az „itt és most”-ra vonatkozó etikai konzekvenciák. Pál szerint a keresztség által eltemettetik a

⁴ CONZELMANN: *Grundriss*, 136.

bűnös óemberünk, és feltámad egy új ember. Ezért kell nekünk is „új életben” járnunk (Róm 6,4). A keresztyén etika ezért reaktív etika, amely az Isten kegyelme által Krisztusban lehetővé vált megváltásra hálából reagál. De a keresztyén etikának is bizonyos vezérelvek mentén kell tájékozódnia. Ehhez használja Pál egyrészt a szeretet kettős parancsát, mivel „A szeretet nem tesz rosszat a felebarátnak. A szeretet tehát a törvény betöltése.” (Róm 13,10) Még konkrétan jelenik meg másrészt a „hagyományos normák kritikus átvétele”, ahogyan az például a házirendekben áll előttünk (vö. Kol 3,18–4,1 és Ef 5,21–6,9).⁵ Eszerint azt kell tenni, „ami igazságos és méltányos” (Kol 4,1), mivel mindenki maga felel tetteiért Isten előtt. A Krisztus által ajándékozott igazság tehát nem ad szabad utat az igazságtalan magatartásnak.

3. Egyháztörténeti perspektíva

Hogyan hatott ez a keresztyén értelmezés a(z egyház)történelem folyamán? A korai egyházban Szmirnai Polükarposz (ca. 70 – ca. 166) Pálra hivatkozik, amikor azt írja, hogy Isten, Krisztus és a felebarát iránti szeretet megelőzi a hitet és a reménységet. Így ír: Mert ha valakit megragadnak belül ezek az erények, „az teljesíti az igazságosság parancsolatát. Akiben a szeretet nagy, az távol van minden büntől.”⁶ A rágalmozások és az erkölcstelenség vádjai ellen, melyeknek eleinte ki voltak téve a keresztyének a Római Birodalomban, az apologeták a keresztyének szigorú erkölcsét hangsúlyozták, hivatkozva az igaz Istenre „az igazságosságnak, a megtartóztatásnak és minden más erénynek az atyjára.”⁷ Jusztinosz (ca. 100 – ca. 165) hangsúlyozza, hogy ez az Isten csak azokat ismeri magáénak, „akik őt követve jót cselekednek, mértékletesen, igazságosságban és emberszeretetben élnek, meg Istenük más tulajdonságainak megfelelően.”⁸ Az igazságosság, melyet a szeretet munkál, hatályon kívül helyezi a megfizetés elvét. Athénagorasz (2. század), miután rámutat a keresztyének és vádlóik etikai magatartása közt fennálló óriási különbségre, így fogalmaz: „mert nem elég számunkra, hogy igazak vagyunk (az igazsá-

5 LÜHRMANN: *Gerechtigkeit*, 418.

6 POLYKARP: *Epistle to the Philippians*, 3 (33–34. oldal). [magyar nyelven lásd SZENT POLIKÁRP levele a Filippiekhez (ford.: Vanyó, L.), in: Vanyó, L. (szerk.): *Apostoli atyák (Ókeresztyén írók 3)*, Budapest, Szent István Társulat, 2018, 199. – a fordító]

7 JUSTIN: *The First Apology*, 6, (164. oldal). [magyar nyelven lásd JUSZTINOSZ: *I. apológia* (ford.: Vanyó, L.), in: Vanyó, L. (szerk.): *A II. századi görög apologeták (Ókeresztyén írók 8)*, Budapest, Szent István Társulat, 1984, 67. – a fordító]

8 i. m., 10 (165. oldal). [magyar nyelven lásd i. m., 70. – a fordító]

gosság dolga ugyanis az egyenlő egyenlővel való viszonzása), hanem az a cél, hogy jók és türelmesek legyünk a bűnösökkel szemben.”⁹ Fontos, hogy az igazat és igazságosságot ne egy általános erkölcsstanból vezessük le, hanem mindig theocentrikusan értsük. Antiókhiai Theophilosz (meghalt ca. 180/191) például azt írja, hogy a pogányokkal ellentétben, akiknél gyakran az istenek maguk is etikátlanul cselekszenek, „a mi törvényadónk az igaz Isten, aki egyaránt oktat mindnyájunkat az igazságosság és vallásosság gyakorlására, meg a jócselekedetre [...] Nagy és csodálatos ez a törvény mindenféle igazságot tekintve.” Ezt a törvényt Theophilosz szerint a Tízparancsolat foglalja össze.¹⁰

Az igazság mindenesetre nem a keresztyének előjoga. Már Pál is megemlíti azokat, akik bár nem zsidók, mégis betöltik a törvényt (Róm 2,27). Lyoni Iréneusz (ca. 130 – ca. 200) ehhez kapcsolódva írja: „Hogy az Úr [Jézus Krisztus] a törvény természeti előírásait nem eltörölte, melyen keresztül az ember megigazul, amelyet azok is, akik hit által megigazultak, és akik tetszettek Istennek, betartottak még mielőtt adatott volna a törvény, hanem hogy kiegészítette és betöltötte azt, megmutatkozik az ő szavaiból.”¹¹ Így Iréneusz a természeti törvényt, amelyet már a mózesi törvény előtt megkapott az ember, abban különbözteti meg a Tízparancsolattól, hogy a természeti törvényt Krisztus kiegészítette és beteljesítette. Mindhárom az igazságosság felé vezet az embert.

Alexandriai Kelemen (ca. 140/150 – 221 előtt) azt hangsúlyozza például, hogy azokat az erényeket, melyeket a mózesi törvény tartalmaz – úgymint „lelkierő és mértékletesség, bölcsesség és igazságosság és kitartás, és türelem és tisztesség és önuralom, és ehhez még a vallásosság” –, úgy adta Isten a görögöknek, mint az erkölcs alapjait.¹² De az igazi gnosztikus, azaz valódi keresztyén filozófus az, folytatja Kelemen, „aki Isten hasonmása és képmása, aki Istent utánozza, amennyire csak lehet, akinél semmi nem hiányzik abból, ami hozzásegít az istenképűséghez, amennyire ez összeegyeztethető, aki önuralmat és kitartást gyakorol, aki igazul él, ura szenvedélyeinek, adakozó,

9 ATHENAGORAS: *A Plea for the Christians*, 34 (147. oldal). [magyar nyelven lásd ATHÉNAGORASZ athéni keresztyén filozófusnak kérvénye a keresztyének ügyében (ford.: Vanyó, L.), in: Vanyó, L. (szerk.): A II. századi görög apologéták (Ókeresztyén írók 8), Budapest, Szent István Társulat, 1984, 403. – a fordító]

10 THEOPHILUS: *To Autolycus*, 3,9 (113–114. oldal). [magyar nyelven lásd ANTIÓKHIAI SZENT THEOPHILOSZ: *Autolükoszhoz* (ford.: Orosz, L.), in: Vanyó, L. (szerk.): A II. századi görög apologéták (Ókeresztyén írók 8), Budapest, Szent István Társulat, 1984, 503–504. – a fordító]

11 IRENAEUS: *Against Heresies*, 4,13 (477. oldal). [H.Sch. alapján – a fordító]

12 CLEMENT VON ALEXANDRIEN: *Stromata*, 2,18 (365. oldal). [H.Sch. alapján – a fordító]

amennyire csak lehet, szavaival és tetteivel pedig jót cselekszik.”¹³ Az igazi gnosztikus különösen jóságában utánozza Istent. Ezért tehát mindig fennáll egy „igazságosság-különbözőség” a keresztyén ember és a természeti ember között. Órigenész (185–254), Kelemen legismertebb tanítványa arról beszél, hogy az emberek részesülnek az isteni igéből (*logosz*), és „a bölcsesség és igazságosság” magvait hordozzák magukban.¹⁴ Mivel a görögöktől kezdve a zsidókon keresztül a keresztyénekig bezárólag kontinuitás figyelhető meg az etikai magatartás szabályai terén, az igazságot megtaláljuk az általános erénykatalógusokban.

Ezért beszél Augustinus (352–430) négy (alapvető) erényről, melyeket az Írás és sok szerző úgy nevez meg, mint amelyek „hasznosak az élethez: okosság, mellyel különbséget tehetünk jó és rossz között; igazságosság, mellyel mindenkinek megadhatjuk, ami jár, hogy ne maradjunk »senkinek sem adósai«, hanem minden embert szeressünk; mértékletesség, mellyel féken tarthatjuk vágyainkat; lelkierő, mellyel minden nehézséget elhordozunk.”¹⁵ Ezek az erények az emberek minden társadalmi kötelességét összefoglalják. Augustinus magyarázza aztán: „azt szeretném állítani, hogy az erény egyáltalában semmi más, mint legfőbb szeretet Isten iránt”, így a négy alapvető erény sem lehet más, mint a szeretet négy különböző formája.¹⁶ Augustinus szerint ennek a szeretetnek a tárgya Isten. Később az egykori Ágoston-rendi szerzetestől, Luther Mártontól (1483–1546) is azt halljuk, hogy az Isten iránti szeretet mindig az embertáron keresztül jut el Istenhez.

Augustinus nézete Pálra megy vissza, hiszen „Isten és az ember igazságát egy egyértelműen páli meghatározottságú összefüggésbe” helyezi.¹⁷ Istentelenségünk miatt abban a félreértésben élünk, „hogy magunknak tulajdonítjuk azt a kiválóságot, amely Istené”, és emiatt a sötétségben végezzük.¹⁸ Mert „az igazság tetteit nem teljesíthetjük, hacsak nem kapjuk meg ennek képességét a forrástól és a fénytől, amely maga Isten”. A megtapasztalható és

13 i. m., 2,19 (369. oldal). [H.Sch. alapján – a fordító]

14 ORIGENES: *De Principiis*, 1,3,6 (253. oldal). [magyar nyelven lásd ÓRIGENÉSZ: *A princípiumokról I.* (Catena. Fordítások 5, ford.: Somos, R.), Budapest, Paulus Hungaricus – Kairosz Kiadó, 2003, 75. – a fordító]. Ezt a nézetet aztán Paul Tillich (1886–1965) kezdi újra képviselni.

15 AUGUSTIN: *On the Psalms*, 84,11 (403. oldal). [H.Sch. alapján – a fordító]

16 AUGUSTIN: *Of the Morals of the Catholic Church*, 15 (48. oldal). [magyar nyelven lásd SZENT ÁGOSTON: *Breviárium* (ford.: Kecskés, P.), Budapest, Szent István Társulat, 1960 (reprint: Budapest, Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, 1998), 378. – a fordító]

17 Így MERKEL: *Gerechtigkeits*, 423.

18 Ehhez és a következő idézethez lásd AUGUSTIN: *On the Spirit and the Letter*, 11 (87. oldal). [H.Sch. alapján – a fordító]

látható tettek lehetnek igazak, de ha azokat az ember magának tulajdonítja azzal a nagyképűséggel, hogy Istenre való tekintet nélkül valami való jót volt képes tenni, akkor az nem az Isten előtti megigazuláshoz vezet, hanem éppen ellenkezőleg, az Istennel szembeni megigazuláshoz. Csak az Isten jóságának felismerése után, az abból következő emberi reakcióban lehet az ember magatartását teológiailag igaznak nevezni.

Ha most ugrunk egy nagyot a középkorba, akkor Aquinói Tamás (1224 – ca. 1274) felé érdemes fordulnunk, mivel ő „a középkori etika nagymestere”. Aquinói átveszi Arisztotelész etikai alapelveit,¹⁹ de keresztyén módon transzformálja is azokat. Így alakítja át a legfőbb boldogság és legfőbb tökéletesség evilági eudémonisztikus célját az örök üdvösséggé. A természeti teológiát Aquinói az isteni világrend és etikai törvény mentén értelmezi át. Bár a természetszerű etikai fejlődést, amely Arisztotelésznél oly meghatározó, Aquinói szerint a bűn ugyan megtöri, ám a természetfeletti kegyelem ismét helyreállítja azt, s így az ember újra eredeti etikai irányultsága szerint élhet, és tovább is tökéletesítheti azt.

Míg Arisztotelésznél az ember fő célja a legfőbb jó elérése, amely boldoggá teszi őt, addig Aquinóinál ez az ember természetszerű hajlama arra, hogy „megismerje az igazságot Istenről, és arra, hogy társadalomban éljen”.²⁰ Ezzel előáll egy kettős üdvösség: „az egyik arányos az emberi természettel, amelyre tudniillik az ember saját természetének lételvei segítségével eljutni képes”, és egy másik, „amelyre az ember csak Isten erejével juthat el”.²¹ A pozitív cselekedetek, melyekre az ember magától képes, Aquinói szerint az értelmi és erkölcsi erényekből adódnak. Az értelmi erények magukba foglalják a spekulatív és gyakorlati gondolkodást, míg az erkölcsi erények az akaratot és a szenvedélyeket, valamint azok megcselekvését. Fontos itt a négy alaperény, melyek az erkölcsi területhez tartoznak, nevezetesen az okosság, mely egyben „a többi erkölcsi erény irányítója”, továbbá az igazságosság, lelkerő és mértékletesség.²² Ezek az erények a saját természetes lehetőségekben fokozatosan fejlődve léteznek, és csak egy korlátozott, természetes boldogságra teszik képessé az embert. A természeti léten túlmutató üdv eléréséhez szükségesek a teológiai, vagy sokkal inkább isteni erények, melyek nem érhetőek el számunkra a fokozatos fejlődés révén, hanem „egyedül Isten önti belénk

19 Így SEEBERG: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 486.

20 THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, I.II q94a2. [magyar nyelven lásd AQUINÓI SZENT TAMÁS: *A teológia foglalatja. Második rész 1.: Quaestio 1–114* (ford.: Tudós-Takács, J.), Budapest, Gede Testvérek, 2008, 588. – a fordító]

21 i. m., II.I q62a1. [magyar nyelven lásd i. m., 374. – a fordító]

22 i. m., II.I q61a2. [magyar nyelven lásd i. m., 368–369. – a fordító]

azokat”.²³ Így képes az ember valóban jó cselekedeteket véghezvinni, mert a belénk öntött szeretet, összekötve hittel és reménységgel, Isten felé, a világfeletti legfőbb jó felé irányítja az embert.

Az 'igazság' az ember Isten által munkált irányultsága Isten felé. Így az ember a teológiai erények (hit, remény, szeretet) által Istennel kerül kapcsolatba, az erkölcsi erényeken (okosság, igazságosság, lelkielő és mértékletesség) keresztül pedig az emberi társadalommal. Mivel a teológiai erények Istentől származnak és összhatásban vannak az erkölcsi erényekkel, erősítik és informálják azokat. Az ember természetes erkölcsi hajlama így együttthat a belé öntött kegyelemmel, hogy a szoros értelemben vett igazságosságot létrehívja.

Az igazságosság erényében Aquinói megkülönbözteti a szétosztó igazságosságot, mely a társadalom viszonyát szabályozza az egyes polgárhoz, és a kiegyenlítő igazságosságot, amely a polgárok egymás közti együttélését rendezi.²⁴ Ehhez társul a törvényi igazságosság, amely Isten igazságosságát tükrözi vissza, és belesugárzik az örök törvénybe és természetjogba. Végezetül létezik a közjóléti igazságosság, amely összességében az erkölcsi életnek ad olyan irányt, mely a közjót szolgálja.²⁵ Ám a törvényi és a közjóléti, valamint a kiegyenlítő és a szétosztó igazságosság kettős megkülönböztetése nemcsak az ember igazságosságának tisztázásához vezetett, hanem lehetővé tette az emberek törvény előtti szándékolt egyenlőségét a visszajára fordítani, és így például nem tudta a modernkori rabszolgaságot szankcionálni.²⁶

A reformáció korának teológiájában fontos szerepet játszik az igazság fogalma, ami azzal függ össze, hogy a megigazulástan a kor legmeghatározóbb témája. Luther Márton teológiájának középpontjában a megigazulás tana állt. A Róm 1,17 szerinti „Isten előtt érvényes igazságot” úgy értette, mint Isten aktív, a bűn ellen irányuló, büntető tettét. Isten, vagy inkább Krisztus az igaz bíró, aki előtt az ember saját elégtelensége vagy bűne miatt meg nem állhat. A wittenbergi városi templom sekrestyéjében van a falon egy nagyon régi homokkő dombormű, amely Krisztust mint a világ bíróját ábrázolja. A reformáció előtti teológia és kegyesség ezen bizonyítéka teszi világossá, hogy miért vonult Luther kolostorba és miért keresett egy kegyelmes Istent. Ahogyan a legtöbb ember abban a korban, úgy Luther is csak szigorú bíróként ismerte Istent, aki előtt az embernek felelnie kell. Biblikus tanulmányai révén azon-

23 i. m., II.I q62a1. [magyar nyelven lásd i. m., 374. – a fordító]

24 vö. i. m., II.II q61a1. [H.Sch. alapján – a fordító]

25 i. m., II.II q58a6. [H.Sch. alapján – a fordító]

26 i. m., II.II q57a4. [H.Sch. alapján – a fordító]

ban, különösen a Zsoltárok könyvének és a Római levélnek tanulmányozása nyomán felismerte, hogy az „Isten igazságának” bibliai fogalma azt az igazságot jelenti, „amellyel az irgalmas Isten felruhazza az embert, és amely által a hívó ember Isten előtt igaznak nyilváníttatik”.²⁷ Az ember nem igazulhat meg saját cselekedetein keresztül, hanem egyedül az Istenbe vetett hit által. Ez az Isten elfogadja a bűnöst és megigazítja, és a hitet igazságául számítja. Így ír Luther: az igazság „nem a mi tetteinkben áll – még akkor sem, ha azok szentek és nem megbotránkoztatóak – hanem egyedül a bűnök bocsánatából és Isten kegyelméből létezik.”²⁸ Augustinus hatása itt teljesen egyértelmű. Ennek az idegen igazságnak, amelyet Isten az embernek tulajdonít, következményei vannak az ember magatartására nézve. 1519-ben, a Gal 2,17-hez írt kommentárjában Luther így fogalmaz: „Mindenki, aki Krisztusban hisz, igaz. Még nem teljesen valóságosan, hanem reménységben. Mert megigazulása és gyógyulása megkezdődött.”²⁹ A Római levélhez írt előszavában olvassuk aztán: „A hit azonban egy isteni mű bennünk, amely megváltoztat és Istentől szül újjá.”³⁰

Bár Luther Istennek az evangéliumban kijelentett igazságát összeköti az isteni kegyelemmel és irgalommal, nála az ’irgalmasság’ kifejezés mindig etikai jelentést is hordoz. Ebben Luther éles különbséget tesz a törvény szerinti kegyesség, illetve a cselekedetek igazsága, valamint a hitből fakadó igazság között, mivel „a külső, idői, világi és emberi igazság nem használ semmit az eljövendő dicsőségre nézve, hanem ebben az életben nyeri el jutalmát.”³¹ Ezzel elhatárolódik a skolasztikus kegyelemtantól, mely szerint a folyamatos jócselekedetek elvezetnek egy habitushoz, amely aztán szerephez jut az üdvösség kérdésében is. A hitből való keresztyén igazság azonban mindig egy „idegen igazság” marad, melynek aztán etikai következményei vannak. Ezért hangoztatja Luther: „Ha nem következnek a tettek, bizonyos, hogy Krisztus hite nem lakik a szívünkben, hanem csak egy halott hit.”³² Keresztyén, és ezáltal igaz tettek a megigazulásból következnek. Ebben Luther a felebarát

27 HÄGGLUND: *Gerechtigkeit*, 432.

28 LUTHER: *Hauspostille 1544*, 18kk. [Luther alapján – a fordító]

29 LUTHER: *In Epistolam Pauli ad Galatas commentarius*, 495,1–2. [H.Sch. alapján – a fordító]

30 LUTHER: *Vorrede*, 7,10.6. [magyar nyelven lásd LUTHER MÁRTON: *Előszók a Szentírás könyveihez* (ford.: Szita, Sz., Magyar Luther könyvek 2), Budapest, Magyarországi Luther Szövetség, 1995, 133. – a fordító]

31 LUTHER: *In Epistolam Pauli ad Galatas commentarius*, 489,30kk. [H.Sch. alapján – a fordító]

32 LUTHER: *Thesen*, 46,20–21. [Luther alapján – a fordító]

szolgálatát hangsúlyozza, mivel „nem nevezhető jócselekedetnek az, amit Istennek teszünk, hanem csak amit a felebaráttal cselekszünk meg, azok a jó cselekedetek.”³³ A passzív (Isten jósága és a belé vetett hitből fakadó) igazságból következik az aktív (cselekedetekből való) igazságosság a felebaráttal.

4. Rendszeres teológiai perspektíva

Több évszázad vázlatos áttekintése után világossá kell válnia számunkra, hogy az igazságosság fogalma a teológiai reflexióban tágabb jelentéstartalommal bír, mint pusztán etikai vagy jogi. A teológiai értelmezés során azonban mindig a kiegyenlítő és szétosztó igazságosságra történik utalás, másrészt az Isten szeretetéről szóló evangélium és a hitből való passzív igazság által Isten megfizető és büntető igazságossága sincs hatályon kívül helyezve. Az ApCsel 17,31 szerint Pál ezt így magyarázza: Isten „Azért rendelt egy napot, amelyen igazságos ítéletet mond majd az egész földkerekség fölött”.

Mivel Isten irgalmas Isten és a szeretet Istene, sokszor azonosítjuk az igazságosságot a szeretettel. Az Újszövetségben azonban Isten szeretete, valamint elítélő és büntető igazságossága egyaránt megjelenik, így inkább azt mondhatjuk, hogy Isten nem mérhető a szeretet és igazságosság emberi mércéjével. Bibliai értelmezés szerint a szeretet és igazság isteni attribútumok, melyeket követnünk kell. Az 1Jn 4,19-ben erről ez áll: „Mi tehát azért szeretünk, mert ő előbb szeretett minket”, a Zsolt 11,7-ben pedig ez hangzik el: „igaz az ÚR, igaz tetteket szeret”. Ebben nem a cselekedetek általi megigazulás jelenik meg, amely által igazzá lehetünk Isten előtt, hanem a passzív igazság élménye. Ám Isten váratlan és ki nem érdemelt odafordulása egy aktív igazságban élt, új életre kell, hogy felszabadítson minket. Pál ezt írja: „Mert Krisztus Jézusban nem számít sem a körülmetélkedés [azaz a törvény szerinti élet – a szerző], sem a körülmetéletlenség [azaz a törvény nélküli élet – a szerző], csak a szeretet által munkálkodó hit.” (Gal 5,6) A keresztyén igazságosság vezérmotívuma tehát a szeretet, melyet személytől függetlenül mindenkivel szemben gyakorolni kell.

A keresztyén tradícióban az igazság egy objektív rendbe illeszkedik, mely végső soron az isteni törvényen nyugszik. Augustinus például így ír: „Az örök törvény az isteni rend vagy Isten akarata, amely megkívánja a termé-

33 LUTHER: *Predigten des Jahres 1522*, 98,16–17. [Luther alapján – a fordító]

szeti rend megőrzését és megtiltja annak áthágását.”³⁴ Ez a rend konkretizálódik a természetjogban. Aquinói Tamás hangsúlyozza: „az értelmes teremtmény [...] maga is részesedik az örök törvényből [...] ezen irányulását nevezzük természetű törvénynek”.³⁵ Ez azt jelenti, hogy a természetű törvény összekapcsolódik az örök törvénnyel és az emberi értelem természetes ítélőképességével. Az örök törvény az emberi értelem által nyeri el azt az összekötő erőt, mely által értelmes előírás lesz. Ezért a természeti törvény lényegében értelmes, bár Aquinói hozzát teszi, hogy „egyesek értelme elferdült”, és ezáltal értelmesnek tartanak olyat is, mely „kifejezetten ellentétes a természetű törvénnyel”.³⁶ A természetű törvény és az értelem ezen szoros összekapcsolása azonban nem csak áldás, hiszen amikor a felvilágosodás korától az értelem egyre inkább autonómmá lett, sok mindent be lehetett vezetni, ami egyértelműen beleültözött az örök (isteni) törvénybe. Ennek ellenére a modern jogpozitivizmus, amely ugyan kifogásolja, hogy az igazság egy örök, minden ember számára közös törvényen alapuljon, egy közös alapokra épített társadalmi jogrendet feltételez.

Az újkor totalitárius államaiban a közös normákra épülő igazság gondolatának feloldódása ment végbe. Ha már nincs, ami összeköt, és ha nincs evilági igazság, amely elengedhetetlen követelményt jelent számunkra, akkor nincs tényleges igazságosság, csak az erősebb joga. Az abszolutizmus korában az uralkodók még úgy gondolták, hogy Isten kegyelméből uralkodnak. A mai diktátorok azonban nem érzik magukat semmilyen magasabbrendű hatalomnak elkötelezve. Saját nevükben gyakorolják uralmukat.

Ezért a nemzetiszocialista diktatúra katasztrófája után az ENSZ 1948. december 10-én megszavazta *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatát*.³⁷ A preambulumban ezt olvashatjuk: „Tekintettel arra, hogy az emberiség családjá minden egyes tagja méltóságának, valamint egyenlő és elidegeníthetetlen jogainak elismerése alkotja a szabadság, az igazság és a béke alapját a világon, tekintettel arra, hogy az emberi jogok el nem ismerése és semmibevevése az emberiség lelkiismeretét fellázító barbár cselekményekhez vezetett, és hogy az ember legfőbb vágya egy olyan világ eljövetele, amelyben

34 AUGUSTIN: *Reply to Faustus the Manichaeon*, 22,27 (283. oldal). [H.Sch. alapján – a fordító]

35 THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, I.II q91a2. [magyar nyelven lásd SZENT TAMÁS: *A teológia foglalatja. Második rész 1.*, 570. – a fordító]

36 i. m., I.II q94a4. [magyar nyelven lásd i. m., 590. – a fordító]

37 [A nyilatkozat magyar fordítása elérhető a Magyar ENSZ Társaság hivatalos weboldaláról, lásd http://www.menszt.hu/informaciok/emberi_jogok/az_emberi_jogok_egyetemes_nyilatkozata – a fordító]

az elnyomástól, valamint a nyomortól megszabadult emberi lények szava és meggyőződése szabad lesz, tekintettel annak fontosságára, hogy az emberi jogokat a jog uralma védelmezze, nehogy az ember végső szükségében a zsarnokság és az elnyomás elleni lázadásra kényszerüljön...”

Aztán az első két cikkben ez áll: „Minden emberi lény szabadon születik és egyenlő méltósága és joga van. Az emberek, ésszel és lelkiismerettel bírván, egymással szemben testvéri szellemben kell, hogy viseltesenek. Mindenki, bármely megkülönböztetésre, nevezetesen fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy bármely más véleményre, nemzeti vagy társadalmi eredetre, vagyoni, születésre, vagy bármely más körülményre való tekintet nélkül hivatkozhat a jelen Nyilatkozatban kinyilvánított összes jogokra és szabadságokra. Ezenfelül nem lehet semmiféle megkülönböztetést tenni annak az országnak vagy területnek politikai, jogi vagy nemzetközi helyzete alapján sem, amelynek a személy állampolgára, aszerint, hogy az illető ország vagy terület független, gyámság alatt áll, nem autonóm vagy szuverenitása bármely vonatkozásban korlátozott.”

Az emberi közösség felismerte, hogy vissza kell térni egy mindent átfogó jogértelmezéshez, nehogy a közösség a barbarizmus áldozatává váljon. A jog és igazság érvényesítése érdekében a közösség újra és újra az ENSZ-katonák által szankcionálta az erőszakot. Mégis sok országban lábbal tiporják ezeket az emberi jogokat és gyakran meglehetősen ellentétesen értelmezik azokat. A nyilatkozatot aláírta például az akkori Szovjetunió is, egy állam, mely később minden mértéket meghaladó diktatúrának mutatkozott meg.

Metafizikai szankcionálás nélkül az igazság mindig gyenge lábakon áll. De még ezzel együtt is mindig elég realiztikus volt az Újszövetség és az egyház, hogy csak hozzávetőleges értékeket mérjen, és úgy tekintsen az igazságos békebirodalom univerzális felállítására, mint eszkatológiai lehetőségre – melynek mindenestre mi már most részesei lehetünk.

Fordította: Németh Áron

Irodalom:

- ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik*, Paderborn, Ferdinand Schönigh, 1956.
ATHENAGORAS: *A Plea for the Christians*, in: ANF 2, 129–148.
AUGUSTIN: *Of the Morals of the Catholic Church*, in: NPNF 1/4, 41–63.
AUGUSTIN: *On the Psalms*, in: NPNF 1/8, 1–683.

- AUGUSTIN: *On the Spirit and the Letter*, in: NPNF 1/5, 83–114.
- AUGUSTIN: *Reply to Faustus the Manichaean*, in: NPNF 1/4, 155–345.
- CLEMENT VON ALEXANDRIEN: *The Stromata, or Miscellanies*, in: ANF 2, 299–568.
- CONZELMANN, H.: *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 2. Auflage, München, Chr. Kaiser, 1968.
- HÄGGLUND, B.: *Gerechtigkeit. VI: Reformations- und Neuzeit*, in: TRE 12 (1984), 432–440.
- IRENÆUS: *Against Heresies*, in: ANF 1, 315–567.
- JUSTIN MARTYR: *The First Apology*, in: ANF 1, 163–187.
- LUTHER, M.: *Hauspostille 1544* (Predigt zum 6. Sonntag nach Trinitatis über Mt. 5,20), in: WA 52, 251.18–24.
- LUTHER, M.: *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius* (1519), in: WA 40/1, 33–688.
- LUTHER, M.: *Predigten des Jahres 1522*, in: WA 10/3.
- LUTHER, M.: *Thesen für die Promotionsdisputation von Hieronymus Weller und Nikolaus Medler vom 11. Sept. 1535*, in: WA 39/1, 44–48.
- LUTHER, M.: *Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer (1546)*, in: WA DB 7/10, 70–83.
- LÜHRMANN, D.: *Gerechtigkeit. III: Neues Testament*, in: TRE 12 (1984), 414–420.
- MAFICIO, T. L. J.: *Just, Justice*, in: The Anchor Bible Dictionary 3 (1992), 1227–1229.
- MERKEL, H.: *Gerechtigkeit. IV: Alte Kirche*, in: TRE 12 (1984), 420–424.
- ORIGENES: *De Principiis*, in: ANF 4, 239–384.
- POLYKARP: *Epistle to the Philippians*, in: ANF 1, 33–36.
- SEEBERG, R.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 3: Die Dogmenbildung des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959.
- THEOPHILUS: *To Autolycus*, in: ANF 2, 85–124.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, in: Die Deutsche Thomasausgabe, Salzburg – Heidelberg – München, Pustet Verlag, 1933–.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologica*, in: Deutsche Thomasausgabe, Nachfolgefassung von Band 18, Bonn, IfG Verlagsgesellschaft, 1987.

Szathmáry Sándor:

AZ ÖRÖM HELYE ÉS JELENTŐSÉGE
A KERESZTYÉN TEOLÓGIÁBAN – KÜLÖNÖS
TEKINTETTEL KRISZTUS FELTÁMADÁSÁRA

A teológiatörténet folyamán kevesen voltak, akik a teológia és az esztétika összefüggéseit vizsgálták volna. De akik ezt az összefüggést felfedezték, azok hatalmas és maradandó igazságokat adtak át örökségképpen.

Hozzánk legközelebb Jürgen Moltmann tübingeni teológus írásai állnak, akinél valóban minden könyvében és írásában megtalálható ennek az összefüggésnek a hangoztatása, és teológiájában az öröm mindent átható erősségű teologumenonként érvényesül. Kifejezetten csak egyetlen művet szentelt ennek a kérdésnek,¹ de műveiben olykor külön fejezeteket találunk, melyeket ennek az üzenetnek szán.² Aki azonban egész életét ennek a kérdésnek a feltárására szánta, az Rudolf Bohren svájci professzor, akinek 19 műve szól a hit és az esztétika, a kegyelem és öröm összefüggéseinek vizsgálatáról. Legismertebb a *Fasten und Feiern* című kis könyve, amely 1973-ban, magyarra fordítva pedig 1998-ban jelent meg.³ Műveinek teljes felsorolását megtalálhatjuk Matthias Zeindler *Gott und das Schöne. Zur Theologie der Schönheit* című átfogó, minden idevonatkozó művet magába ölelő alkotásában, mely 1993-ban jelent meg.⁴ A 452 oldalas könyvet nyugodtan tekinthetjük a teológia és esztétika kérdésében kézikönyvnek, mivel az előtte megjelent írásokat mind felhasználta, és ezek gondolatait beépítette ebbe, mint építőköveket. A műnek az ismertetése kívánatos lenne. Magyarul 1988-ból Moltmann és Szathmáry *Kincs a szán-*

1 MOLTSMANN: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, 1981.

2 Lásd pl. MOLTSMANN: *Kirche in der Kraft des Geistes*, 127–133.

3 BOHREN: *Fasten und Feiern*, 1973, magyarul lásd uő: *Böjt és ünnep*, 1998.

4 ZEINDLER: *Gott und das Schöne*, 1993.

tófoldőben című könyve foglalkozik ezzel a kérdéssel,⁵ majd 2010-ben jelent meg Békési Sándor *Ergon* című műve, mely a keresztyén esztétika teológiai rendszerét nyújtja.⁶

Ez a tanulmány nem vállalkozhat e hatalmas kérdés feldolgozására, de ízelítőt ad a kérdés jelentőségéről, és kedvet adhat másoknak ahhoz, hogy kutatásokat végezzenek ezen a területen.

Az öröm teológiai üzenetének a kibontakoztatása csak trinitárius alapon lehetséges, vagyis a Szentháromság Isten egész művének az összefüggésében. Középpontban áll a krisztológia és a pneumatológia, majd onnan fogjuk a szálakat a teremtés és eszkatológia irányába meghúzni.

1. A szenvedés és öröm Istenben

a) Ha a *krisztológiából* indulunk ki, akkor azt keressük, hogy az öröm *mi módon ágyazódik be Krisztus szenvedésébe és Isten fájdmába*. Ha az ember a Trinitást a küldetésben konzekvensen végiggondolja, akkor a Fiúnak a passiójára, átokhalálára és pokolszállására tekintettel a kereső szeretet megsebezhetőségéről, szenvedéséről és fájdmáról kell beszélni, mely Istenben magában van. Isten így tapasztalja meg a szenvedést és a poklot. Így éli át Isten a történelmet. Ha az ember Isten eszkatológikus egységében reménykedik, akkor Krisztus feltámadására, megdicsőülésére és uralmára tekintettel, valamint a Lélek történetére való tekintettel beszélni kell Isten örömeről (így már Ézs 62,4–5; Zof 3,17), Isten boldogságáról és Isten üdvéről (Freude, Glück, Seligkeit) (1Tim 1,16): A mennyben így nagyobb öröm lesz egy megértő bűnösön, mint kilencvenkilenc igazon.⁷ Így teremt Isten történelmet.

Isten átéli a történelmet, hogy történelmet teremtsen. Kilép önmagából, hogy önmagához gyűjtsön. Megsebezhető lesz, szenvedést és halált vesz magára, hogy gyógyítson, szabadítson, és saját örök életét ajándékozza. Ebből adódik a feltámadásnak egy szándékolt többlete a kereszt fölött, a megdicsőülésnek a megaláztatás fölött. Isten örömeinek fájdmája fölött. Ennek a következtében a *Trinitásnak szándékolt többlete és előnye van a megdicsőülésben, a küldetésben megmutatkozó Trinitással szemben*. Formálisan ugyan

5 MOLTSMANN–SZATHMÁRY: *Kincs a szántófoldőben*, 1988. A mű második kiadása 1996-ban jelent meg.

6 BÉKÉSI: *Ergon*.

7 Lásd Lk 15,7; de így a Mt 25,21 is: „Menj be urad ünnepi lakomájába”, valamint a Jn 15,11; Róm 14,17; 15,13 stb. is.

megfelel a küldésben megmutatkozó Trinitással, tartalmilag azonban messze fölé emelkedik, mint ahogyan az összegyűjtő szeretet megfelel Isten kereső szeretetének, de az emberiségnek és a világnak összegyűjtése és Istennel való egyesítése révén messze fölé nyúlik.

Istennek Krisztusban való szenvedéstörténete Istennek Lélekben való örömtörténetét szolgálja. Ez ismét csak Isten mindent átfogó és ezért örök boldogságában (Seligkeit) jut teljességre. Ez Isten szenvedéstörténetének a végső célja. Ha ezt a célt eléri, természetesen akkor sem válik meghaladottá és múlttá Isten szenvedéstörténete. A gyümölcsöző szenvedés „az örök öröm alapja” marad Istennek és az új teremtésnek az „üdvében” (Heil).⁸

Ebből a gondolatsorból igen fontos megállapítások következnek. Ahogyan egyetlen mondatban ezt össze lehet foglalni: „Isten az ő fájdmát örök örömmé fogja alakítani.”⁹ *Ez pedig nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy a Szentháromság Isten műve az örömben fogja elérni célját, vagyis az a szenvedés, amit ezért a világot Krisztusban vállal, az nem a végső cél, nem öncél.* Krisztus keresztre és benne Isten fájdalma út ahhoz, hogy Isten terve megvalósuljon, de ennek a tervnek a végén magának az Istennek a végtelen öröme áll, és a megváltott teremtmény, elsősorban az ember öröme. Krisztusnak magának az odaadott élete nem végső cél, hanem út a megtalált élethez.

Jézus maga fogalmazza meg ezt a tanítványai számára így: „Azért szeret engem az Atya, mert én odaadom az életemet, hogy aztán újra visszavegyem. Senki sem veheti el tőlem: én magamtól adom oda. Hatalmam van arra, hogy odaadjam, hatalmam van arra is, hogy ismét visszavegyem: ezt a küldetést kaptam az én Atyámtól.” (Jn 10,17–18) Óriási jelentősége van ezeknek a mondatoknak. A tanítványok végeredményben ezt a jézusi döntést nem értették, illetve csak az egyik felét látták. Jézus beszélt nekik arról, hogy a kereszttel fel is támad (Mt 16,21). De ennek sem a fogalmát, sem a tartalmát nem látták át. Ekkor Jézus szemléltetni akarta ezt számukra, felvitte őket a megdicsőülés hegyére, ahol jövődicsőségének fényéből felvillantott valamit, és megmutatta jelszerűen azt, hogy az életet vissza is veszi: és művének éppen abban lesz a célhozérése. A tanítványok az átélésnek ebben az örömeiben boldogok, és szívesen maradnának fenn a hegyen, holott ez még a Jézus életodaadása előtt van. A tanítványok tehát szeretnék megspórolni a kereszttel és azonnal a dicsőség örömeibe átmenni.

8 MOLTSMANN: *Zukunft der Schöpfung*, 102.

9 MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott*, 267kk.

Csak a dicsőséget szeretnék kereszt nélkül, és attól félnék, hogy Jézus pedig csak a keresztet akarja dicsőség nélkül. Jézus éppen ezen a ponton korigálja a tanítványok nézetét. A kereszt az eszköz a megváltás dicsőségéhez, de nem a cél. Ezért mondhatja Jézus megalapozottsággal követőinek: „Mert aki meg akarja menteni az életét, elveszti, aki pedig elveszti az életét értertem, megtalálja.” (Mt 16,25) Amit Jézus ígér, az nem az élet elvesztése, hanem a megtalálása. Isten művének célja a beteljesedés végső öröme, és éppen ez az öröm az ő dicsősége. Ha a kereszt után lesz feltámadás, és ha az élet odaadása után van az élet megtalálása, akkor *itt van Isten lényének a titka elrejtve*, itt van a váratlan fordulat, a meglepetés, az, ami emberileg teljesen lehetetlen. Mert halál, áldozat és lemondás lehetséges minden elképzelés szerint, de ebből emberi erő szerint soha nincs átváltozás és dicsőséges átalakulás. Ezért az út végén lévő öröm magának Istennek az egyetlen, páratlan lehetősége, az isteni világ ajándéka.

b) Ez azonban Jézus keresztje megértésének csak az egyik oldala, és a belőle fakadó öröm megértésének csak egyik komponense. *A másik oldal az, hogy az az öröm, melyet Isten teremt Krisztus keresztjével, nem kerüli ki az emberi lét nyomorúságát és halálát, hanem abba belehatolva azt legyőzi.* Az öröm mögött, mely azt alapossá és rendíthetlenné, valódi erővé teszi, ott van Isten szenvedése és szenvedélyessége. Isten az ember örömét, s a vele való örömközösséget azáltal helyezi szilárd alapra, hogy ebből belép a teremtés elesettségébe, az ember magányába, elrontott életébe, halállal szorongatott létébe, agóniájába. *Nem mindezt kikerülve hirdet örömet, mely felületes és szilárdságot nélkülöző lenne.* Így viszont az ő öröme mentes minden optimizmustól, a valóságos élet krízise előtti szemhunyástól, az élet halálba torokolló hanyatlása előtti eltekintéstől. Jézus azt hirdeti: Öröm van a mennyben egy bűnös ember megtérésén. Elmondja az elveszett juh és drachma, majd a tékozló fiú megkerülésének grandiózus hármast példázatát, melynek lényege az, hogy Isten az embert megkeresi, utána megy és megtalálja (Lk 15). Csak e mű után, amikor az ember már az Atya kezébe visszakerül, kezdődik a vigasság és az öröm. Így mondja a példázat: *„Együnk és vigadjunk, mert az én fiam meghalt és feltámadott, elveszett és megtaláltatott. És vigadozni kezdtek.”* (Lk 15,23–24) *Az örömet megelőzi az, hogy az Ember Fia eljön megkeresni és üdvözíteni, ami elveszett.* Az öröm lehetősége Isten alászállásával és szenvedésével, emberért vállalt áldozatával kezdődik. Az öröm háttere a kereszt. Sokba került Istennek az öröm: Jézus kereszthalálába. Így azonban ez megalapozott, vagyis olyan épület, mely nem omolhat össze.

c) Ezek után viszont megérthetjük, hogy *Jézus miért utasítja el azt a lelkiületet, amely nem képes Istennel örülni, hanem böjtölni akar, azaz várni és emberi erővel elérni az üdvösséget.* Ha a vőlegény itt van, akkor Isten érkezett el művének befejezésére. Itt az emberi vallásosság, a törvény útján elérendő üdv mesterkedéseivel félre kell állni. Isten nem toldoz-foldoz, nem varr foltot új posztóból régi ruhára, hanem az új műhöz új embert teremt, és annak új ruhát ad. Isten lényéhez tartozik ez a mindenütt jelentkező új (Mk 2,18–22). Innen érthető, hogy a megtisztulás, azaz a vallásos öniségesség céljait szolgáló hat kővederbe bort teremt Jézus a kánaai menyegző során, és az ember teljesítményeinek az útját elvágja. Az embert megajándékozta azzal, ami isteni, ami kegyelem: a történet szerint ez a bor jelében van jelen, mely örömmel a forrása. Ahol az ember Jézusra hagyatkozik, arra, amit ő képes adni, és felhagy saját igazságának a keresésével a törvény alapján, ott öröm fakad, bő, mennyei (Jn 2,1–11). Jézus példázataiból azonban döbbenetes képet kapunk arról, hogy a *vallásos ember mennyire szereti az emberi tevékenységnek isteni fizetséget váró útjait, mennyire igyekszik akkor tevékeny lenni, amikor asztalhoz kellene ülni az Istennel örülni.* Ez elől az ember kitér, mert itt fel kellene adni magát, hogy megnyíljon egy új világ kegyelme, az Isten ajándékai előtt. A cselekvésre ráállt ember erre nem képes. Ezért utasítják el a királyi menyegzőn vagy a nagy vacsorán való részvételt. Jézus viszont ezért ítéli ezt el olyan hallatlan keménységgel, hogy súlyos ítélet bekövetkezését hirdeti meg (Mt 22,6; Lk 14,21). Az ember első pillanatban nehezen érti meg, hogy itt Isten elutasításáról és elvetéséről van szó, annak a műnek a meg nem értéséről, melyben az ő szenvedése és szenvedélyessége van. Nem örülni azzal az Istennel, aki ezt „megfizette”, hanem öröme helyett saját útjainak kedvelését helyezni előtérbe, ez a kereszthez vezető elutasítása Istennek. Az Isten szenvedélyessége, mely az örömben, az öröm meghirdetésében jelentkezik, mutatja, hogy az öröm nem mellékjelensége Isten lényének, hanem benne van egész valója, viszont a kereszttel mindig az örömben torkollik, mert Isten szenvedése és szenvedélyessége itt és így érkezik el céljához.

Ahol beteljesedik Isten áldozatának és szenvedélyes odaadásának a nagy műve, ott mindig az öröm ragyog fel, és ennek elutasítása, ennek meg nem értése magának Istennek az elutasítása és meg nem értése. Az Öröm maga az üdvösség, és az üdvösség maga az Öröm.

2. Az öröm dimenziói Krisztus feltámadásában

a) Az előzőek után világos, hogy az öröm dimenziói igazán a Krisztus feltámadásában nyílnak meg. Mi is történik Krisztus feltámadásában? Nem az élet győz a halál felett, ahogyan sokan ezt szeretnék érteni. *Itt Isten igazságának a győzelméről van szó.* Jézust mint istenkáromlót ítélik halálra, mert a kegyelmet juttatta diadalra a törvénnyel szemben. Most ellenben a Jézus keresztre juttatása által a törvény diadalát remélik. Izráel azt állította, hogy a törvényt betöltők kapják az örök életet, Jézus ellenben azt hirdette, hogy akik üres kézzel jönnek, akik nincstelének, akik nem rendelkeznek igazsággal, azoké az Isten országa. Az a kérdés, hogy kinek volt igaza? Az „istenkáromló” feltámad, azaz Jézus szavát fogadja el Isten igaznak, az ő szavát, az ő személyét igazolja. *A feltámadás a kegyelem jogát és erejét érvényesíti az igazságtalanokkal szemben. Iustificatio impii, ez az Isten teremő műve, a creatio ex nihilo és resurrectio mortuorum mellett.* Ezt tagadta Izráel, és ezt érvényesíti Isten most. Az az igaz Isten, akit Jézus hirdetett. A feltámadás Jézus diadala. Ennek a jézusi igazságnak, a bűnösök kegyelembe fogadásának nagy eseménye az asztalközösség volt, ahol Jézus országába hívta a bűnösöket, a tanítványokat. Ha Jézusnak van igaza, akkor ez az asztalközösség folytatódik, ahogyan Jézus meg is ígérte tanítványainak az utolsó együttlét során (Mt 26,29). És amikor Péter Jézus feltámadását hirdeti Kornéliusz házában, ezt a meglepő mondatot mondja: *„...megadta neki, hogy láthatóan megjelenjék [...] azoknak a tanúknak, akiket előre kiválasztott [...] minékünk, akik együtt ettünk és ittunk vele, miután feltámadt a halálból.”* (ApCsel 10,40–42) Péter számára a legnagyobb ajándék, hogy a megkezdett közösség Istennel, melyet Jézus az asztalközösségben nyújtott, most újra itt van, most még teljesebben érvényesül, hiszen a Feltámadott a mennyből hozta ennek a közösségnek az ajándékait számunkra. Közelebből: *ez az asztalközösség az Isten országa örömet juttatta kifejezésre és foglalta magába, így húsvét ennek az örömnak új távlatait nyitotta meg.*

b) Pál ezt a történetileg átélt közösséget, melyet Jézus a feltámadásban övének átadott, teológiailag kifejti, és megmutatja azt a hallatlan isteni gazdagságot és ajándékot, mely benne van, vagyis az örömnak a távlatához elvezet. Ennek az üzenetnek a *locus classicus* a Róm 5,12–20.

A feltámadás ereje az embert, aki igazságtalanságával küzd, igazsággal ajándékozza meg, és ebben az igazságban már Isten élete árad az ember felé. Pál gondolatmenetében a bűnhöz és a halálhoz mérve mutatja meg az igazság és élet arányát, amikor megállapítja: *„De nem igaz, hogy amilyen a véték,*

olyan a kegyelmi ajándék is. Mert ha annak az egynek a vétke miatt sokan haltak meg, az Isten kegyelme és ajándéka még bőségesebben kiáradt az egy ember, a Jézus Krisztus kegyelme által sokakra.” (Róm 5,15)

Nem úgy van tehát a kegyelem, mint a bűn.¹⁰ Nem igaz az, hogy a kegyelem olyan mértékben igazítja helyre a csorbát, a törést, mely Isten és az ember kapcsolatát érte, hogy a teremtésben létrejött állapotot állítja helyre. Nem annyi jogunk lesz Istenhez, amennyit bűnök során elvesztettünk, hanem az Isten annyit ad a maga életéből, amennyit soha nem remélhetett volna az ember. *Az Isten nem egyszerűen befoldozta a régít, hanem valami újat teremtett, mely soha nem volt.* A kegyelem és igazság ajándékának a bősége az életben, az Isten életében való részesedésen túl az életben való uralkodást is jelenti (vö. Róm 5,17). *Az új nem a réginek a kiigazított másolata, hanem az új teremtés messze felülmúlja a régít.* Nem az ember bűnének megfelelő, a kegyelemben kapott igazság az élet, hanem az Isten királyi ajándékának megfelelő. Ahogyan a tékozló fiú nem azt kapta vissza, amit otthagyt, hanem a régi állapotát messze felülmúló, soha nem sejtett többletet és gazdagságot kapott, mert Isten nem a fiú bűnéhez szabta kegyelmét, hanem a mérték önmaga volt. Paul Ricoer ezt az Isten háztartása meg nem szolgált teljességének nevezi.¹¹ Isten új teremtésében nem megfelelésről van szó az ember igazságtalansága és az Isten igazsága között, hanem Isten a túláradó étellel, mely Krisztus feltámadásából árad, messze felülmúlja az ember igazságtalanságának előző állapotát. Krisztus feltámadásában nem az ember, az első Ádám bűnének a legyőzéséről van szó. Ha ez történne, akkor a Prédikátornak lenne igaza, aki azt hangoztatja, hogy nincs semmi új a nap alatt, mert ami történik, jobb esetben is annak a megismétlése, ami volt. Minden hiábavaló, mondja rezignáltan és szomorúan, hiszen az ember csak oda jut el, ahol volt, de saját maga túlszárnyalásáról nem lehet szó (vö. Préd 1,2–11). Ez a megállapítás Krisztus feltámadásáig teljesen igaz. De most Isten az *embert saját életében részesíti, vagyis az ember nem azt kapja vissza, ami az övé volt, hanem abban a királyi ajándékban részesül, ami egyedül Isten tulajdona volt.* Pál ezt még egyszer megszólaltatja a feltámadás hatalmas fejezetében, amikor ezt állapítja meg: *„Az első ember, Ádám élőlényé lett, az utolsó Ádám pedig megelevenítő Lélek [..] Az első ember földből, porból való, a második ember mennyből való.”* (1Kor 15,45–47) Isten az embert arra a mintára teremtette újjá a feltámadás által, mely Jézusban megjelent, vagyis a földi, porból

10 MOLTSMANN: *Zukunft der Schöpfung*, 112kk. Moltmann ennek a kérdésnek egy egész tanulmányt szentel, lásd MOLTSMANN: *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*.

11 Idézi MOLTSMANN: *Zukunft der Schöpfung*, 112.

való emberből mennyei embert formált. Ha pedig ilyen a megváltás, melyet Krisztus feltámadása jelent, akkor az új életből új teremtés, az öröm isteni életfolyama árad. Isten ugyanis annak örül, amit újonnan ad, ami még nem volt, az ember hasonlóan az újnak tud örülni, melynek mértéke már nem a föld, hanem az ég.

Így érthető a húsvét hatalmas életörömet elindító látomása: „Mert húsvétal kezdődik a megváltottak nevetése, a megszabadítottak tánca és a fantázia teremtő játéka. A húsvéti énekek dicsérik régóta az élet győzelmét, miközben a halált kinevetik, a poklot kigúnyolják, és e világ hatalmasságait nevetségessé teszik. Húsvét Isten tiltakozása a halál ellen. Húsvét a haláltól való szabadság ünnepe”¹² *Krisztus feltámadásában megnyílik a lehetőség arra, hogy a Lélek teremtő hatalma a földre érkezzon (Gal 3,13–14), hiszen a feltámadás a halandó embernek az örök élet forrását adományozó Lélek-közlést jelenti (Róm 8,11).* A mulandó, a por-ember az elmúlhatatlan Lélek ajándékát megnyerve maga is az elmúlhatatlan élet részévé lesz.¹³ Moltmann így fogalmazza ezt meg: „Mint ahogyan az őskeresztyén himnuszok mutatják, a kereszten való megalázása elhalványodott a jelenleg megtapasztalt *kiürösszá*, Úrrá történt megdicsőülése mellett, mely a végidőt vezet be. Az az eszkatológikus entuziazmus, mely a korai himnuszokból megszólal, telve volt a Lélekben eljövendő jelenlétével. Már nem volt szükséges ennek az Úrnak a keresztre vezető földi útjáról megemlékezni. A Lélek túlragyogta a még meg nem váltott világ tapasztalatait. Az Úr jövendője messze többet nyomott a latban, mint a múltja.”¹⁴

c) *A feltámadás és létezés ünnepi örömet hozta a földre.* Athanasius megfogalmazása ma is érvényes: „A feltámadott Krisztus az életet állandó ünneppé teszi, ünneppé, melynek nincs vége”.¹⁵ Nem véletlen, hogy amikor Roger Schutz Taizében készült az ifjúság 1973-as nagygyűlésére, elfogadta az ifjúság javaslatát, és ezt a mondatot tette a nagygyűlés mottójává. Mindez azt jelenti, hogy a feltámadás öröme nem fejezhető ki mint vallásos kategória, mert ez lét-kategória. A feltámadás magát az élet ajtaját nyitja ki, és a létezés alapélményét változtatja meg bennünk. Életérzésünk alakul át, mert a *létezés távlata nyílik meg előttünk: a feltámadás ereje az emberlét szűkösségét nyitja ki, hogy az isteni lét tágasságába emelje át az embert.* Pál úgy fogalmazza ezt

12 MOLTSMANN: *Gotteserfahrung*, 21–23.

13 MOLTSMANN: *Zukunft der Schöpfung*, 166.168.

14 MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott*, 166.

15 Idézi MOLTSMANN: *Neuer Lebensstil*, 82–83.

meg, hogy a szolga és a fiú társadalmilag jól ismert képét hozza elő, a szabad ember és a rabszolga életének kategóriáit felhasználva. A feltámadás ereje elveszi a szolgaság létérzését és a fiúság szabadságának az örömét nyújtja. Az ember többé már nem az őseitől örökölt hiábavaló élet foglya, hanem egy magasabb, isteni élet örököse. Nem szolga, hanem fiú: lehetőségei az Isten, az Atya életéből fakadnak (Róm 8,14–16).

A szolgálai lét az emberi lét, a fiúi lét pedig a Lélek által teremtett szellemi lét. Ennek a letéteményese a feltámadott Krisztus. Így érthető, hogy „a keresztyénség lényege nem abban áll, hogy az ember kegyes, hanem abban áll, hogy boldog. Kegyesek a pogányok is lehetnek, a boldogság azonban a kegyelem ajándéka: részvétel az Isten örömeiben.”¹⁶ *Hippolitusz* azt mondja: „Jézus a misztikus körtáncot megnyitja, és a gyülekezet a vele együtt táncoló menyasszony.”¹⁷

A Krisztus feltámadásában feltáruló örömnél az a forrása, hogy itt nem egy faktum tudomásulvételéről van szó. Sokan hangoztatják ma azt, mindekelőtt Pannenberg, hogy a Krisztus feltámadása történelmileg bizonyítható tény, mégis ez a dolgoknak csak az egyik, vitatott oldala. Moltmann viszont úgy véli, hogy ha az archeológiai kutatások be is bizonyítanák, hogy Jézus sírja üres volt, a legtöbb ember ezt mint a tényeknek eddig ismeretlen faktorát tudomásul venné, de élne tovább, ahogyan eddig élt. *A feltámadás ugyanis nem egy ténynek a tudomásulvételét jelenti, hanem egy új élethatalom megjelenését.* Isten teremtő hatalmát tapasztalhatjuk meg, mely egy eddig nem ismert új teremtést visz végbe az emberben, az ember értelmében és érzelmvilágában, amennyiben új szívet és új lelket adományoz neki. Eszkatológikus esemény nemcsak Krisztus feltámadása, hanem a mi újjászületésünk is. Ez azt jelenti, hogy Isten eljövendő világa hatol be a jelenbe és hatol be a személyiségünkbe, hogy a világ újjáteremtésének nagy eseménye és folyamata kezdetét vegye bennünk. A jövő behatol a jelenbe, a túlnani világ az inneni világba. Mindez kívülről és felülről jön, nem pedig belülről, az emberből. Ugyanakkor ez a megújulás irányát illetően belülről hatol kifelé, vagyis Isten előbb a belsőt újítja meg, hogy onnan vegye kezdetét az egész ember megújulása, továbbá az embert újítja meg, hogy innen induljon el a világ megújulása. Krisztus feltámadása pedig Isten eszköze arra, hogy ezt az új életet nekünk ajándékozhassa.¹⁸

16 BOHREN: *Fasten und feiern*, 37.

17 MOLTSMANN: *Neuer Lebensstil*, 82–83.

18 MOLTSMANN: *Gotteserfahrung*, 19–20.

3. A Lélek megdicsőítő munkája: az öröm teljessége

a) Már az előzőek nyilvánvalóvá tették azt, hogy Krisztus feltámadásával Isten Lelkének az eljövetele veszi kezdetét. Az új teremtés forrása a Lélek. Az új élet lehetősége egyedül abban van, hogy az, aki feltámasztotta Krisztust a halálból, a bennünk lakozó Lelke által halandó testünket is megeleveníti isteni, éltető, sőt újjáteremtő erejével (Róm 8,11). Moltmann Isten örömeinek a beteljesülését így határozza meg: „Amikor Isten fájdmát örök örömmé változtatja.”¹⁹ Nyilván ennek beteljesedése az eszkatológikus jövőben fog megtörténni, de éppen az eszkatológikus jövő érkezett előlegezett formában közel akkor, amikor a Lélek eljött.

Ezzel azt is kimondjuk, hogy kezdetét vette Isten fájdmának örömbé fordulása. Ezt azonban vizsgáljuk meg még részletesebben! Krisztust az Atya az eljövendő dicsőség Urává tette (1Kor 2,8; Kol 1,27), és a Lélek ennek a Krisztusnak az uralmát hozta el pünkösdkor (ApCsel 2,36). A Lélek Krisztus dicsőségének a felragyogtatásával az új teremtés világosságát árasztja az emberi szívbe (2Kor 4,6). A „Lélek zsengeje” a záloga, előlege az eljövendő világnak, az eljövendő dicsőségnek (Róm 8,23). A Lélekben az kezdődött el, amiben egy új üdvtörténeti korszak kezdetét veszi, mert maga a Lélek sem volt itt előzőleg úgy, ahogyan Krisztus mennybemenetele után eljött: „Ezt pedig a Lélekről mondta, akit a benne hívők fognak kapni, mert még nem adott a Lélek, mivel Jézus még nem dicsőült meg.” (Jn 7,39) Az új világ zsengeje tehát a Lélek, és zsengeje lesz maga az új ember, hiszen az egyes ember újjászületésében nem kevesebbnek az előlegezése és előrehozatala történik meg, mint az egész teremtés újjászületésének.²⁰ Schniewind nagyszerű tanulmányában hangoztatja, hogy az Újszövetség az örömet az ember megtérésének, újjászületésének eseményéhez köti, hiszen itt veszi kezdetét a nagy fordulat.²¹ Az átalakulásnak az öröme ez, hiszen a megdicsőülés hegyén megmutatott transzfiguráció pünkösdkor már az ember arcán is végbemegy, vagyis nemcsak Jézus, de maga az ember is előleget kap az eljövendő dicsőségből.²² A jövőnek ez a megjelenése leírhatatlan és végtelen boldogság kezdetét jelenti. A jövőnek a megfogalmazására Moltmann ezt a mondatot formálta: „A végső cél a megváltott és megszabadított teremtés végtelen játéka magá-

19 MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott*, 267kk.

20 MOLTSMANN: *Gotteserfahrung*, 20.

21 Idézi őt MOLTSMANN: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, 50kk.

22 MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott*, 166kk.

nak a közvetlenül jelenlévő Istennek a dicsőségében”.²³ Mindez a Lélek által, már előlegezetten jelen van, és Péter megállapításában ennek megtapasztalása jut kifejezésre: „kimondhatatlan, dicsóult örömmel örvendeztek, mert elértek hitetek célját, lelketek üdvösségét.” (1Pt 1,8–9)

b) Ha közelebbről meg akarnánk fogalmazni, mit is jelent a Lélek kitöltése, akkor ezt lehetne mondani: *Vég nélküli szabadság, túlárado öröm és kimeríthetetlen szeretet* jellemzik az eszkatológikus Lélek-tapasztalatot. „Új dal” éneklése kezdődik a Lélek eljövételével. Ezt figyelhetjük meg az első pünkösdkor, amikor a kívülállók csak azt tudták mondani: „*édes bortól részegedtek meg*” (ApCsel 2,13). A tanítványok ezt a dalt kezdik énekelni, hiszen megtelnek Lélekkel, és az értelmet messze túlárado módon más nyelveken fogalmazzák meg és hirdetik Isten felséges dolgait. Nem ennek a világnak, hanem a túlnaninak az ajándékaival szolgálnak, és a Lélek által a szeretet hatalmas folyamai úgy áradnak bele az emberi szívbe (Róm 5,5), hogy ebben a szeretetben egymásnak is szolgálni tudnak, annyira, hogy beteljesedik Jézus szava: „*ahogyan én szerettelek titeket, ti is úgy szeressétek egymást!*” (Jn 13,34) Jézus szeretete árad tovább, mivel Istennek „*minden ismeretet meghaladó szeretetét*” közli (Ef 3,18–19). Ez a szeretet arra teszi képessé az első gyülekezetet, hogy mindenük közös legyen. Az ember a Lélek által adott szabadságát úgy éli át, hogy képes önmagától eloldódni, és képes magát teljesen átadni Istennek és a másoknak. Erre a szeretetre az ember önmagától soha nem lehet képes, mert ez transzcendens és eszkatológikus isteni valóság, de a Lélek elhozta az eljövendő teljesség első zsengejét, amikor az ember áldozatkész szeretetben Krisztus példáját követte (Róm 8,23; 1Jn 3,13–17).

Pál azt írja, hogy a jövendő világban majd a hit és a reménység beteljesedik, a szeretet teljes fényében fog ragyogni (1Kor 13,13). Íme, ennek a ragyogásnak, ennek a melegnek és világosságnak a fénye a Lélek által pünkösdkor itt volt a földön! Azon nem szabad csodálkozni, hogy ez a szeretet, melynek valósága a „mindenük közös volt” megállapításban kapott kifejezést, nem maradt a gyülekezet állandó lelki tulajdonsága, hiszen amíg az új világ el nem jön, csak jel-voltában mutatkozhat meg. Éppen az lenne különös, ha a Lélek szeretetáradását meg tudták volna őrizni a kezdeti erőben és teljességben, hiszen akkor nem derülne ki, hogy még nincs itt az Isten országa. Akkor nem derülne ki, hogy a Lélek Isten országát úgy hozta közel, hogy aztán újra felhangozzon a Lélek által teremtett imádság: „*Jöjj, Uram Jézus!*” (Jel 22,20) Pontosan az eszkaton átmeneti megérkezése teremtette meg a sóhajtozást,

23 i. m., 248.

a fohászokodást a teljes megváltás után, kiterjesztve ezt a kérdést a teremtett világ egészére (Róm 8,22–23).

Amit most elmondtunk a szabadságra és a szeretetre nézve, az vonatkozik az öröme is. A *Lélek megdicsőítő munkájának hatalmas jele az öröm*. Az az öröm, mely kiárad mennyre és földre, az a megdicsőülés öröme.

Az új teremtés pünkösdkor úgy érkezett el, hogy a természetet is fénybe vonta, hiszen a szél és a tűz jele az égi világ ajándéka volt: nem az a szél és nem az a tűz volt az, melynek eredete a földön keresendő. De ez a természet szinte utánzó és megdicsőítő égi jelenség volt a kimondhatatlan öröm forrása. Nem szűnik meg a föld, hanem megdicsőül, a jelenség megmarad, de új és égi lesz, mintegy az új föld ígéretéért. Ugyanakkor az új nyelvek megjelenése mutatta, hogy nem szűnik meg a népek világa, hanem a Lélek egy új kapcsolatrendszert teremt, melyben az akadályok eltűnnek, a határok leromboltatnak, és a „*minden nemzetből és törzsből, népből és nyelvből*” összegyűlt égi sereg (Jel 7,9) előlege képpen születik meg az első gyülekezet. Nem szűnik meg a közösség ember és ember között, hanem égi töltést kap. Hiszen naponta voltak együtt a kenyeret megtörve, azaz egymás számára asztalt terítettek; ez a közös lakoma a jézusi lakoma folytatása, leírhatatlan örömben ment végbe, mert a Bárány menyegzőjének lakomáját előlegezte. *Nem olyan örömet hozott a Lélek, melyben a föld eltűnt volna, hanem olyan örömet, melyben mindazt, ami földi, megdicsőítette, vagyis magát az embert, a földet öltöztette égi fénybe, ragyogta át isteni örömmel*. Mert mindez azt jelentette, hogy nem múlik el ez a világ, hanem a Lélek által újjá lesz (Jel 21,5).

A *Lélek öröme tehát az életnek az a megújulása*, melyben az ember az isteni élet vizéből iszik, és az élet Istenben való kiterjedésének nagyszerű lehetőségét éli át. Nincs többé hiábavaló élet, mert a Lélek az életet telíti isteni értelemmel, céllal, ajándékkal, lendülettel, bátorsággal és erővel. A Lélek nem viszi el az embert erről a földről, és nem emeli ki ebből az életből, hanem felemeli a földről, az emberi, vagyis a szűk életlehetőségek köréből, és az égi világ erőit és lehetőségeit nyitja meg. Így dicsőíti meg a Lélek az embert, az életet, a földet, és ez teremti meg ennek az új világnak a leírhatatlan örömét. Az ember most már egy másik világnak is polgára, és szabad átjárása van a föld és az ég között, a jelen és a jövő között, a lélek és a szellem között. Az ember beletágul Isten világába.

c) *De van a Lélek megdicsőítő munkájának egy másik dimenziója is*. Nemcsak az ember és a föld kap új dimenziót a létezés számára, mert Krisztusban van,

hanem az ember belső világa is akkora lesz, hogy Krisztus elfér benne, vagyis Krisztus benne lesz. Ezt hozza a Lélek: Krisztusban és Krisztus bennünk.

Most erre a másodikra vessünk egy pillantást! A Lélek az embert arra méltatja, hogy benne megteremtse Isten új világát, vagyis az emberi lét mintegy kitérőül, hogy benne magának Krisztusnak a végtelen, gazdag, isteni élete megjelenjen. Az embert nem lehet magasabbra emelni már, mint ahogyan a Lélek megdicsőíti. Pál ezt így fogalmazza meg: „*Mert nekem az élet Krisztus*” (Fil 1,21). Nem azt mondja, hogy nekem a vallásom Krisztus, még csak azt sem, hogy a hitem Krisztus, hanem azt, hogy az életem Krisztus. Ez azt jelenti, hogy az élet, amit él, az maga Krisztus. Krisztus és ő maga nem két valóság, hanem egy: „*többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem*” (Gal 2,20).

Lehet-e mélyebben közösségről beszélni Krisztus és a hívő között, mint ahogyan ezt Pál ebben a két igében megfogalmazza? Magát Krisztust éli, mert a Lélek Krisztust az ember benső világába hozza. Ezt a gondolatot utolérhetetlen szépséggel fogalmazza meg egy katolikus teológus, Nemeshegyi Péter, amikor ezt írja: „Az Isten benső életében a Fiú és az Atya örök életközösségében való részesedés felülmúlja a teremtett világ minden örömét, erejét és képességét. Tehát az Isten csodálatos jóságából fakadó teljesen természetfölötti adomány. Azonban az egész teremtett világ azért létezik, hogy az emberben csúcsonadjék ki, kinek »belseje« (értelme, akarata, szíve) annyira tágas, hogy az Atyát, Fiút és Szentlelket befogadhatja lelkének vendégeként: Ebben az Istennel való közvetlen egységben leli meg a végtelen felé nyílt emberi személy legnagyobb és legmélyebb vágyának beteljesülését. Mert az ember nem más, mint vágy Istenre, vágy az örök személyes, igazi, szép, végtelen Szeretettel való eggyé olvadásra. Senki, teremtett természetén alapulva, az isteni szeretet e csodájára jogot nem formálhat. Azért van csak részünk benne, mert Isten jó. Jósága pedig még inkább kitűnik azáltal, hogy a Szentháromság nem egy ártatlan, tiszta világnak, hanem az isteni akaratnak ellenszegülő, bűnös világnak adja magát. A Szentháromság önatadása így tehát nemcsak a teremtményt isteníti meg, hanem a bűnösnek ad bűnbocsánatot, a száraz fát virágoztatja ki, a megkövesedett szívet lágyítja meg, a meggörbült akaratot egyenesíti ki, a szeretetlenség hidegétől megfagyott lélek jegét olvasztja meg, hogy önatadó hit és szeretet által igazi emberi életünk legyen.”²⁴

Az emberi lélekbe kiáradó kegyelem, melyet a Lélek hoz, megteremti azt az istenközösséget, amelyben Augustinus híres mondata szerint egyenesen

24 NEMESHEGYI: *Jó az Isten*, 99.

Isten élvezetéről, örömről lehet beszélni, és az önmagunk örömről Istenben (*Fruitio Dei et se invincem in Deo*). Ezeket a szavakat használja többek között: édesség, élvezet, gyönyör, elragadás, szeretet, öröm, szépség. „Mít szeretek én, ha én téged, Isten, szeretlek? Nem egy testnek a szépségét [...], nem a fénynek a ragyogását [...], nem az édes dallamokat [...], nem a virágok illatát [...], nem a mézet, nem a test tagjait, ha én szeretlek téged, Istenem. És mégis szeretek egy fényt, egy csengést, egy illatot és egy étket, egy ölelést [...] Fény és csengés, illat, és étke, és ölelés az én benső emberemben. Ott sugárzik a lelkekre, melyet tér nem foghat fel, ott csendül meg a dallam, melyet idő meg nem rabol, ott illatozik, melyet szél el nem fúj, ott ízlik, melyet semmi-féle jóllakottság nem tesz keserűvé, ott ölelek én, melyet semmi unalom nem tör meg.”²⁵

A Lélek által tehát az *unio mystica cum Christo* lehetősége érkezik el, vagyis a Lélek megteremti azt a misztikus közösséget, melyet a nagy keresztény személyiségek közül olyan sokan átéltek.²⁶ Így értjük meg Krisztus szavait, aki elmenetele előtt azt ígérte: „Ezeket azért mondom nektek, hogy az én örömöm legyen bennetek, és örömtök teljessé legyen.” (Jn 15,11) A Lélek által megtapasztalhattuk az ő örömét bennünk. *Isten maga, aki elmúlhatatlan boldogság, aki Krisztust betöltötte egészen, most minket is betölt, és létezésünk parányi világát – új szív és új lélek által – úgy teremti újjá, hogy az képes legyen őt magát isteni örömeiben felfogni és hordozni.* Ezt közli a Lélek.

Ezért van az, hogy a Lélekről csak képekben lehet beszélni, mert csak így próbálhatjuk meg kifejezni a kifejezhetlent. A Lélek úgy hat, mint a tűz, mint a víz, mint a szél, mint a földindulás, mint az olaj stb. Ennek az isteni öröme az átélését kísérelte meg kifejezni Clairvauxi Bernát abban a 90 igehirdetésben, melyet elmondott az Énekek Énekéről, vagy azokban a költeményekben, melyek a *Templomablak* című verseskötetünkben vagy magában a református énekeskönyvünkben is benne található. Megértjük E. Stanley Jones vallomását, amikor így szól: „Isten Szentlelke bennünk lakozásának ez a tudata a legtisztább és legpáratlanabb öröm forrásává válik, amire az emberi szív valaha is képes lehet. Az öröm szava úgy vonul keresztül az Újszövetségen, mint örök visszatérő refrén. Annyira, hogy szinte azt lehetne mondani: Isten az Újszövetség szerint öröm által akar üdvözíteni. Olyan öröm ez, mely valósággal föléli a testiség alantasabb örömét. Ennek az öröme a világában minden öröm illetlenné törpül. Megértjük

25 Augustinus, Vallomások, X, 6.8, idézi MOLTSMANN: *Die ersten Freigelassenen*, 69.

26 Lásd HEGYI: *Misztika és szerelem*.

Alexandriai Kelemen felkiáltást: »A Szentlélek vidám Lélek!«²⁷ Igaza van Rudolf Bohrennek, aki viszont így fogalmaz: „Az újjászületés átmenet a prózából a poézisbe. Az újjászületés a poézisre való megszületés, mivel a Lélek itt kezd magasztalásba, himnuszba. Végül majd minden poézis lesz, mert mindent áthat az Isten dicsősége.”²⁸

d) Ha valaki azt gondolná, hogy az örömről való beszéd lehet, hogy az egyház sajátos világához tartozó üzenet, de végső fokon mégiscsak öncél, az igen téved. Korunkban az öröm az emberi lélek egyik leghatalmasabb igénye, melynek tévutakon való kielégítése az embert romba dönti (alkohol, kábítószer stb.), pusztítólag hat a családokra és magára a nemzetre is. Itt tehát egy olyan kulcsot kap az egyház, mellyel nyitható az emberi lélek titkos kamrája, nyitható az emberi együttélés számos zárja, beleértve a család és a társadalom sok gyógyulásra és gyógyításra váró kérdését.

Van azonban még egy nagyon fontos terület, ahol ezeket a megállapításokat a gyakorlatban érvényesíteni tudjuk. Moltmann azt hangoztatja, hogy a gyakorlati konzekvenciákat a Lélek Krisztust és minket is megdicsőítő munkájával kapcsolatban az egyház istentiszteletére nézve kell levonnunk. Ott kell érvényre juttatnunk a hallottakat, mert Isten dicsősége és Isten élvezete elsősorban ott tartozik össze. Angol nyelvterületen gyakran felteszik a kérdést az istentisztelet után: „Did you enjoy the service?” („Élvezted a szolgálatot?”) Kár, hogy a reformátori tradícióban „Isten élvezete” idegenül csengő gondolat lett. Nem keressük eléggé azt az örömet, melynek először is az istentiszteleten, az egyház közösségi alkalmain kellene felragyogni. *Krisztus feltámadásának öröme ünneppé teszi az életet; mennyivel inkább ünneppé teszi hát az istentiszteleteinket!* Ezt írja Moltmann: „Ha mi az istentiszteletet messiási értelemben vesszük, akkor ennek ünneplését az ünnepi öröm elemeivel és emelkedett ünnepléységét a spontán ünneplés mozdulataival kellene bővíteni.”²⁹ Az istentiszteletnek lazító, oldó, felszabadító hatása legyen, és az öröm emeljen hétköznapijaink fölé úgy, hogy a hétköznapijaink is ünneppé válhassanak.

Ez egyúttal a mindennapok nyomorúságával szembeni küzdelmet is jelenti, bátorságot az életre, merészséget az erőnket meghaladó küzdelemre, és segítséget minden embernek, akik nem tudnak megbirkózni életük feladataival. Ha jól értjük az istentiszteletet a Lélek megdicsőítő munkája által,

27 JONES: *Krisztus a világ országútján*, 154.

28 BOHREN: *Fasten und feiern*, 125.

29 MOLTSMANN: *Neuer Lebensstil*, 91kk.

akkor ezzel magát az életet ajándékozzuk meg, és azt a világot, mely nyög és sóhajtozik a hiábavalóság rabságában. *Ha az istentisztelet megszabadító ünnep, akkor a mindennapokban az ünnepi életet kell kialakítani.* Isten dicsőítése és élvezete az ünnepi létet jelenti. Az ünnepi lét pedig együtt jár azzal, hogy a szegényeknek evangéliumot hirdetnek, betegeket gyógyítanak, foglyokat szabadítanak, összetörteket állítanak lábra.³⁰ Éppen az öröm biztosítja a Lélek által, hogy nem válik el az ünnep a hétköznaptól.

4. Összegzés

Befejezésül megállapíthatjuk: az öröm-teológia nemcsak szép teológiai koncepció, melyben lehet gyönyörködni, hanem egyrészt az egész trinitárius teológiát el lehet benne helyezni, másrészt pedig a keresztyén életben és istentiszteletben használható, és alkalmas Krisztus feltámadásának a teljesebb megértésre, az istentisztelet és az élet meggazdagítására.

Irodalom:

- BÉKÉSI, S.: *Ergon. A keresztyén esztétika teológiája* (Protestáns művelődés Magyarországon 12), Budapest, Mundus Novus Könyvek, 2010.
- BOHREN, R.: *Fasten und feiern. Meditationen über Kunst und Askese*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1973. [magyarul lásd: uő: *Böjt és ünnep. Meditációk művészetről és aszkézisről*, Budapest, Lux, 1998.]
- HEGYI, B.: *Misztika és szerelem*, in: uő: *Kimondva és kimondatlan*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1986, 136–160.
- JONES, E. S.: *Krisztus a világ országútján*, Győr, Szabó-Uzsaly Ny., 1933.
- MOLTMANN, J.: *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, in: uő: *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München, Kaiser Verlag, 1968, 174–189.
- MOLTMANN, J.: *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München, Kaiser Verlag, 1971. [magyarul lásd: uő: *A teremtés első felszabadultjai. Kísérletek a szabadságban való öröm és a játékban való élvezet megtalálásáról*, in: Moltmann, J. – Szathmáry, S. (szerk.): *Kincs a szántóföldben /Nemzetközi*

30 MOLTMANN, *Isten dicsősége és az egyház küldetése*, 95kk.

- Theologiai Könyv 24/, Budapest, a Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1996, 10–78.]
- MOLTMANN, J.: *Der gekreuzigte Gott*, München, Kaiser, 1972.
- MOLTMANN, J.: *Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde*, München, Kaiser, 1977.
- MOLTMANN, J.: *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München, Kaiser, 1977.
- MOLTMANN, J.: *Gotteserfahrung: Hoffnung, Angst, Mystik*, München, Kaiser, 1979.
- MOLTMANN, J.: *Isten dicsősége és az egyház küldetése*, in: Moltmann, J. – Szathmáry, S. (szerk.): *Kincs a szántóföldben* (Nemzetközi Theologiai Könyv 24), Budapest, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1996, 79–94.
- MOLTMANN, J.: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (Kaiser-Taschenbücher 61), München, Kaiser, 1989.
- MOLTMANN, J. – SZATHMÁRY, S. (szerk.): *Kincs a szántóföldben* (Nemzetközi Theologiai Könyv 24), Budapest, A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1996. (első kiadás: 1988).
- NEMESHEGYI, P.: *Jó az Isten. Élet Krisztusban*, Róma, Tip. Ugo Detti, 1981.
- ZEINDLER, M.: *Gott und das Schöne. Zur Theologie der Schönheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.



Szűcs Ferenc:

A 21. SZÁZAD KOMPLEMENTÁRIS SZEMLÉLETŰ TEOLÓGIÁJA FELÉ*

A komplementaritás fogalma az elméleti fizikából került a tudományos közgondolkodásba és a teológiába is. Jóllehet a Krisztus kettős természetéről szóló Kalcedoni Dogma (451) jóval korábbi modellként említhető, a kifejezés maga mégis Niels Bohr nyomán honosodott meg, aki a fény részecske és hullám „kettős természetére” alkalmazta.¹ Ezzel a látszólag egymást kizáró szemléletmódokat sikerült a „vagy-vagy” definíciók helyett az „is-is” szemléletmóddal helyettesíteni. Bohr kedvelt latin kifejezése szerint „*contraria non contradictoria sed complementa sunt.*”² Már maga Bohr általánosította és ki is terjesztette ezt az elvet az egyazon eseménycsoport alternatív elemzési módjaira, beleértve a teológia olyan ellentétes pólusait is, mint Isten igazsága és szeretete.³ Egyáltalán nem véletlen, hogy ezek után a kifejezést sokan alkalmasnak tartották a természettudomány és a teológia párbeszédének jellemzésére is, hiszen konfliktusok és határsértések nélkül alkalmas lehet arra, hogy mindkét terület megőrizve a maga sajátosságait, mégis képes legyen ugyanarról a valóságról beszélni.

Természetesen a teológusok még bátrabban fedezték fel saját teológiai hagyományukban a *complexio oppositorum*-nak az olyan folyamatos alkalmazását, amelyet legkifejezőbben az említett krisztológiai dogma szemléltet, de amelyet még Kálvin teológiájában az isteni kiválasztás és az emberi felelősség

* A budapesti testvértanszék nevében jelen tanulmánnyal szeretném kifejezni nagyrabecsüléssüket a tudományelmélet és -történet, valamint a teológia és természettudományok kapcsolatának kiváló kutatója, Gaál Botond rendszeres teológiai professzor iránt születésnapja alkalmából.

1 BEUKEL: *More Things in Heaven and Earth*, 34–35.

2 „Az ellentétek nem ellentmondásosak, hanem komplementárisak.”

3 BARBOUR: *A természettudomány és vallás találkozása*, 44–45.

ellentétpárjára is lehet alkalmazni.⁴ Másfelől azonban Paul Tillich figyelmeztetése is megszívlelendő, aki az ellentétek ilyen összekapcsolását a középkori skolasztika és gótika jellegzetességének tekinti, amely jót és rosszat, istenit és démonit, tehát az élet valamennyi kétértelműségét igyekezett egységbe harmonizálni.⁵ A protestáns teológia itt annak a veszélyét ismerte fel, hogy így előbb-utóbb maga a gonosz is a rendszer szükségszerű részévé válik, amint ezt később Hegelnél látjuk, és az *Ember tragédiája* utolsó színében az alábbi módon fogalmazódik meg: „*Te Lucifer meg, egy gyűrű is / Mindenségemben, – működjél tovább / Hideg tudásod, dőre tagadásod / Lesz az élesztő, mely forrásba hoz.*”⁶ Az ellentétek egységénél a komplementaritás fogalma már csak e miatt is használhatóbbnak tűnhet.

Többen úgy látják, hogy a barth-i teológiát is pontosabban jellemzi a komplementaritás, mint a dialektika, ha csak ez utóbbit Nagy Barna nyomán nem a kijelentés és a teológus dialógusa értelmében magyarázzuk.⁷ Szerinte ugyanis a dialektika etimológiai és filozófiatörténeti jelentése a „beszélgetés művészetére” utal elsősorban, és nem ontológiai fogalom a létezőknek olyan egymást előídező ellentétekben való kibontakozására, amelyek egymással úgy egyesülnek, hogy újabb ellentéteket hoznak létre. A címben Nagy Barna ezért használja a dialektikára mint módszerre nézve az „úgynevezett” jelzőt. Barth krisztológiai megalapozású teológiájára azonban mindenképpen ráillik a kalcedoni dogma analógiájára a „komplementáris” jelző.⁸ A korai Barth teológiájában azonban inkább Krisztus isteni természetén volt a hangsúly, és az Isten embersége irányába történő szemléletváltásról ő maga számol be egy 1956-os előadásában.⁹ A korábbi szemléletmódot a 19. századi historizmus Jézus-képével való szembenállás magyarázza, amelyben ő a teológia antropocentrikus, humanista elhajlását látta. Ennek az egyoldalúságát öniróniával egy esti ének soraival fejezte ki: „*Nem látod-é a Holdat, / Fél arca int, mosolyg csak, / Pedig kerek egész.*”¹⁰ A „kerek egész” krisztológiai szemlélet irányába történő elmozdulást Barth trinitástana tette lehetővé, amelyben ő a klasszikus dogmatörténetnek megfelelően különbséget tett az immanens

4 CALVIN's *Institute*, 55.

5 TILICH: *Rendszeres teológia*, 493.

6 MADÁCH: *Az ember tragédiája*, 149.

7 NAGY: *A teológiai módszer problémája*, 66–67.

8 McGRATH: *Science and Religion*, 168.

9 BARTH: *The Humanity of God*, 38–39.

10 i. m., 42. Az idézet megtalálható a Református Énekeskönyvben is, lásd 502. dicséret, 3. versszak.

és az ökonómiai Trinitás között.¹¹ Az emberré létel és a szenvedés csak az utóbbi trinitárius szemléletben érthető. Ezen belül tartozik Isten létehez a *theologia crucis*.¹² A *passio Dei* ebben az értelmezésben valójában *actio Dei*, szemben a *reactio Dei*-vel. Isten ugyanis nem az emberi bűnre re-agál, hanem örökkévaló akarata szerint cselekszik. A kijelentés felől értelmezett trinitástan¹³ teszi lehetővé Barth számára, hogy azt a tény, hogy Isten az ember Krisztusban volt, ne meghasonlásként vagy Istenen belüli ellentmondásként fogja fel, hanem szeretetének és szabadságának érvényesüléseként. Az Ő Úr volta „magába zárja e fogalmak ellentétét is.”¹⁴ Látható, hogy Barth számára a komplementáris gondolkodás nem a krisztológiánál, hanem az istentannál kezdődik. Isten mindenhatóságából és Úr voltából következik, hogy Ő mint teremtő felveheti a teremtményi létformát, és mint örökkévaló földivé is válhat. A komplementaritás forrása így Isten hármas-egységének titkában van elsősorban, és ennek csupán következménye a kettős természet komplementaritása.

Jürgen Moltmann szintén ezen a nyomon halad tovább, amikor krisztológiájának a „Mégfeszített Isten” címet adja. Kiindulópontja azonban – Barthtól eltérően „a lentről felfelé” induló krisztológia, azaz a jézuológiától tart a krisztológia felé.¹⁵

Száma már a legkorábbi őskeresztyén hitvallásból („Jézus a Krisztus”) egyértelműen tűnik ki, hogy az apostoli igehirdetés komplementáris szemlélettel kapcsolta egybe a földit és örökkévalót, a partikulárist és univerzalist, valamint az idői és eszkatológikus nézőpontokat.¹⁶ Ezért folyamatosság van (Bultmannal szemben) az Isten országát hirdető Jézus és a Krisztust hirdető apostoli kérés között.¹⁷ Innen érkezünk a Jézus Krisztus Istenéhez, aki – szemben az ókori isten-panteonnal és a filozófusok „apatikus” istenével – képes az együtt érző szenvedésre.

Ez a szemlélet nemcsak meghaladta a 18. századtól kezdődően többször meg-megújuló történelmi Jézus-kutatást, hanem ennek eredményeit a teológiai kutatás részévé is tette. Ennek az összekapcsoló szemléletnek többféle tanulságát használhatja fel a mai teológia is. Az Albert Schweitzerrel lezáruló sza-

11 MIKKELSEN: *Karl Barth in Dialogue*, 222.

12 i. m., 224.

13 KLAER: *Offenbarungsbegriff Karl Barths*, 99.

14 BARTH: *Kirchliche Dogmatik IV/1*, 204.

15 MOLTSMANN: *The Crucified God*, 81–82.

16 i. m., 83.

17 i. m., 123.

kasz megmutatta egyrészt, hogy az önkényesen rajzolt liberális Jézus-portrék inkább készítőikre hasonlítanak, semmint a „történeti” Jézusra, másrészt a „keresztyénség lényegét” (A. von Harnack)¹⁸ néhány jézusi tanításra redukáló szemlélet inkább a felvilágosodás egyház- és dogmakritikáját tükrözi, semmint az Újszövetség tanítását. Azonban mind a kezdetek, mind a későbbi kutatások legnagyobb hozadéka abban van, hogy részletesebben tárja fel a Jézus korabeli vallási és társadalmi viszonyokat, segítve ezzel az Újszövetség jobb értelmezését. Az első század vallási és politikai színterének pontosabb ismerete Jézus valóságos ember voltának megismerését teszi lehetővé. Ezáltal nemcsak a Krisztus-követés új dimenziói tárulnak fel, hanem az Isten országa és Isten *sálómja* mai értelmezéséhez is új impulzusokat kaphatunk. Végül, de nem utolsósorban ha az igehirdetés egyetlen textusa ma is a megfeszített Krisztus (vö. 1Kor 2,2), akkor ennek korabeli véres valóságával is szembe kell néznie a mai embernek is. A „miért kellett a Krisztusnak meghalnia?” kérdés teológiai megválaszolása elszakíthatatlan ennek evilági, történeti feleleteitől. A „strukturális kényszerek világában” csak ez a valóságos passió-narratíva képes megmutatni Istennek az erőtlenségben megmutatkozó erejét.

A jézuológia és krisztológia komplementáris összetartására a 21. században is szükség van, mivel szembeállításukra újra történnek kísérletek, különösen a nem nyugati keresztyén tradícióban élő teológusok részéről. Ez abban az egyébként figyelemre méltó kritikában gyökerezik, hogy a krisztológiák megosztó tendenciát képviselnek nemcsak a nyugati egyházak közötti tradícióban, hanem ezek missziói importálásában is.¹⁹ Jóllehet az új tézis hangoztatói maguk is tisztában vannak azzal, hogy nincs egyetlen „hiteles Jézus kép”, amelyhez visszamehetnénk, mégis mintha az új jelszó úgy hangoznék: „a krisztológia elválaszt, Jézus egyesít.” A Jézus üzenetének rekonstruálására tett kísérlet minden veszélyével együtt mégiscsak arra az óegyházi teológiai munkára emlékeztet, amely szükségesnek tartotta az apostoli kor ún. „Lélek-krisztológiáját”²⁰ az evangéliumok narratívájával kiegészíteni a maga kánonná alakuló gyűjteményében. A gyülekezetben megszólaló „lelkek” végső megítélője mégiscsak a „testben megjelent Krisztus” (1Jn 4,2) volt. Ezt bizonyosan nemcsak a doketista gnózissal szemben hangsúlyozták, hanem ezzel együtt azokkal a spiritualizáló tendenciákkal szemben is, amelyek egy olyan absztrakt Krisztusra hivatkoztak, akinek már nem sok köze volt ahhoz a valóságos názáreti férfihez, akit a bűnösök barátjának és

18 VÁLYI NAGY: *Nyugati teológiai irányzatok*, 27.

19 SONG: *Christian Theology*, 69–70.

20 PANNENBERG: *Grundzüge der Christologie*, 114–119.

az esetek pátfogójának lehetett nevezni. Ha arra az ősi kérdésre keressük a választ, hogy miért írtak egyáltalán evangéliumokat az ősegyházban, akkor az egyik lehetséges válasz feltétlenül az lehet, hogy a keresztyén hit számukra nem egy teológiai rendszerhez való csatlakozást jelentett, hanem egy élő személlyel történő kapcsolatot, aki mennyei létformájában is azonos maradt a földi Jézussal.²¹ A gyülekezetben megszólaló „lelkek” mindig megítélhetők annak szavain és tettein, aki itt élt és lakozott közöttünk.

A fentiekből kitűnik, hogy a komplementaritás fogalmát kiterjesztően értelmeztük nem csupán a különböző szemléletmódok párhuzamos érvényesülésére, de egyben egymást kiegészítő jellegére is. Ez a teológiát, de valamennyi tudományt is a rész-szerintiség beismerésének alázatára készíti. Úton járó nép vagyunk, rész szerint ismerjük csak az igazságot (vö. 1Kor 13,12). A Krisztus plérómájából merítünk, „kegyelmet kegyelemre” (Jn 1,16). A gnózisból is ismert kifejezés itt nem a kozmoszra vonatkozik panteista értelemben, hanem Krisztusra, aki Isten ajándékainak teljességét hozta el.²²

Krisztus plérómáját a Kolossébeli és Efézusi levelek már kettős értelemben használják: egyrészt Ő maga a teljesség (Kol 1,19), másrészt a mennyben lévő Fő az Ő földi testével, az egyházzal együtt alkotja ezt a teljességet (Ef 1,23).²³ Nem abban az értelemben, mintha az egyház kiegészítené Krisztust, vagy önmagában helyettesíthetné, hanem abban az életközösségben, amelyben a mennyei Krisztus nem akar teljességre jutni az övéi nélkül. Ebben az értelemben vesz részt az egyház Krisztusnak nem szótériológiai, hanem az Ő követéséből következő történeti szenvedésében.²⁴ Ennek van „híja” az üdv-történet beteljesedéséig (Kol 1,24–25). Ennek a következményeit azonban az egyház földi létére nézve is le kell vonni, mégpedig a test részeinek és egészének kapcsolatára nézve is. Sem az egyes gyülekezet sokszínű kegyelmi ajándéka nem veszélyeztetheti a Krisztus-test egységét (1Kor 12), sem az egyes részegyházak nem léphetnek fel a teljesség igényével. Történeti értelemben gondolhatunk arra, hogy az újszövetségi egyház önmagát komplementáris közösségként értelmezte, vagyis az egységet az egymást kiegészítő sokféleségként fogta fel. Ez látható például abban is, hogy – Tatianosz kísérletétől eltekintve – a négy evangéliumból nem szerkesztett egyet, hanem meghagyta azok pluralitását.²⁵

21 NEILL: *What We Know about Jesus*, 51.

22 BOLYKI: „Igaz tanúvallomás”, 76.

23 HERCZEG: *Krisztusról és az egyházzal szók, 133.*

24 i. m., 131.

25 CULLMANN: *The Early Church*, 39–54.

Üdvtörténeti vonatkozásban a *teleiosis* annyit jelent, hogy a nemzedékek láncolatában teljesedik be Isten üdvterve. A jelenre nézve ez azért vigasztaló, mert nem nélkülünk történik mindez, hanem a mi részvételünk is benne van a teljességre jutásban (vö. Zsid 11,40).²⁶ A „bétölt az idő” bibliai kifejezés ezért képszerűen is szemlélteti az üdvtörténeti komplementaritást, amennyiben az időt egy edényhez hasonlítja, amelyben az első csepptől az utolsóig mindegyik része a teljességnek.

Ezt a holisztikus szemléletet az apostoli kor után egyre inkább kényszerűen szorította háttérbe az a negatív megközelítés, hogy kik nem lehetnek részei az egyház egységének. F. Ch. Baur már joggal mutat rá arra a dilemmára, amely az integrálás és kirekesztés között feszült: „A nagy út, melyre a katolikus egyház lépett, már elég széles volt, hogy a legkülönbözőbb irányoknak és hajlamoknak tért adjon. És mégis, más oldalról mily szűkre volt már vonva a kör mindazon viszonyokban, amelyben az egyesnek az egyháztól való függési viszonya tekintetbe jött.”²⁷ Bármennyire érezhető is a megfogalmazáson a korabeli idegenkedés az egyház intézményes tekintélyétől az egyéni szabadság védelme érdekében, abban mégis igaz a megfigyelés, hogy az integráló egységnek egyre inkább a hatalom és a tekintély lett az alapja, és nem a belső spirituális összetartozás. Ezért fessegeti már egy nemzedékkel korábban Gottfried Arnold azt a kényes kérdést, hogy vajon megírható-e az egyház története a heretikus és szakadár kis egyházi csoportok komolyabban vétele nélkül.²⁸ A művének címében szereplő „pártatlan” (unpartheyisch) jelző indirekt módon arra is utal, hogy a nagyegyházi történetírás nem feltétlenül pártatlan akkor, amikor ezekről beszél. Másrészt azonban megfigyelni látszik arról, hogy a dogmatikus döntések esetében nem mindig az igazság, hanem számos esetben a többséget szerzett párt döntése érvényesült.²⁹ Mondhatjuk tehát, hogy a liberális egyháztörténet-írás az egyház komplementáris egységét kiterjesztő módon próbálta újraértelmezni, felvetve ezzel azt a kérdést, hogy a felekezeti dogmatikai és szervezeti eltérések mennyiben tekinthetők kizárólagosnak, illetve részzigazságaik kiegészítő jellegűnek.

Bár eltérő háttérből, de ugyanez a kérdés vetődött fel az ökumenikus mozgalom irányából is. A protestáns egyházak mögött ugyanis az a közös tapasztalat állt, hogy noha mindegyikük „az egy, szent, egyetemes (katolikus)” egyházat vallotta, a gyakorlatban végzetes megosztottságukkal és ellensé-

26 Lásd BRUCE: *The Epistle to the Hebrews*, 330.

27 CHRISTIÁN: *A keresztyén egyház*, 255.

28 ARNOLD: *Unpartheyische Kirchen und Ketzerhistorie I–II*.

29 CHRISTIÁN: *A keresztyén egyház*, 172.

geskedésükkel szembesültek. Már Barth figyelmeztetett arra, hogy a protestáns ekkléziológia ezt az ellentmondást nem oldhatja fel azzal a kényelmes megoldással, hogy az egyház egységét, szentségét és katolicitását a láthatatlan egyház, a sokféleségét pedig a látható egyház jellemvonásának tekinti.³⁰ A látható egység hiányára többféle reflexió is született. A korai ökumenikus mozgalom egyik kedvelt képe a szivárvány spektruma volt, amely látszólag leginkább megfelel a komplementaritás elvének. A felekezeti sokszínűség eszerint egymást kiegészítő gazdagságot jelent. Ennek a szemléletnek – amely a felekezeti családokat szívesen azonosította a péteri, páli és a jánosi teológia örököseiként – az a nyilvánvaló gyengéje, hogy nem számol a megosztást okozó bűnnel. A létező paradox realitás nem jelenthet megalkuvást a *status quo*val, hiszen ez szembefordulás lenne Krisztus főpapi imájával (Jn 17). A megbékélt sokféleség elfogadásánál dinamikusabbnak tűnhet az ökumenizmust konciliáris folyamatként értelmező felfogás, amely az egy és többoldalú felekezeti dialógusokban ölt testet. Amint ennek egyik fontos állomása, a Limai Dokumentum és annak fogadtatása is mutatja, ha ez nem is hozta el a teljes egységet, a konvergencia mégis a közös keresztyén üzenet és szolgálat irányába mutat. A megtorpanások és kiábrándulások ellenére mégiscsak annak a tanúi vagyunk, hogy a keresztyén egyházak egy közös úton indultak el, ahol az egymástól tanulásnak számos eleme épül be a felekezeti szemléletekbe, és ahol a közös teológiai munka, énekkincs használata, az évenkénti rendszeres imaheti alkalmak, valamint a keresztyén diakóniai munka már régen felülemelkednek a felekezeti határokon. Amint az Augsburgi Közös Nyilatkozat (1999)³¹ mutatja, a párbeszéd során megtörténhet a korábbi kontroverz döntések újraértelmezése is, amint ezt a *solus-sola* partikulák római katolikus adaptációjánál lehet látni. Ez nem jelenti feltétlenül a múlt érvénytelenítését, csupán egy új hermeneutikai és megértési horizont megjelenését, amelyben a párhuzamos és ellentétes állítások komplementáris egységbe kerülnek. De hasonló folyamatnak lehetünk a tanúi az ökumenikus mozgalmon belüli irányzatok kiegyenlítődéseinél is. A kezdeti mozgalmak (Faith and Order, Life and Work) kettős örökségeképpen folyamatosan ügyelni kellett a szociáletikai és dogmatikai hangsúlyok egyensúlyára (üdv-történet és a változó világ), az „első, második és harmadik világ” politikai és

30 BARTH: *Die Kirche und die Kirchen*, 9.

31 A nyilatkozat magyar fordításban is megjelent, lásd *Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról*, in: *Theológiai Szemle* 43 (2000), 378–381. Nem szabad megfélekednünk természetesen a Nyilatkozat korántsem egyértelmű fogadtatásáról és hatástörténetéről, amelynek színekében megtalálhatjuk a teljes elutasítást éppúgy, mint a teljesen eltérő értelmezéseket.

gazdasági szempontjainak arányos figyelembe vételére.³² Feltehetően mindez beleillik abba a felfogásba, amelyet Gaál Botond a „zárt világ felnyitása”-ként értelmez és amelynek egyik újkori példajaként éppen az ökumenikus mozgalmat elemzi.³³ Hivatkozott tanulmánya azonban arra nézve is illusztráció, hogy a különböző tudományterületek módszerei – így akár a matematikáé is – új impulzusokat adhatnak egy tőlük teljesen eltérő tudományterületen is, igazolva ezzel Bohr és Heisenberg módszerének használhatóságát.

Természetesen a komplementáris szemléletnek fel kell tételeznie egyfajta homogenitást az egymást kiegészítő, illetve az egymással kapcsolatba hozható dolgok közt. Nem vezethet olyan relativizmushoz, amelyben minden és mindennek az ellenkezője is egyszerre igaz.³⁴ *A contraria sunt compementa* elv kritikátlan érvényesítése anarchiához vezetne, és eleve lehetetlenné tenné az igazság keresésének igényét. Különösen igaz ez most az ökumenikus mozgalomnak és a missziológiának egy kiterjesztett területén, a vallások közötti párbeszédben.

Ennek a párbeszédnek tágabb kultúrtörténeti és szociológiai kerete az ún. posztmodern kor, amelynek egyik lehangzatosabb jelszava a pluralizmus. A pluralitást, mint világunk kulturális és vallási sokszínűségét, természetesen nem a posztmodern fedezte fel. Mint világekorszaknak és a modernitáshoz képest új szellemiségnek a legkorábbi kezdetét az „Európa-központú világ összeomlásához”, tehát az első világháborúhoz lehet kötni. Hans Küng az európai hatalmak világuralmának megrendüléséhez és egyfajta politikai policentrizmus kialakulásához kapcsolja.³⁵ A „posztmodern paradigma” szellemtörténeti megjelenését azonban inkább a 20. század végére szokás datálni, amikor a felvilágosodás racionalitásának és tudomány szemléletének valóságértelmezése végképp megkérdőjeleződött. Az új látásmód egyaránt érinti a természettudományokat és a szellemtudományokat.³⁶ Leginkább azonban a történelmi meta-narratívák végeként (Francois Lyotard) szokás felfogni, amely lehetetlenné teszi, hogy a történelmet és kultúrát egyetlen átfogó rendszerként értelmezzük.³⁷

A globalizáció és a felgyorsult migráció azzal szembesíti a posztmodern világot, különösen is a nyugati civilizációt, hogy nincsenek többé egységesen

32 RAISER: *Ecumenism in Transition*, 54–78.

33 GAÁL: *A zárt világ felnyitása*, 110–116.

34 i. m., 116.

35 KÜNG: *Világvallások etikája*, 26–28.

36 BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 321–323.

37 KIRK: *Religious Pluralism*, 432.

és dominánsan meghatározó kulturális és vallási tradíciók, hanem ezek sokfélesége él együtt. Mivel a tradíció nem adottság többé, ezért – Peter Berger kifejezésével élve – mindannyian a választási kényszer (heretical imperative) szorításában élünk, azaz hitbeli és erkölcsi kérdésekben csupán egyéni döntések és megtapasztalások vannak.³⁸ A posztmodern vallásszociológiai paradigmának így végső soron megválaszolatlan kérdése marad, hogy világunk „herezisei” összeállhatnak-e valamilyen egységes szerkezetűvé, vagy csupán egy vékony társadalmi háló/zat alkotására képesek.

Teológiai szempontból a vallási pluralizmust két irányból is meg lehet közelíteni. Hans Küng pragmatikus, etikai szemlélete arra a felismerésre épül, hogy a fenntartható világ és a világbéke nem valósítható meg vallásbéke nélkül, a vallásbéke azonban nem jön létre, csak a vallások dialógusa által.³⁹ Küng meg van győződve arról, hogy a pluralista világrendben kialakítható egy „világ-etosz”, amely nem az egyes vallások etikai önfeladásából jön létre, hanem a közös *etikai és vallásos* kritérium felfedezése és erősítése által.⁴⁰ Küng elveti az identitásvesztés árán, *elvűség* nélkül folytatott dialógust, ám kérdéses, hogy egy végveszélyre tekintő etikai komplementáris szemlélet elegendő-e egy közös világ-etosz létrejöttéhez.

A másik irányú megközelítés a vallások teológiai megítélése, illetve a keresztyén misszió. Mind az Ó-, mind az Újtestamentumban ezen a téren egy kettősséggel találkozunk. Egyfelől nem kétséges, hogy Isten mindkét választott népe vallási értelemben is különbözik a népek világától, de egyben küldetést is kapott ezekhez.⁴¹ Izrael számára a nemzetek nemcsak permanens fenyegetést jelentettek, hanem egyfajta paradigma-létre szóló elhívást is. Jónás ninivei missziójának nem Asszíria áttérítése volt a célja Izrael vallására, hanem a nép megtérésre hívása annak bűneiből. Másfelől azonban a pogány népek vallásos gyakorlata állandó kritikai kihívás is az igaz Istent ismerő néphez: nem sajátíthatja ki Isten tiszteletét önmagának, hiszen a Malakiás 1,11 szerint „*napkelettől napnyugatig nagy az én nevem a népek között, és mindenütt jó illatú áldozatot mutatnak be nevemnek, és az tiszta áldozat!*” Az áldozat bemutatására történő utalás kizárni látszik itt azt a magyarázatot, hogy a diaszpórában élő zsidóságról lenne szó, szemben a Jeruzsálembé hazatelepültekkel.⁴² Itt az összehasonlítás a pogányok és Izrael istentisztele-

38 BERGER: *Heretical Imperative*, 94.

39 KÜNG: *Világvallások etikája*, 19.

40 i. m., 132.

41 BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 16.

42 BROCKINGTON: *Malachi*, 657.

tére vonatkozik. A pluralizmus–inkluzivizmus–exkluzivizmus vitájában ezt a szempontot éppúgy figyelembe kell venni, mint azt a tényt, hogy Jézus egy félpogány samáriait állít követendő példaként egy törvénytudó elé (Lk 10,37). Mellőzve most a *semen religionis*-nak Jusztin mártírtól a Barth–Brunner vitáig ívelő teológiatörténeti ívét, csupán a három említett fogalomhoz kapcsoljuk a vallások komplementáris szemléletű felfogásait.

A leginkább komplementárisnak tűnő pluralista felfogást éppen a korábban említett, az ellentmondásokat egybemosó módszerei miatt kell erős kritikával kezelnünk. John Hick például egyenesen „kopernikuszi fordulatnak” nevezi a „keresztyénség-központú” vallási szemlélet megváltozását.⁴³ Ez annyit jelent, hogy minden vallást az egy isteni valóságra adott válaszként kell felfognunk, tehát sokféle út vezet Istenhez. Ez a szemlélet a 19. századhoz (A. von Harnack) hasonlóan kérdőjelezi meg a krisztocentrikus teológiát és helyébe a „jézusi” teocentrikus gondolkozást ajánlja.⁴⁴ A pluralista teológiából egyértelműen következik a keresztyén misszióról való lemondás, hiszen végső soron minden út ugyanoda vezet. A kevésbé szélsőséges, ún. *inkluzivista* teológia⁴⁵ a krisztológiát nem teszi zárójelbe ugyan, de univerzálisan, sőt kozmikusán kiterjesztve értelmezi. Protestáns oldalon inkább a kozmikus krisztológiával találkozunk – ez rokonítható a régi *apokatasztázisz*-tannal is –, amely szerint Krisztus Fősege alatt „mindenek egybe szerkesztetnek” majd (Ef 1,10; Kol 1,15–20).⁴⁶ A római katolikus teológiában pedig Karl Rahner felfogását említhetjük az *anonim keresztyénségről*. E szerint az üdvözítő kegyelem Krisztus által jelen van más vallásokban is, anélkül, hogy azok ennek tudatában lennének (lásd Mt 25,31–46).

Az exkluzivizmus kétségtelen erőssége azokban a bibliai textusokban van, amelyek akár a János evangéliuma kizárólagossági ígében, akár a péteri bizonyágtételben fogalmazódnak meg: „mert nem is adatott az embereknek más név, amely által üdvözülhetnének” (ApCsel 4,12). Ebből azonban nem a keresztyénség vagy az egyház kizárólagossága következik, hanem Krisztusé. Történelmileg, sajnos, egyfajta missziói agresszivitás, felsőbbrendűségi érzés és kolonialista szemlélet is kapcsolódott hozzá, ezért teljesen érthető, hogy különösen a harmadik világ teológusai idegenkednek tőle. Leginkább pedig arra az ősi kérdésre nem ad választ, hogy mi történik azokkal, akik nem hallották a Krisztus evangéliumát. Mindenesetre ebben a szemléletmódban is nyitva ma-

43 McGRATH: *Christian Theology Reader*, 591.

44 BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 439–440.

45 McGRATH: *Bevezetés a keresztyén teológiába*, 403.

46 Lásd BOSCH: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, 439.

rad az a kérdés, hogy vajon a nem keresztyének üdvössége abba a kategóriába tartozik-e, amelyre a keresztyén teológiának feltétlenül választ kell adnia. Nem kellene-e inkább a hivatkozott malakiási ige fényében a keresztyénségnek a maga erőtlenségével és hitetlenségével szembesülnie a világvallásokkal történő találkozásban?

A pluralizmus megtapasztalásának nem kell szükségképpen a pluralizmus ideológiájává válnia. Az úton járó egyház útkereszteződéseinek ma is egyértelmű döntésekre van szükség. A *status confessionis* nem kerülhető meg egy minden ellentétet egybefoglaló komplementaritás által. Ám azt a jézusi kérdést, hogy „*Kinek mondanak engem az emberek?*” (Mt 16,15) egykor és ma is megelőzi a mindenkori vallási és kulturális környezet ismerete. A kortárs vallási és teológiai válaszok pluralizmusának ismeretében (vö. 13–14. v.) szólalhat meg egyedül a hitvallás semmivel össze nem téveszthető hangja. Ehhez a megismeréshez azonban csak a dialógus útja vezet. De ugyanez mondható el a kétezer éves dogma- és teológiatörténetéről is. A 21. század teológusa és teológiai oktatója számára is csak ez a teljesség-szemlélet (komplementaritás) a mérce. Ortodoxok és heretikusok társaságában keressük a ma rendkívül összetett szellemi világában az úton járó egyház tájékozódását. Még a klasszikus válaszok is csak akkor válnak a sajátunkévá, ha az atyákkal együtt magunk járjuk végig azt az utat, amelyet ők a radikalizmus és kompromisszum között tettek meg a *consensus ecclesiae* érdekében az egykor – és bizonytalán még ma is – érvényes és hiteles *confessio*ért. „*Mert minden/ki a tiétek ... ti pedig a Krisztusé ...*” (1Kor 3,21–23).

Irodalom:

- ARNOLD, G.: *Unpartheyische Kirchen und Ketzerhistorie. Band I–II*, Franckfurth am Mayn [k. n.], 1699–1700.
- BARBOUR, I. G.: *A természettudomány és a vallás találkozása*, Pozsony, Kalligram, 2009.
- BARTH, K.: *Die Kirche und die Kirchen*, München, Kaiser, 1935.
- BARTH, K.: *Kirchliche Dogmatik. Band IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich, EVZ, 1960.
- BARTH, K.: *The Humanity of God* [h. n.], John Knox Press, 1960.
- BAUR, F. C.: *A keresztyén egyház a IV. V. VI. századokban*, Budapest, Magyarországi Protestánsok Egyesülete, 1879.

- BERGER, P.: *Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, Anchor, 1979.
- BEUKEL, A. VAN DEN: *More Things on Heaven and Earth, God and the Scientists*, London, SCM, 1991.
- BOLYKI, J.: „Igaz tanúvallomás”. *Kommentár a János evangéliumához*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- BOSCH, D. J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, Budapest, Harmat – PMTI, 2005.
- BROCKINGTON, L. H.: *Malachi*, in: Black, M. (ed.): *Peak's Commentary on the Bible*, London – New York, Nelson, 1962, 656–658.
- BRUCE, F. F.: *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- CALVIN'S *Institutes: His Opus Magnum*, Potchefstroom (South Africa), Institute for Reformational Studies, 1986.
- CULLMANN, O.: *The Early Church*, London, SCM, 1966.
- GAÁL, B.: *A zárt világ felnyitása*, Debrecen, Hatvani István Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2007.
- HERCZEG, P.: *Krisztusról és az egyházzól szölok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2006.
- KIRK, A.: *Religious Pluralism as an Epiphenomenon of Postmodern Perspectivism*, in: Mortensen, V. (ed.): *Theology and the Religions, a Dialogue*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003, 430–442.
- KLAER, I.: *Überlegungen zum Offenbarungsbegriff Karl Barths*, in: Köckert, H. – Krötke, W. (Hg.): *Theologie als Christologie, zum Werk und Leben Karl Barths*, Berlin, Evangelischer Verlag, 1988.
- Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról* (ford. Reuss, A.), in: *Theologiai Szemle* 43 (2000), 378–381.
- KÜNG, H.: *Világvallások etikája*, Budapest, Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1994.
- MADÁCH, I.: *Az Ember Tragédiája. Drámai költemény*, Budapest, Akadémia, 1973. (Faksimile kiad.)
- MCGRATH, A. E.: *Bevezetés a keresztény teológiába*, Budapest, Osiris Kiadó, 1995.
- MCGRATH, A. E.: *Science and Religion: an Introduction*, Oxford, Blackwell, 1999.
- MCGRATH, A. E.: *The Christian Theology Reader*, 2. ed., Oxford, Blackwell, 2001.
- MIKKELSEN, H. V.: *Reconciled Humanity: Karl Barth in Dialogue*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010.
- MOLTMANN, J.: *The Crucified God*, London, SCM, 1974.

- NAGY, B.: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*, 2. kiad., Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999.
- NEILL, S.: *What We Know about Jesus*, London, Lutterworth, 1970.
- PANNENBERG, W.: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1982.
- RAISER, K.: *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, Geneva, WCC P., 1994.
- SONG, C. S.: *Transposition of Doing Christian Theology*, in: *Theological Education in a Pluralistic World*, Seoul, Hanshin Univ., 2010, 62–72.
- TILLICH, P.: *Rendszeres teológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 1996.
- VÁLYI NAGY, E.: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1984.



Torrance, Iain:

A TRANZSCENDENS REND SZÉPSÉGÉNEK MEGPILLANTÁSA
A KERESZTYÉNSÉG PÁRBESZÉDE MÁS BÖLCSELETI
TRADÍCIÓKKAL*

A nyugati kultúra, amelyet évszázadokon keresztül hivatalos vallásként – mint az emberek többségének a vallása és kultúrtörténetének jelentős formálója – a keresztyénség uralt, egy hosszan tartó változás folyamatát tapasztalja meg. E tanulmányban a platóni tradíció szépség- és igazság-fogalmát gondolom át, amelyeket annak idején a keresztyénség is magába illesztett. Ezt követően röviden bemutatom a szépség „modernista” kritikáját, amely számos expresszionista formához, nem képi művészethez és ezáltal a „szépség dekonstrukciójához” vezetett, valamint ismertetek néhány „józan ész” alapú választ a modernizmusra. Utalni fogok a nyugati kultúra szekularizációjának jellegzetességeire és a kortárs társadalom posztmodernista karakterére is, valamint ez utóbbinak az elfogadott viselkedési normákra gyakorolt hatására. Végül Thomas F. Torrance alapján arra próbálok javaslatot tenni, hogy a szépség, mint az Isten által célul kitűzött harmónia jele, a keresztyén teológiában és a modern ember gondolkodásában hogyan foglalhatná el újra a maga helyét.

A nyugati kultúra úgy tekint Platónra, a görög filozófusra (meghalt: Kr. e. 348), mint a nyugati típusú gondolkodás atyjára. Platón nagy érdeklődést tanúsított a jelentés és a rend széles skálán mozgó vizsgálata iránt. Az ember változóként és ugyanakkor az állandóság hiányaként tapasztalja meg a világot. Az emberi viselkedés hírhedt megbízhatatlansága jól ismert. Az általunk megtapasztalt „jelenségek világa” mögött Platón feltételezte a valóság világát, amelyet „formáknak” nevezett, és ezekben a formák-

* Ezt a rövid tanulmányt Gaál Botond tiszteletére készítettem, a professzor kolléga 65. születésnapja alkalmából. Gaál tanár úr kedves barátom, akit nagyon tisztelek. Ez a barátság már a második generáció óta tart, mivel ő és édesapám, Thomas F. Torrance professzor, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem tiszteletbeli doktora régtől fogva közeli jó barátok voltak.

ban az imitáción (utánzás) és vágyódáson keresztül való részesezés által a megbízhatóság és a rend általunk is megtapasztalható. A „szépség ideáját” megpillantva, ahogy az egy tárgyba vagy személybe beépülve kiábrázolódik az érzékelhető világban, felébred bennünk az a vágy, hogy kapcsolatba kerüljünk vele vagy birtokoljuk azt. Ez a szépség utáni vágyódás viszi közelebb az embert a „jelenségek világa” felett álló valósághoz, és mozdítja őt a jó, a tökéletesség irányába. Ezzel Platón lefektette a nyugati gondolkodás alapjait. Előkészítette a talajt annak a befogadására, hogy léteznek objektív értékek, amelyek a mi emberi érzékelésünk tapasztalata mögött helyezkednek el. Ez volt az a tanítás, amelyet a „modern kor előtti” keresztényiség pozitívan felhasználhatott, s így Platón elképzelései megjelentek a kultúra kifejeződéseinben mind az etika, mind az oktatás és a kormányzás, mind az istentisztelet és a művészet területén.

A szépség ilyenféle, premodern felfogása azonban nehézségekkel szembesült, amikor az újkor, talán Descartes-tal kezdődően (1596–1650), világosabban megkülönböztette az ész ideáit (elképzeléseit), amelyek deduktívák és gyakran a matematikának voltak alávetve, és a tapasztalat benyomásait, melyeket kevésbé tartottak bizonyosnak. Egyre nagyobb figyelmet szenteltek az egyén elsődleges tapasztalatainak elemzésének. Descartes a *cogito ergo sum* „gondlokodok, tehát vagyok” vezérelvet követve a szisztematikus kételkedés módszerét használta, alapvető szkepszissel viszonyulva mindenhez, amit a gondolkodó én elsődleges tapasztalatában nem lehetett tisztán elkülöníteni. Még ha a hétköznapi tapasztalat szilárdan és konzisztensen jelent is meg, ő és követői nem tartották lehetetlennek, hogy az mindenestől egy gonosz démon által okozott álm vagy rejtély csupán. Ezzel kezdetét is vette a modern szkepticizmus hosszú története.

Ennek a szkepticizmusnak hatása volt a szépség értelmezésére is. A szépség nemcsak az érzékek egyszerű benyomása, vélték, és mint ilyen lényegében megbízhatatlan, hanem egyenesen megtévesztő is lehet. A felvilágosodás utáni kor egyik kedvelt irodalmi témája volt a „szép, de hamis”. Márpedig ez a szépség-értelmezés megkérdőjelezi azt a platóni elképzelést, miszerint az ember a szépség érzékelésekor egy pillanatra a felsőbb valóságot megragadhatja. A felvilágosodás egyéb elképzelései még jobban aláásták a platóni gondolatok meggyőző erejét. Az individuális alanynak elsődlegességet biztosítva, jóllehet ez egyre többféle árnyalatban jelent meg, először az erkölcsi állítások szubjektivitása vált elfogadottá, majd az értékről tett bármiféle kijelentésé, beleértve az esztétikai ítélethozatalt is.

A felvilágosodás legnagyobb gondolkozója, Immanuel Kant (1724–1804) megalkotott egy rendkívül kifinomult érvrendszert, amely által az egyénben

megjelenő, érdek és érzelem nélküli szándékot mégiscsak „objektív módon” helyes cselekedetnek lehet minősíteni, feltéve, hogy azon elv, amely alapján a cselekedetet végrehajtja, egyetemes, minden személy által formába önthető, releváns, és hasonló körülmények között mások által is alkalmazható. Immanuel Kant hasonló érveléssel igyekezett az esztétikai ítélet „objektivitását” is biztosítani. Ám ez az „objektivitás” a felhasználás szabályában gyökerezett; az önérdek szigorú helytelenítésben és az egyetemes alkalmazhatóságban, nem pedig valamely dolog minőségének az önmagában való értékében. Az európai felvilágosodás ezzel végleg hátat fordított annak az elképzelésnek, hogy az emberek az érzéki benyomások révén eljuthatnak olyan „ismeretre”, amely az elsődlegesen, axiómákból származtatott deduktív felismeréseken túl van.

Ahogy a nyugati filozófia és teológia a huszadik század második felébe lépett, ez a gondolkodásmód még jobban besáncolta magát állásaiba. Wittgenstein késői filozófiája arra szólította fel olvasóit, hogy a jelentés megértésének céljából ne forduljanak külső referenciához, hanem ehelyett a nyelvhasználat szabályaira figyeljenek. Így az Istenről (és ehhez hasonlóan a szépségről) szóló állítások nem vonatkoznak egy külső és láthatatlan lényre, hanem akkor vannak helyesen megformálva és akkor érthetőek, ha tartják magukat az Isten-beszéd „használati szabályához”. Ez a „közösséghez fordulás” alapvető hangsúlyeltolódást eredményezett, amely roppant nagy hatást gyakorolt a következő évtizedekben. Az olyan poszt-wittgensteiniánus moráleteológusok, mint D. Z. Phillips, hajlottak arra, hogy elhagyják azt a normatív tradíciót, amely szerint vannak abszolút értékek és kötelességek, és ezek helyett a közösségi „szabályokat” és a különféle morális „játékokba” beépített kivételeket kívánták feltárni.

A legfontosabb erkölcteleológusnak e tradícióban Stanley Hauerwas tekinthető (1940–).¹ Hauerwas szerint a normatív tradíció megragadt egy olyan elvont és individualista gondolkodásmódban, amely nem rendelkezik meggyőző erővel, és amely nem áll kapcsolatban a hétköznapi élettel. Az egyénnek – érvel – saját élettörténete van, amely formálja őt, és a közösség, amelynek tagja, jövőt és elvárásokat fogalmaz meg vele szemben. Ahelyett, hogy azt kérdeznénk: „Mit kellene tennem?” – mely kazuisztikus kérdés, és egyetlen helyes választ, valamint egyfajta elvont szabadságot sejtet

1 Stanley Hauerwas jelentősebb művei közé tartozik: *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*; *A Community of Character*; *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*; *Resident Aliens*; *In Good Company: The Church as Polis*; *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*. Hauerwas jelenleg a Duke University Teológia fakultásán tanít. Korábban a Notre Dame-i egyetemen tanított.

– az egyénnek inkább az identitására vonatkozó „Ki vagyok én?” kérdést kell feltennie, miközben figyelembe veszi azt, hogy a keresztyén közösség – történelmén, istentiszteletén és elvárásain keresztül – egy, az uralkodó kultúrával szembenálló csoport, amelynek megkülönböztető jellege inkább az „ott lakó idegenség”, semmint a többséggel együtt mozgó „útitársi” lét.

Hauerwas az olyan kortárs, nem normatív irányultságú etika egyik nagy alakja, amely megőrizte magát a relativizmustól a keresztyén tradíció szilárd-sága és megkülönböztető jellege révén, amely kontextust teremtett az értéktanításra, a képzelet fegyelmzésére és a „nehéz” döntések számára. Számos más példa is van az etikaelmélet posztmodern irányzataiban, amelyek semlegesebben állítják középpontba az ész kulturális helyzetét, és ezáltal helyet biztosítanak különféle morális perspektíváknak, kinyitva az ajtót egy sokkal szélesebb körű relativizmusnak.²

Felmerülhet bennünk a kérdés, hogy mi történt a szépséggel, miután az etika normatív tradíciójával szemben a környezet ilyen barátságtalan módon megváltozott. Alexander Nehamas,³ a nyugati filozófia szépségről értekező legújabb munkájában, világosan leírja a huszadik század párhuzamosan megváltozó perspektíváját: „Bizalmatlanul viszonyulva a szenvedélyhez, a huszadik század fokozatosan eljutott arra, hogy magát a szépséget megkérdőjelezze [...] gyanakvóan tekint a művészet azon képességére, mely a legnagyobb szörnyűségeket a szépség tárgyává alakította. A filozófia lemondott erről, és az ember, valamint a hétköznapi dolgok szépségét száműzte [...] a biológiába és pszichológiába, a divatba, a reklámba és az értékesítésbe. A szépség művészetét megtartotta [...] de csak úgy, hogy esztétikusnak gondolta [azt ...] az esztétikus tette lehetővé, hogy a szépséges izolálódjon az érzeki [értsd érzékelhető – a ford.], a gyakorlati és etikai témáktól, amelyek Platón gondolkodásának középpontjában álltak. Azon elképzelés, hogy az esztétika önmagában áll, Immanuel Kant örökségének része.”⁴

Nehamas idézi Barnett Newman 1948-ban megjelent írását: „A modern művészet indíttatása a szépség lerombolására irányult”.⁵ Ahogy Nehamas rámutat, a kései huszadik század modernizmusa „megtanított minket értékelni

2 **Így mindenképp előt** WINCH: *The Idea of a Social Science*, és uő: *Understanding a Primitive Society*.

3 Alexander Nehamas jelenleg New Jerseyben a filozófia professzora a princetoni egyetemen.

4 NEHAMAS: *The Place of Beauty in a World of Art*, 3. Roger Scruton a *Beauty* című könyvében hasonló következtetésekre jut.

5 NEHAMAS: *The Place of Beauty in a World of Art*, 13. **Az idézet forrása:** NEWMAN: *The Sublime is Now*, 51.

a fáradságost, a kényelmetlent és a tanulságost a pompás vagy a vonzó helyett”.⁶ Emiatt figyelhetjük meg a különféle expresszionista és elvont művészet felemelkedését Nyugaton a huszadik században.

A huszadik században megváltozó perspektívák az etika és a szépség esetében nem függetlenek egymástól. Miután a normatív hagyománynak az állandó értékek azonosítására és a jelenségvilágon túli elérhetőségére vonatkozó állításait aláásták, az erkölcstan átrendeződött egymást átfedő perspektivikus tradíciókba, hogy elkerülje kifejezései pusztá propagandává válását. Hasonló módon, ahogy elveszett a bizalom abban, hogy a szépség megnyilatkozásainak megvan a képessége az igazság felmutatására, a szépséget a hétköznapiakba utalták (ahogy Nehemas hangsúlyozta); ahelyett, hogy az egy mélyebb valóságra utaló jelzőoszlopként állna, a divathoz és a reklámhoz sorolták, az inkább „magával ragadó”, mintsem profetikus lett. Nyugaton a kései modernizmus változó világa táplálta a már hosszú ideje létező szekuláris tradíciót, és ez a posztmodernizmus jelenségét eredményezte. Ezek a kortárs nyugati gondolkodás karakterisztikus alkotóelemeivé váltak.

Fontos mindegyiket külön-külön megvizsgálni. A vallásos emberek számára nem szokatlan, hogy a szekularizációt hibáztatják a kortárs nyugati társadalom minden hibájáért, különösen a templomok látogatottságának csökkenéséért és a morál megromlásáért. Azonban a szekularizáció folyamata a nyugati társadalomban szélesebb körű, mint annak vallásos dimenziója, és sokkal régebbi, mint a huszadik század. Ez talán a humanista tudományosságból ered, amely megelőzte a reformációt a korai 16. században. A szekularizáció olyan változó tenger, mely a társadalom minden egyes részére hatással volt, ahogy elmozdult a keresztyén egyházban gyökerező tekintélyektől és annak szokásaitól.

A szekularizáció több mint egy, az el nem fogadott hittől eltávolodó mozgalom. Ahhoz volt köze igazán, hogy alapvető változás állt be a tekintélyhez való viszonyulásban: az egyház tekintélye által képviselt morális témáktól elmozdult az észre való hagyatkozás és az empirikus tudományok használata felé, mint olyan módszer irányába, amely lehetővé teszi a felfedezést és lerántja a leplet az előítéletekről. Inkább az egészségügyi ellátásra hagyatkozott és a tisztaságra, semmint az imádságra, és a demokrácia melletti elkötelezettséget választotta a hierarchiával szemben, valamint a piac irányította közgazdaságot (Adam Smith) és a hit különféle kifejezésére vonatkozó toleranciát.

Mindent számba véve a szekularizáció meghatározóan formálta a nyugati társadalmat és fejlődésének formáit is. Eszményei különösen jól láthatóan

6 NEHAMAS: *The Place of Beauty in a World of Art*, 5.

épültek be Franciaország és az Amerikai Egyesült Államok alkotmányába. A szekularizáció – szándékán kívül – társadalmi kérdések sorát idézte elő. Az individualizációnak, a szabadság kifejezésének és cselekvésének előnyben részesítése egyúttal a tekintélyuralommal és az elsődleges korlátokkal szembeni idegenkedéssel járt együtt. Ennek nem szándékos következménye lett a konszenzus széttöredezése és az intézményekkel szembeni bizalmatlanság, s így vált maga a legagresszívabb ideológiává, elvetve alapító gondolkodóinak toleranciáját.

A posztmodernizmus egy másik olyan ismert, kulcsfontosságú elnevezés, amely gyakran félreértett momentuma a nyugati társadalomnak. A posztmodernizmust legjobban „hangulatként” írhatjuk le, nem pedig összefüggő érvelések rendszereként. Valamire reagáló, semmint konstruktív, mely mélyen elveti a felvilágosodás „meta-narratívájának” *totalitásra*⁷ törekvő természetét (ez Jean-François Lyotard [1924–1998] tézise). A posztmodernizmus alternatív tétele szerint az a nézet, hogy a semleges ész a stabilitás, rend és egyetemesség meghatározásának eszköze – amely alapvetően meghatározó volt a felvilágosodás gondolkodói, mint például René Descartes és Immanuel Kant számára – téves.

Hans-Georg Gadamer (1900–2002), különösen pedig Martin Heidegger (1889–1976) és Jacques Derrida (1935–2004) hermeneutikai munkái mellett érvelnek, hogy nem létezik „előítélet nélküli” vagy makulátlan szemléletmód, és a „semleges ész” nem érhető el. Bár a posztmodernizmust gyakran destruktívként jelenítik meg, mégis van szociális motiváltsága is abban az értelemben, hogy szemben állt az intézményeknek és ideológiáknak a gyengét és a másságot peremre szorító tendenciáival. Ez is az egyre inkább széttöredező nyugati kultúra része, mely fokozatosan posztkoloniálissá válik.

Csou En-laj kínai miniszterelnököt az egyik kétes hitelességű történet szerint megkérdezték, mit is gondol a francia forradalomról. Miután elgondolkodott – folytatódik a történet – ezt válaszolta: „Ezt még korai lenne megmondani.” Bölcs válasz volt, hiszen a kínai kultúrának hihetetlenül ősi és gazdag történetével szembesülve a nyugati kultúrának el kellene gondolkoznia saját hibái és erősségei felett. Az egyik mélyreható kérdés az, amit képes vagyok feltenni, ám megválaszolni magam sem tudok, hogy vajon a nyugati szekularizáció lehetett volna-e másféle, azaz kevésbé széttöredezett,

7 Averil Cameron klasszikus munkájában (*Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, 1991) rámutatott, hogy a keresztyénség igen korán a szóbeliség bővületébe esett, s így hajlamos volt arra, hogy minden egyes dolog megfogalmazását uralja. A szóbeliség túlzott használásának hangsúlyozása az, ami itt fontos.

ha annak alapja a szépség érzékelése maradt volna, nem pedig a *semleges ész elképzése*.

Az oxfordi filozófus, Peter Strawson (1919–2006) az *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics* című művével 1959-ben a nyugati filozófia egyik legjelentősebb munkáját alkotta meg. Elképzése szerint ahhoz, hogy a hétköznapi beszélgetés megtörténjen, fel kell tételeznünk olyan közvetítőket (tárgyakat), amelyekre utalni lehet a személyközi térben. Azonban egy igen nagy képzelőerővel megírt fejezetben azt vetette fel javaslatként, hogy a hangok a közvetítők (tárgyak) alternatíváiként felhasználhatóak, és a hangokkal mint elsődleges eszközökkel egy kevésbé élesen körvonalazott beszéd-világot lehet megalkotni. Engem egy hasonló, képzeletbeli kísérlet érdekel, amelyben a szépség lehetne az elsődleges, kevésbé élesen körvonalazott (alternatívája) az értékek meghatározásának.

Thomas F. Torrance (1913–2007) Chengdu-ban, a kínai Szecsuán tartományban született. Tizennégy éves koráig Kínában élt, és egy életre szóló szerelem kötötte Kínához és a kínai emberekhez. Később az angol nyelvű keresztyén teológia egyik legjelentősebb alakjává vált, aki mélyen át volt itatva a huszadik századdal, ám saját hozzájárulását is hozzátette annak formálásához.⁸ Talán meglepően hangzik, de Torrance szemléletmódja nagyban hozzájárulhat a keresztyén és a nem keresztyén – például a konfuciánus – bölcséleti tradíciók párhuzamos vizsgálatához, s ezáltal egy, a vallásközi párbeszéd számára kedvező kontextus megteremtéséhez is.

Bár Torrance a francia reformátor, Kálvin János (1509–1564) szellemi örökségén nevelkedett, az elsődleges inspiráció forrását az első öt évszázad keresztyén írói között találta meg. Rámutatott, hogy a semmiből való teremtés gondolata ismeretlen volt az antik görög világban, akik örök létezőnek tekintették a világot. Platón *demiurgosz*-alakja nem a semmiből teremt, hanem elrendezi a már létező kozmoszt. Az a feltételezés, hogy a világ örök és szükségszerűen létező, megakadályozta a görög tudományt azon kérdés felvetésében, hogy milyen lehetne még a világ. Torrance rámutatott, hogy az óegyházi atyák szerint viszont ennek a világnak nem kellett volna szükségszerűen ilyenné válnia.⁹ A világnak megvolt a maga saját, felfedezhető racionalitása, ám ez mégis egy esetleges világ, amely túlmutat önmagán: a

8 Thomas F. Torrance a Brit Tudományos Akadémia és az Edinburgh Royal Society tagja volt. A teológia és természettudomány kapcsolatáról szóló munkáját a Templeton Díj elismerésben részesítette 1978-ban.

9 Thomas F. Torrance a kérdést számos fontos írásában tárgyalja; itt és a folytatásban azonban a kevésbé ismert, *The Transfinite Significance of Beauty in Science and Theology* című esszéjére támaszkodom.

teremtő szándékára. Ez a meggyőződés biztosított teret az ember kíváncsi vizsgálódásának, és nyitotta meg végül az utat Nyugaton a tapasztalati tudományok felé.

Torrance a korai keresztyénségnek ezt a felismerését alkalmazta a huszadik századi fizikára és matematikára is. Isaac Newton (1643–1727) felvilágosodás-kori világában a geometria axiómákra alapozott és az elme által kutatott szükségszerűségek absztrakt tudománya volt. Einstein szemléletmódjában azonban a geometriát a fizika a tér és az idő egymásközi kapcsolatának dimenziójaként értelmezte. Athanaszioszt (293–373) és Albert Einsteint (1879–1955) követve Torrance úgy véli, hogy mi, keresztyének a modernizmust nem a newtoni és felvilágosodás szerinti dualisztikus szemléletmóddal közelítjük meg (miszerint az értelem szükséges rendszerei a tapasztalati világhoz kapcsolódnak), hanem egy dinamikus, nyílt-rendszerű és egységes modellel, amely által a fizikai struktúrákat úgy vizsgáljuk, ahogy azokat találjuk, de hagyjuk meg, hogy a mögöttük lévő racionalitásra is rámutathassanak.

Amint fentebb láttuk, a szubjektív gyanúja és az attól való félelem miatt a modernista esztétika a szépség fogalmát lényegében a fogyasztás szűk területére szorította vissza. Torrance azonban a világegyetem egyesített kontingens megérthetőségéről szóló tanításával a szépség számára ismét helyet biztosított a filozófiában. Szeretném itt őt ezzel kapcsolatban kicsit részletesebben idézni.

Torrance szerint „az érzékelhető és a megérthető egyesítésének, valamint az esetleges és megérthető összekapcsolásának köszönhetően minket itt nem az érzéki megismerés szintjén fellépő szépség foglalkoztat [...] hanem az a szépség, amely a valóság alapvető aspektusa a maga végső harmóniájában, egységében és egyszerűségében, amely felülmúlja az általunk felfogható-elképzelhető explicit és formalizált lényegeket”.¹⁰ Felveti, hogy a „*kontingens világot* meghaladó szépség-aspektusok megragadásában ugyanazzal a nehézséggel találkozunk, amivel – ahogy Augustinus rámutatott – a sapientia/bölcsesség vonatkozásában is. [...] Augustinus hangsúlyozta, hogy a bölcsesség intuíciója egy, a bölcsesség aktusán túlmutató és azt átformáló beleérzést is magába foglal, mert ahogy az »értelem szeme« megpillantja az örökkévaló valóságokat, visszatükröződik róla [...] Furcsa módon a (világ)rend végső alapja ismert azáltal, hogy meg nem ismerhető, vagy ismert, de csak apofantikus vagy körülíró módon.”¹¹

10 i. m., 396.

11 i. m., 397. [kiemelés: T.F.T. – a fordító].

Torrance szerint ugyanez a helyzet a „forma nélkül létező intuícióval, amikor a szépség elsődlegesen adatik nekünk, a transzcendens rend szépsége, annak az elképzelése, amelyet mi magunk nem vagyunk képesek létrehozni [...] A transzcendens és immanens rend szimmetriáinak ez a metszéspontja [...] minden, ami fontos, mivel csak ebben a metszéspontban van a szépségnek minden egyedit meghaladó funkciója a tudomány és teológia esetén. Nemcsak a tudományos vagy teológiai vizsgálódást ösztönző kezdeményezéssel, hanem annak a megértést szolgáló elképzelésnek a fenntartásával, mely az elmét mindig nyitva tartja a valóság még fel nem fedezett aspektusaira, azokra, amelyeket nem lehet előre megragadni a már megismert alapján”.¹²

Ez a megközelítés, melyet ebben a rövid esszében nyilván csak vázlatosan tudunk bemutatni, úgy vélem, jellegzetesen keresztyén abban az értelemben, hogy a tapasztalati világ mellé odahelyezi az Isten szándéka szerint lezajlott teremtés tanát. Ez az igazságra és szépségre vonatkozó megközelítés ugyanakkor a késő-modernizmusban is elhelyezhető, mert miközben a szkepticizmus komplex hátterének ismeretében tekintetbe veszi a meta-narratívák posztmodern kritikáit, a nem keresztyén tradíciókkal folytatott párbeszédre is nyitottan fenntartja az önmagán túlmutató szépség, harmónia és rend megpillantásának lehetőségét.

Fordította: Kovács Ábrahám

Irodalom:

- CAMERON, A.: *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, University of California Press, 1991.
- HAUERWAS, S.: *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*, San Antonio, Trinity University Press, 1975.
- HAUERWAS, S.: *A Community of Character: toward a constructive Christian social ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
- AUERWAS, S.: *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- HAUERWAS, S. – Williom, W.: *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, Nashville, Abingdon Press, 1989.

12 uo.

- HAUERWAS, S.: *In Good Company: The Church as Polis*, Notre Dame – London, University of Notre Dame Press, 1995.
- HAUERWAS, S.: *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids, Brazos, 2001.
- NEHAMAS, A.: *Only a Promise of Happiness: the Place of Beauty in a World of Art*, Princeton, University Press, 2007.
- NEWMAN, B.: *The Sublime is Now*, in: *The Tiger's Eye* 1/6 (1948), 51–53.
- SCRUTON, R.: *Beauty*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- TORRANCE, Th. F.: *The Transfinite Significance of Beauty in Science and Theology*, in: Alonso, L. G. (ed.): *L'Art, la Science et la Métaphysique: études offertes à André Mercier, Evangelos Moutsopoulos and Gerhard Seel*, Bern – Berlin – Frankfurt a.M. [et. al.], Peter Lang, 1993, 393–418.
- WINCH, P.: *The Idea of a Social Science*, London, Routledge & Kegan Paul, 1958.
- WINCH, P.: *Understanding a Primitive Society*, in: *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), 307–324.

Welker, Michael:

A FELTÁMADÁS VALÓSÁGA
TEOLÓGIA ÉS TERMÉSZETTUDOMÁNYOK
ÖSSZE TUDNAK-E FOGNI AZ ESZKATOLÓGIAI TÉMÁK
ÉRTELMEZÉSÉNEK MEGVITATÁSÁRA?

Vajon el tudjuk képzelni, át tudjuk látni azt a valóságot, amire a klasszikus teológia gondolt, amikor „lelki ajándékokról”, „lelki táplálékról”, sőt, nagyon is provokatív módon a Feltámadott „lelki testéről” (1Kor 15,44) szólt? Meg tudjuk-e győzni a nem-teológiai jellegű szellemi irányzatokat arról, hogy ezek a koncepciók nem csak a vallás körében képesek értelmet adni a dolgoknak, hanem rávilágítanak a mögöttes erőre is? Ezek a koncepciók igencsak szilárdan gyökereznek a valóságban, s nem korlátozódnak a vallási eszmecsere egy bizonyos, már önmagában is nagyon összetett módjára.

Meglátásom szerint ezt a kérdést igenlőleg kell megválaszolnunk azért, hogy lehetővé váljék a párbeszéd a teológia és a természettudományok között az eszkatológiai témákról. Néhány fontos előzetes lépést kell megtennünk annak érdekében, hogy ezt a párbeszédet jól készítsük elő:

Először is: különbséget kell tennünk „régis stílusú” és „új stílusú” metafizika mint két lehetséges módszertani rendszer között.

Másodszor: meg kell ismerkednünk a „teremtésről/teremtett világról” kialakított szemlélettel egyrészt „a régis stílusú” metafizika értelmében, másrészt a Biblia teremtésről szóló tudósításainak fényében.

Harmadszor: vannak koncepciók, melyek alapján kialakulhat az az elképzelés, hogy a Teremtő csupán fenntartója az univerzumnak, ez pedig lelkileg nem kielégítő és nem üdvös.

Negyedszer: elő kell készíteni a feltámadás szerepének azt az értelmezését, ami azt általánosan az isteni kreativitásban helyezi el, sajátosan pedig azt segíti elő, hogy még jobban megértsük Jézus Krisztus „lelki testének” a jelentőségét és igazi természetét.

Ötödször: a továbbiakban megpróbáljuk megfogalmazni ennek a lelki testnek a transzformáló, igazi változást munkáló erejét, s az emberek és más-fajta teremtmények részesülését ebből a változásból.

Hatodszor, végezetre: ezen az alapon szeretnénk nem-teológus akadémiai gondolkodókat ösztönözni arra, adjanak választ a kérdésre, hogy vajon a fenntartható, mentő és nemes interakciónak, ami az Isten-teremtett világ és a spirituális információ relációban alakult ki, van-e analógiája az ő tapasztalati, kutatási területükön, s vajon ez segíti-e tárgykörükben a redukcionista koncepciók megváltoztatását, esetleges leváltását.

1. A „rég stílusú” és az „új stílusú” metafizika megkülönböztetése

A „rég stílusú” és az „új stílusú” metafizika közötti különbségtételre irányuló javaslatom nem jelenti egyúttal azt is, hogy a „rég stílusú”, ó-fazonú metafizika már teljesen elavult lenne, s egyszerűen le kell cserélnünk azt az „új stílusú”, új-fazonú metafizikára.

Az „új stílusú” metafizika igazából konstruktív reakció arra a panaszra, ami Kant után jelentkezett, s ami a metafizikát nem tartotta lehetségesnek, mondván: az egy véges és zárt gondolkodás terméke, ami a valóság totalitására, teljességére irányul, s így többé már nem tartható. Valóban, a filozófiának szembe kell néznie azzal a dilemmával, hogy a legújabb modern társadalmak – és ezek akadémiai és vallási leképződései – létrehozták az életformák és az ésszerűségek pluralitását, s ezt nem lehet többé meggyőzően olyan kategóriákkal elrendezni és kifejezni, melyek „a többé vagy kevésbé értékes hierarchia”¹ fogalmi köréhez tartoznak. Ebben a helyzetben a „rég stílusú” metafizika úgy használatos, mint a rákérdezés eszköze a jelenlegi ismeretelméleti tételezésre, helyzetre, legalábbis a Nyugat akadémiaiban. Nemrég Richard Swinburne szolgáltatott érdekes és hatásos példát erre a megközelítés módra, amikor kombinálta a 18. századi anglikán természet-teológiát a 20. századi valószínűség-számítás logikájával.² Az „új stílusú” metafizika maga inkább divatos és tapasztalatilag érvelő módján ugyanarra a kihívásra válaszol, nevezetesen arra, amelyik a metafizikai igényt redukálja, és leszűkíti

1 vö. a sokféle megállapítással, amit Jürgen Habermas tett: HABERMAS: *Metaphysik nach Kant*, 434.

2 Lásd SWINBURNE: *Is There a God?*

e két területre: a felfedezésre és a kutatásra, s ezeket tünteti fel jó példaként (s nem „a totalitás” megtartására törekszik).

Alfred North Whitehead volt az, aki a lehető leghasznosabb módon tett különbséget a régi és az új stílusú metafizika között (anélkül, hogy használta volna ezeket a terminusokat). Egyfelől a „rég stílusú” metafizika fogalma alatt ezt értette: „Metafizika alatt azt a tudományt értem, amelyik fel akarja fedezni azokat az általános eszméket, elképzeléseket, melyek elengedhetetlenül szükségesek mindannak az elemzéséhez, ami csak történik”.³ Másfelől az „új stílusú” metafizika divatjával kapcsolatban Whitehead nem „a” metafizikáról beszélt, hanem „egy bizonyos” metafizikáról szólt, „egyfajta” metafizikai leírásról. Ennek „eredete az érdeklődés bizonyos kiválasztott területével függ össze. Igazolását onnan veszi, hogy más érdeklődési vagy érdekerületekkel szemben önmagát tekinti mértékadónak és leginkább szemléletesnek, érthetőnek”.⁴ Whitehead nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy az „egyik vagy másik típusú metafizikának” különböző a „szülőföldje”: ez lehet a matematika, a tudomány, a vallás vagy a józan ész területe. Amennyiben erős áthidaló elméletet lehet létrehozni két érdeklődési terület (teológia és tudomány) között azzal, hogy bizonyítást nyer: az alapvető eszmék, gondolatok, koncepciók és az intellektuális tevékenység mindkét területen működőképes, akkor már benne vagyunk egyfajta „metafizikai módozatban”, s az egyik metafizika felé tartunk, amit „új stílusú” metafizikának nevezek.

Ez pedig a „hatoljunk a mélyére” módszerrel szemben a „finomságokra törekvő” gondolkodást helyezi előtérbe, s ez az „új stílusú” metafizika jellemzője. Ez a metafizika megpróbálja építeni a közfelfogást, követelményeket állít vele szemben, s a belátás magasabb szintjére vezet, közben pedig szembesíti is azokkal a sajátos „érdeklődési területekkel”, melyek a gondolkodás speciális módjait igénylik a megfelelő kutatás és kutathatóság céljából. A közvéleményre építő mérlegelés és gondolkodás képezi az érdeklődési területek egyikére történő átmenetet, és ez szolgáltat további impulzusokat az „új stílusú” metafizika fejlődéséhez. Így aztán ez valóságosan hozzásegít a két érdeklődési terület közti különbség szellemi kutatásához, e két terület pedig a természettudomány és a teológia.

3 WHITEHEAD: *Religion in the Making*, 82.

4 i. m., 86kk.

2. A teremtett világ a „régí stílusú” metafizika és a klasszikus bibliai tudósítás szerint

A „teremtett világról” és magáról a „teremtés” aktusáról kialakított legtöbb teológiai és filozófiai elgondolást uralja a „továbbvitel” és a „legnagyobb mértékű függőség” koncepciója. A teremtés mint *creatura* fogalma alatt a természetet, a kozmoszt, vagy egyfajta homályosan értelmezett teljességet/totalitást értettek, amit valaki létrehívott, s a létezésében egy vagy néhány transzcendens erőttől, esetleg akarattól, valamilyen személyes valóságtól függ, amit elneveztek Istennek vagy istenségeknek. A teremtésre vonatkozó másik fogalom, a *creatio* alatt viszont a létrehívást, létrehozást eredményező aktivitást vagy energiát értették, a függőség megőrzését vagy éppen a végső függőséget, egyben pedig a természet, a kozmosz és a teljesség/totalitás fenntartását (néhánykor kifejezett utalással a kultúrára és a történelemre is). Az ilyen típusú gondolkodáshoz kapcsolódtak az Istenről alkotott fogalmi kategóriák, mint például „a mindent meghatározó valóság” (Bultmann, Pannenberg), „a létezés alapja” (Tillich), „végső referencia-pont” (G. Kaufmann), „az abszolút függőség tisztasága” (Schleiermacher), s ezek a fogalmak nagyon is elterjedtek, divatosak voltak.⁵

Feltűnő ellentétben áll ezekkel a teremtésről szóló klasszikus bibliai tudósítás, a papi teremtéstörténet (1Móz 1), amely sokkal finomabb megközelítést tár elénk. Isten Igéje által a kaotikus anyagot képessé tette arra, hogy ne csak formát és alakot öltjön, hanem energia és élet is keletkezzék belőle. Minden aktívan részesült Isten teremtő energiájából és erejéből: a menny, a csillagok, a föld, a vizek és az emberi lények. Ugyanazok az igék szerepelnek a teremtés isteni folyamatának leírására, mint a teremtésbeli társ-mivolt érzékeltetésére, mindenhol, ahol csak a teremtő folyamat valamit vagy valakit létrehozott. A széles körben elterjedt félelemmel szemben, miszerint a teremtésbeli társ-státusz szemléletmódja az Isten–teremtett világ nem kívánatos „szinergetikus” konfúziójához vezethet, azt kellett meglátni, hogy a bibliai teremtéstörténet nem tételez és nem támogat „egy az egyben struktúrákat” (Isten és a teremtés, Isten és a világ, Isten és az emberi létezés). A tudósítás inkább az „egy–sok” struktúra-szemléletben mozog, ami szerint a kiválasztott teremtmények lépcsőzetes módon vesznek részt a teremtő aktivitásban. A különböző módon szelektált, megkülönböztetett teremtmények részesülnek a teremtett világ alakításából. A mennynek is van része ebben, a

5 vö. WELKER: *Creation and Reality*, első fejezet (a mű magyarul is olvasható, lásd uő: *Teremtés és valóság*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007.).

csillagok irányítják, felosztják az időket és az ünnepnapokat, a földön tovább folytatódik a teremtés, az emberi lények pedig meghatározzák a feladatokat a teremtett világban, s ennek során reflektálnak az Istenképűségre, illetve -hasonlatosságra.

Ebben az „egy-sok”-jellegű kapcsolatrendszerben, ami Isten és „a világ” között fennáll, működik, egyetlen teremténynek sincs hatalma arra, hogy Isten helyett cselekedjék, ugyanakkor a teremtésbeli társ-lények hatalma mégis figyelemre méltó. Ez a hatalom, erő nemcsak arra teszi képessé az emberi lényeket, illetve más teremtményeket, hogy éljenek is teremtésbeli szabadságukkal és független cselekvési lehetőségükkel, hanem a teremtésbeli önvészélyeztetés és önrombolás kockázatát is magával hozza. Van néhány utalás a teremtéstörténetben, ami alátámasztja ezt a valósághű olvasatot mindenfajta metafizikai illúzióval szemben, ami a „tökéletes órásmester” képének a Teremtőre vonatkoztatásával próbálkozott (ez olyan illúzió, ami rendszerint a theodicea kérdését rejtegette a hátizsákjában). Viszont azt is látjuk, hogy a teremtésben részt vevő társak (*co-creativ creatures*) továbbra is teremtmények maradnak. Hatalmuk ellenére nem istenségek, hatalmuk tehát korlátozott (ellentétben azzal, amit a többi ókori teremtés-tudósításban látunk). Sem a menny, sem a nap, a hold vagy a csillagok, sem a föld nem rendelkezik isteni erővel. Az akkori rabszolgatartók és uralkodók nyelvezete tükröződött az elhíresült „uralkodásra hivatva” kifejezésben (vö. 1Móz 1,28), ami azt sugallta, hogy állandó konfliktusveszély áll fenn az emberi és az állati szféra között az élelemszerzés közös területein, s ezt szabályozni kell. A teremtésbeli és még inkább a teremtés-társi létformát, mivel az nagyban segítette az életet, Isten ezzel a megjelöléssel illette: „jó” (héberül *tób*, azaz életet segítő), de ez soha nem érhetette el az isteni dicsőség rangját. Az Isten dicsősége és a teremtett világ közti különbség, jóllehet Isten a teremtést „jó-nak”, sőt „nagyon jó-nak” nevezte, mégis maradandó, meg nem szüntethető. A teremtett világ nem a Paradicsom. Ha jó úton jár, akkor „az új teremtés” irányába tart.

3. A teremtés túlmutat azon az Istenen, aki pusztá fenntartója az univerzumnak

A természettudomány és a teológia, a tudomány és a vallás közötti eszmecserek „rituáléjához”, forgatókönyvéhez tartozik – s ez megjelenik a publikált anyagokban is –, hogy egyik-másik tudós összegzésébe és távlatos gondolkodásába beleveszi a vallások iránti megbecsülést, valamint az isteni Teremtő bölcsesség és hatalom iránti tiszteletet is. A matematika és a racionális gon-

dolgozás ereje mutatkozik meg abban, hogy megvilágítja a természet rejtett titkait, a mindenfajta kérdésen felülálló szépségről és a meglepően ritmusos rendről szerzett megfigyeléseket, továbbá az élet termékenységet és potenciális képességét arra, hogy magasabb formációkat generáljon – nos, ilyen és hasonló megállapítások sorolhatók fel ennek a szemléletmódnak az alátámasztására.⁶ Mások viszont otthagyják az ilyen diskurzusokat, mondván: „Minél inkább szemlélem a világmindenséget, annál inkább semmitmondónak találok azt”. Vagy éppen Whitehead szavainak az értelmében gondolkodnak: „Az élet rablás, és mentségre szorul.”

Ezen a ponton tudatosítanunk kell azt a tényt is, hogy „az isteniről alkotott természeti ismeret” több nehéz problémát is felvet – amint arra Kálvin anynyira erőteljesen rámutatott az *Institutio* elején. Az Istenről mint Teremtőről és Fenntartóról szóló vélemények és szemléletmódok sem képesek legyőzni a teremtett világról gondolkodó „természeti” teológia végső elkeseredését és a körülötte kialakult vegyes érzelmeket. Kálvin az „istenségnek ezt a (természeti) érzetét” – amit jól ismert az emberekben – „ingatag és üres tudás”-nak nevezte.⁷ Ha nem utasítjuk el a teremtett világ realista tapasztalatát, amit a „régí típusú” metafizika is közvetít, fel kell ismernünk, hogy az az erő, ami pusztán fenntartja a mindenséget – bármilyen lenyűgöző is – végső soron nem illelhető az „isteni” megjelöléssel. Annak a próbálkozásnak az eredménye, amelyik ezt az erőt szeretné igazolni, „szalonképessé, elfogadhatóvá tenni”, nem méltó az „Isten” megjelölésre. Említsük meg Richard Swinburne esetét, aki a mindenható lényeket imádságban magasztalta, s úgy szólt erről, mint ami nyilvánvalóan egyenlővé tehető a mindentudó, tökéletesen szabad személlyel.⁸ Én pedig ezt nem tudom elfogadni ebben a szemléletben. Ugyanis nem csak az élet végességével kell szembenéznünk, hanem azzal a kemény ténnyel is, hogy az élet csak más élők kárára képes élni, s tudnunk kell azt is, hogy a teremtmények teremtésbeli társ-viszonyában megmutatkozó roppant erő (*co-creative power*) tele van önvészélyeztetéssel és romboló potenciállal – nos, nekünk mindezek tudatában kell keresnünk a Teremtő Isten óvó-védelmező és felemelő munkálkodását annak érdekében, hogy le tudjuk győzni a mélyeséges ambivalenciát, közömbösséget, amire már utaltam.

6 Lásd POLKINGHORNE–WELKER: *Faith in the Living God*.

7 KÁLVIN: *Institutio* I, 3.3.

8 vö. SWINBURNE: *Is There a God?*; a „zsidó monoteizmusban és a keresztyén szentháromságos perspektívában” mozgó, ellenkező pozícióhoz lásd GAÁL: *Opening up a Closed World*, 55kk.

A „kegyelmes és szabadító” kreativitás ebben az esetben – s ezt könnyen beláthatjuk – nem „reparálásokat” jelent a természeti folyamatokban. Biztosak lehetünk abban, hogy a születés és a gyógyítás tapasztalatai, a megbocsátás, a kiengesztelődés és a békesség megtapasztalása jól mutatják Isten kreatív gondoskodásának és vezetésének a mélységét, s ez vezet a hálához, az örömhöz, az imádáshoz és a dicsőítéshez. Ennek ellenére mégis megmarad a nyugtalanító kérdés: Vajon képes-e végül legyőzni Isten kreativitása a teremtett élet végességét és mélységes ambivalenciáját? Ezt a kérdést nem tudjuk igazából megválaszolni az eszkatológia nehéz témájának a felvetése nélkül, azaz a feltámadás és az új teremtés virradatának átgondolása nélkül.

4. A feltámadásban megnyilatkozó isteni kreativitás és Krisztus lelki/spirituális teste

A feltámadott Jézus Krisztus nem a húsvét előtti Názáreti Jézus pusztá meglevenedése, feléledése. Bár Lukácsnál néhány feltámadásról szóló hely – majd hasonlóan ehhez a keresztyén fundamentalizmus mindenféle erről szóló változata és persze ezek agnosztikus kritikája is – láthatóan összekeveri a feltámadást és az újjáéledést, a bibliai szemlélet erre a témára vonatkozóan (is) abszolút egyértelmű és világos. Ezek a helyek arról tudósítanak, hogy a Feltámadottal történt találkozások során az emberek hódolnak Neki, szolgálatkészen leborulnak Előtte (*proskünézisz*), amikor látják a theofániát – még ha Isten kijelentése egyidejűleg kételyeket is támaszt némelyikükben.⁹ Jézus feltámadása valóság és valóságos. Egyrészt érzékelhető, érzéki valóság, másrészt megőrizte a jelenések jellegzetességét, a szellemi jelenés vonását. E tekintetben nagyon sokat mond az emmausi történet. A tanítványok szeméi megtartóztattak attól, hogy felismerjék a Feltámadottat. Szemeiket csak a kenyértörés rituáléja nyitotta meg. Lukács így fogalmaz: „*Erre megnyílt a szemük, és felismerték, ő azonban eltűnt előlük.*” (Lk 24,31) A tanítványok nem panaszkodtak a történet kísérteties jellege miatt („*eltűnt...*”), mintha valami szellemet láttak volna, hanem másik tapasztalatukra emlékeztek vissza, ami először nem is tűnt kijelentésszerűnek: „*Nem hevült-e a szívünk, amikor beszélt hozzánk az úton, amikor feltárta előttünk az Írásokat?*” (24,32)

A tanúk/tanúbizonyoságok a Feltámadottat nem csak azáltal ismerik/ismertetik fel, hogy Ő a „Békesség legyen veletek!” üdvözléssel köszönti őket,

9 A kérdéshez lásd ECKSTEIN–WELKER: *Die Wirklichkeit der Auferstehung*; PETERS–RUSSELL–WELKER: *Resurrection*, 31–85; POLKINGHORNE: *The God of Hope*, 66kk.

hogy megtöri nekik ismét a kenyeret, hogy megnyitja szemeiket az Írás értelmének felismerésére, vagy más jelek által, hanem azáltal is, hogy Krisztus fényességben jelenik meg előttük. Ez utóbbi tapasztalatok világosan szólnak arról, hogy a feltámadást nem lehet összekeverni a fizikai újjáéledéssel, hogy ne mondjuk: újraélesztéssel. A különböző tapasztalatok sokasága a Krisztussal történt találkozásokról ténylegesen is bizonyossá teszi számunkra azt, hogy Krisztus testileg van közöttünk, s Ő így is marad velünk. Ezzel szemben az üres sírról szóló történetek jól mutatják, hogy a kijelentésnek egyetlen mozzanatocskája, még ha az mennyei üzenetközvetítők megjelenésével történik is, nem elégséges ahhoz, hogy hitet ébresszen. Sőt, ami az üres sír látványa után marad, az nem más, mint a félelem, a remegés és a döbbenet (Mk 16,5kk). Lukács szerint a tanítványok az üres sír látványáról szóló bizonyágtételt az asszonyok „üres fecsegésének” tartották (Lk 24,11), miközben az a tévhit, hogy Jézus holttestét ellopták, mindenfelé terjedt, azt propaganda célokra is felhasználták, és széles körben terjesztették (lásd Mt 28,11–15).

Az a bizonyosságunk, hogy Krisztus feltámadott, egyáltalán nem jelenti, hogy Ő a húsvét előtti Jézus formájában van jelen. Valójában az a helyzet, hogy *személyének és életének a komplett teljessége most „Lélekben és hitben” jelenvaló közöttünk.* Ezt a Lélek és hit által közvetített jelenlétet nehéz megérteni, nem csak a természetes józan észnek vagy a tudományos gondolkodásnak, de még a közfelfogásnak is. Ez utóbbi inkább arra törekszik, hogy a fizikai újraélesztés szintjénél maradjon meg. Ezzel szemben *Krisztus életének és személyének a teljessége a bizonyágtételek és a bizonyágtévők közösségét hangsúlyozza a Lélek és hit által, akik számára Jézus életének, karizmájának és hatalmának az ereje a Feltámadott és Győzedelmes Krisztusban van hatékonyan jelen.*

A Feltámadott Úr jelenléte pedig folytatódik a szeretet, a megbocsátás és a gyógyítás erejében, s abban, hogy e jelenlét segítségével fogadjuk el a gyermekeket, a gyengéket, a kismizmizetteket, a betegeket és a boldogtalanokat. Sőt, azt a küzdelmet is, ami konfrontál minket az „erőkkel és fejedelmekkel”, s ez a küzdelem az Ő jelenlétében ölt igazán formát, például a politikai és a vallási intézményekkel kialakuló konfliktusban, amit az okoz, hogy keressük az igazságot és követeljük az igazságosságot. Jézus Krisztus élete és személye elősegíti a normatív és a kulturális megújulást, és más kreatív impulzusokat is képes adni. A feltámadott Krisztus jelenléte észrevehető a bizonyágtételek háttérben, sokféle jelen keresztül – legyenek bármily kicsinyek is azok, például a szeretet, a gyógyítás, a megbocsátás, a kegyesség, az elfogadás jeleiben, illetve abban a szenvedélyességben, ahogyan keressük az igazságosságot és az

igazságot. Gyakran jelennek meg ezek a „jelek” szinte észrevétlenül, de bennük és általuk Krisztus és Isten királysága jön el hozzánk. Ez az Ő jövetelének (*coming*) a formája.

Ezen az emergáló, kibontakozó, lelki és következményeiben érzékelhető jövetelen túlmenően, amiért az Őri imádságban könyörgünk, a bibliai hagyomány bőségesen kínál olyan látomásokat, amelyek az Ember Fiának „végső” vagy „második” eljöveteléről szólnak. Ezek az ún. „végidőre vonatkozó” eszkatológiai látomásokat tartalmazzák, s ezek igencsak szükséges látomások, hiszen a feltámadott és mennybement Krisztus nem csak egy meghatározott időben vagy a világ meghatározott területén jön majd el. A Feltámadott és a Megdicsőült minden időben és minden helyen eljön majd hozzánk. És Ő fog „ítélni élőket és holtakat”, ahogyan azt az Apostoli hitvallásban kifejezzük. Ez az a látomás, ami szükségszerűen túllép minden természeti és empirikus koncepción. Ugyanakkor erről a jelentős és gyógyító látomásról, vízióról elmondható, hogy szemben áll mindenfajta nyilvánvaló vagy rejtett egoizmussal, ami a kultúrákban és a különböző területeken rejtőzik vagy megmutatkozik. Mégis, ha csak arról az Emberfiáról lenne látomásunk, aki egyszer majd eljön az ég angyalaival, akkor minden embernél nyomorultabbak lennénk, ahogyan azt az 1Kor 15-ben olvassuk. Ha egyáltalán a látomás csak eszkatológiai lenne érvényes, akkor a teológia és a tudományok közötti diskurzus az eszkatológiáról már akkor értelmét veszítené, mielőtt megkezdődne. Viszont annak a ténynek az alapja, hogy az eljövendő Krisztusról szóló beszéd nagyon is átlátható az immanens befogadás számára és reálisan is elégséges, először abban ismerhető fel, hogy az, Aki eljövendő, először nem az idők és terek végén ad kijelentést magáról, hanem Ő már most közöttünk van Megfeszített és Megdicsőült Krisztusként; másodsor pedig azt kell mondanunk, hogy a Megfeszített és a Megdicsőült Krisztus az a Személy, Aki már történetileg élt a húsvét előtti Jézusban, s kijelentette, megbizonyította inkarnációs és kenózis közelségét hozzánk emberi formájában és működésében. Ez okból nem szabad szeparálni, elkülöníteni a történeti Jézus emlékezetét annak a valóságától és valóságosságától, hogy a Megfeszített és a Feltámadott most is jelenvaló, és újra eljön majd teljes parúziájában. Igenis, a Teremtő és Megváltó Isten van így jelen a világon, körülvéve és beleölelve minket életigenlésébe, szemben a bűn és a halál élettagadó, romboló erőivel. Ezek a pusztító erők drámaian lepleződtek le Krisztus keresztyén.

Krisztus keresztyén az a Jézus szenvedett, akit a politika és a vallás nevében ítélték el. Mindkét törvény és jog, azaz a zsidó és a római nevében végezték ki. Sőt, a közvélemény is ellene fordult: „Azok ismét felkiáltottak: »Feszítsd meg!«” (lásd Mk 15,13–14 és par.). Zsidók és pogányok, zsidók és rómaiak,

földjei és idegenek egyező véleményen voltak erről. Minden fejedelem és erő együttműködött, s ott és akkor a világ összes „immunrendszere” összeomlott. A vallás, politika, jog és morál kölcsönös kontrollja és egyensúlya csődöt mondott a kereszt-esemény bekövetkezésekor. A világ szuperhatalmai és az elnyomottak közötti konfliktusok egyszerre elkendőződtek, a megszállók és a leigázottak kiegyeztek egymással a kereszt körül. Még a tanítványok is elárulták Jézust, amikor elhagyták Őt és elmenekültek, amint azt számunkra megőrizte az utolsó vacsora jelenete, a gecsemáné-kerti történet és „az árulás éjszakája”. Ezek abszolút nyilvánvaló bizonyítékok.

A kereszt a bibliai szövegek tanúsága szerint leleplezi a bűn hatalma alá rekesztett világ igazi arcát. De leleplezi „az Istentől való elhagyatottság éjszakáját is”, nem csak a Jézusét, hanem az egész világét is. A kereszt nyilvánvalóvá teszi a szörnyű nyomorúság jelenvalóságát, nem csak Jézus halálának az órájában, hanem úgy is, mint ami valóságos és állandó veszélyt jelent minden időben. A feltámadás viszont éppen az „Istentől való elhagyatottság éjszakájától” szabadít meg. Márpedig egyes egyedül Isten és az Ő aktivitása, cselekvése, s nem az emberi kezdeményezés az, ami üdvösséget szerez. Az igazi szabadító erő és a feltámadás mindennél fontosabb szükségessége először a kereszt háttérének ismeretében derül ki. Az, hogy egyedül Isten az, Aki üdvösséget, szabadulást ad az emberiségnek, akkor lesz egyértelművé, ha tudatosítjuk annak valóságos és megrázó lehetőségét, hogy az emberiség önmagára hagyva és egyedül elveszett, a legjobb szándék és a leghatékonyabb rendszerek ellenére is. Még Isten „jóságos törvénye” is belezuhanhat a teljes korrupcióba, és az emberiség, a bűn hatalma alá rekesztve, igencsak visszaélhet vele. A vallás, jog, politika és a közvélemény lezüllesztése diadalát üli manapság. Ezért sorsdöntő, hogy tudatosítsuk: Isten megmentette és megmenti az emberiséget, ami Isten nélkül viszont teljességgel elveszne. Az is sorsdöntő, ahogyan Isten ezt megteszi: erőteljes, sőt érzékelhető módon, fanfárok és trombiták nélkül. A bibliai hagyományok a feltámadásról szóló bizonyágtételeket Isten üdvözítő munkájának a valóságáról egészen különböző módon írják le, s ez némiképpen emlékeztet a mély benyomást tévő isenheimi oltárkép feltámadás-ábrázolására.

5. A spirituális test transzformáló ereje: életben tartás, szabadítás és méltóvá tétel az örök életre

Jóllehet a feltámadott Krisztusról szerzett tapasztalatok mind az első tanúk, mind a kortársak részéről olyanok voltak, amiket ők látomásban éltek

át, vagy emlékezetből, esetleg képzelőerő révén jelenítettek meg, tehát nem pusztán agyi vagy pszichikai jelenségek voltak. Valójában ezek a feltámadott és felmagasztalt Krisztus megnyilatkozásaira adott válaszok voltak, Arra, Aki húsvét utáni testben volt jelen és tette lehetővé a tanúknak a részvételt az Ő ekként reális életében. A kánoni tanúbizonyosságok strukturált pluralizmusa, szerkesztett sokfélesége, az ökumenikus bizonyágtételek ugyancsak strukturált pluralizmusa, sokfélesége, valamint a sok tanítványt felmutató teológia strukturált pluralizmusa¹⁰, meg a keresztyén felekezetek liturgiájában megmutatkozó strukturált pluralizmus időről-időre ellenhatást fejt ki a Jézus-képek illúziókeltő termékeivel, meg az önkényesen alakított Jézus-morállal és Jézus-ideológiákkal szemben.

Az Ő jelenlétére és szavára adott hívő-realista válasznak tekinthető, hogy vannak közösségek, amelyek az igazságra és az igazságosságra törekuszenek, s bírálják, egyben meg is tisztítják a Krisztusról szóló bizonyágtételt és a Szentháromság Isten munkáinak szemléletét, így szabadítva meg ezeket attól, hogy bárki is összekeverje azokat az emberek alkotta legkülönbébb valóságossággal.

Azért, hogy erre a valóságra összpontosítani tudjunk, döntően fontos mindkét szempont elfogadása, nevezetesen, hogy megőrizzük a folyamatosságot és annak megszakadását is a húsvét előtti Jézus, a feltámadott és mennybement Krisztus élete és teste, s azon Krisztus között, Aki a világnak végső Bírója és Szabadítója lesz parúziájakor. John Polkinghorne joggal hangsúlyozta ennek a perspektívának általános eszkatológiai érvényességét: „Amennyire csak a jelenkori emberi képzelőerő képes megfogalmazni eszkatológiai váradalmakat, akkor ezt a kontinuitás és a diszkontinuitás feszültségében kell megtennie. A kontinuitásnak elegendőnek kell bizonyulnia annak biztosítására, hogy az egyének igazából részesüljenek abból az eljövendő életből, ami feltámadott valójukat hozza elő, s ne váljanak olyan új lényekké, akik csak névlegesen azok, s minden maradt a régiben. Ugyanígy a diszkontinuitásnak is elegendőnek kell bizonyulnia annak biztosítására, hogy az eljövendő élet szabad lesz majd a régi teremtés szenvedésétől és halandóságától”.¹¹

10 Igen fontos különbséget tennünk a kontextusra/környezetre fogékony multi-rendszerű pluralizmus és az egyének, csoportok és ezek különféle céljait és véleményét hordozó puszta sokféleség „pluralitás”-fogalma között. Az első konstelláció arra készítet, hogy megértjük, vagy legalább is törekedjünk megérteni az összetett, bonyolult struktúrákat és hatalmi viszonyokat, míg a második egyfajta lágy relativizmust képvisel.

11 POLKINGHORNE: *The God of Hope*, 149.

A lenyűgöző kontinuitást a húsvét előtti és a húsvét utáni Krisztus-test között, és a keresztyénekről, mint az Ő testének tagjairól Pál apostol írja le azzal a képpel, ami az elvetett mag és a kikelt növény közötti kapcsolatról szól (1Kor 15,36–38.44). Sőt ez a lenyűgöző folyamatosság kapcsolatban áll a megrendítő diszkontinuitással: a mag *elhalása* és az Istentől végbevitt (*új – M.W.*) teremtési aktus (15,38) összetartoznak. A mi egész romlandó személyünk át fog változni (*metaszkhématidzó*, Fil 3,21) új és romolhatatlan mennyei személyiséggé, ami viszont minőségileg egészen különbözni fog első személyiségünkötől. Az pedig – hála az Istennek – sokkal jobb lesz!”¹²

Mindkettőt, a kontinuitást és a diszkontinuitást is jól fejezi ki ez a terminus: „spirituális test/lelki test”. Azóta, hogy Pál különbséget tett a „*hús-test*” (ez a *sarkasz* mint romlandó anyag) és a „*szellemi-lelki test*” között (ez a *szóma* mint olyan anyag, amit a szellem és a lélek formál élő spirituális egzisztenciává, ami hordoz és továbbad információkat), a kontinuitást és a diszkontinuitást a következő módon érzékelt és érzékeltette: a hús-test az, amit nem isteni erők rombolnak és meghal; a másik test, azaz a spirituális vagy lelki test az, amit Isten kegyelme újjáteremt a feltámadáskor.¹³ Jóllehet a hús-test kifejezetten hanyatlásra és halálra van ítélve, mégis tele van energiákkal, meg az önfenntartás és az átörökítés logikájával. Mégis, amióta ezek az energiák kissé megrövidülnek a „spirituális test” valósága miatt, azóta szorosan kötődnek a „bűnhöz és a halálhoz”.

Az élet, az életünk számára nem adódna az oly’ nélkülözhetetlen remény, ha nem lenne kontinuitás testi, földi egzisztenciánk – amit tagadhatatlanul és túlnyomóan a hús-test jellemez –, valamint a spirituális test között, amit viszont a hit, a szeretet és a remény erői formálnak. Pál igazi kihívást jelentett a korinthusiaknak, akik Krisztust és a lelket úgy akarták összekapcsolni itt a földön és az örökkévalóságban, hogy megpróbálták teret engedni másfajta viselkedésnek is, a szexualitás és a nagy étkezések formájában, mivel tudatosult bennük, hogy a földi test minden körülmények között meg fog halni. „Pál holisztikus perspektívájából nézve [...] az üdvösség valósága nem valamilyen *más valóság*, ami kívül vagy felette áll a mindennapi életnek, s nem is olyan vallásos valóság, ami csak az emberi személy *belső* életét érinti. Ugyanis az üdvösség kívül-belül áthatja az egész emberi egzisztenciát, a teljes személyiséget [...] Pontosan ez az oka annak, hogy Pál »feltámadásról«

12 LAMPE: *Paul's Concept of a Spiritual Body*, 108.

13 Igen fontos, hogy a hús-testet ne azonosítsuk a newtoni anyagértelmezéssel, ami szerint az anyag „szilárd, tömör, kemény, áthatolhatatlan, mozgékony részecskékből áll”. A hús-test fogalma nem keverhető össze „az anyag szöve” fogalommal sem.

beszél, s nem így fogalmaz: »spirituális/lelki halhatatlanság« vagy »a lelkek felmagasztalása«¹⁴.

Így tehát azt mondhatjuk, hogy az antropológiai realizmushoz *eszkatológiai realizmus* is kapcsolódik, ami viszont már minden lehetséges teremtésbeli perspektívát az új teremtés fényében képes és hajlandó csak szemlélni. Ez az eszkatológiai realizmus nem kevesebbet állít, mint azt, hogy a Teremtő Isten nem pusztá fenntartója a világnak, mivelhogy ez a világ tele van kétértelműséggel és kétségbeeséssel a teremtmények teremtés-társi szabadsága s az ezzel együtt járó potenciális visszaélés következtében. De tele van kétértelműséggel és kétségbeeséssel a hús-test tunyaságból eredő brutalitása és ennek a testnek a végessége miatt is. Márpedig az a pusztá állítás, hogy a Szentháromság Isten sokkal gazdagabb távlatokat nyit meg a teremtett világ előtt, mint ennek a kontinuitása, ami az időben bekövetkező, illetve az örök halállal végződik, nos, ez nem elég erős érv ahhoz, hogy felébressze az érdeklődést az életképes hit és remény iránt, ami a spirituális testtel összefüggő örök egzisztenciánkra irányul. Ha ez nem elég, akkor Pál szerint még inkább a feltámadott Krisztus jelenléte – kontinuitásban és diszkontinuitásban az Ő húsvét előtti életével és testével, s azzal a gazdag spirituális irányvétellel és sokrétű információval, ami ebből a jelenlétből adódik – az, ami igazából felnyitja előttünk a totálisan új távlatot. Azok, akik igazán Krisztusban élnek az Ő testének tagjaiként, már átváltoztak az Ő hasonlatosságára, és előkészülhetnek az Isten által ajándékozott örök életre.

Nem csak a hívők és a Krisztust követők élete az, ami üdvös távlatot nyer a Krisztus lelki testében való részesedés által. A szent úrvacsora/eukarisztia ünneplésekor a kenyér és a bor „elemei” szintén részesítenek minket a spirituális/lelki test épüléséből. A teremtett világnak ezek az ajándékai¹⁵ „az új teremtés” ajándékaiá váltak. A kenyér és a bor nem csak jelképesen tanítja és emlékezteti az összejött közösség természetes testét. „Mennyei kenyérként és borként”, Krisztus testeként és véreként ezek valójában Krisztus testének a tagjait tanítják, azaz az „új teremtés” tagjait, a Szentlélek gyümölcseinek és ajándékainak a hordozóit. Itt a folyamatosság a teremtés és az újjáteremtés, az ó és az új teremtés között kitapinthatóan van jelen a mindent felülmúló diszkontinuitásban. Itt a „spirituális információ”¹⁶ az – így nevezzük ezt

14 LAMPE: *Paul's Concept of a Spiritual Body*, 104kk.

15 Nem csak a természet adományaiként, hanem a természet és a kultúra közötti interakció adományaként, s így már gazdagon megáldva a Szentlélek munkája által! – vö. WELKER: *Holy Communion*.

16 vö. POLKINGHORNE: *Faith, Science and Understanding*, 96kk; uő: *Science and the Trinity*, 82kk.

egyelőre, miközben keressük a megfelelőbb terminust –, ami hatással van Krisztusnak az Igében és a sákramentumokban érzékelhető jelenléte által az anyagi hús-testekre és az ezzel összefüggő vélekedésekre, néha drámai, legtöbbször azonban csak nagyon csendesen emergáló, azaz lassan fellépő átalakulásokat idézve elő. Még azt kell megvitatnunk, hogy vajon ennek a folyamatnak lehetnek-e megfelelő tükör-analógiái a nem-vallási területen, illetve a tudományos kutatás és érdeklődés területén. Az „új típusú” metafizika segítségével megpróbálhatjuk kibontani az ilyen analógiákat, mégpedig abban az interakcióban, ami Isten és a földi, hústestből felépülő teremtmények, valamint a spirituális irányvétel, orientáció között jön létre.

6. Az eszkatológiai valóság, ami a mélyről jövő tapasztalatban tükröződik

A realista antropológia, amit Pál alakított ki, néhány kulcsot adhat a kezünkbe, ha szemügyre vesszük azokat a leírásokat, melyek a Lélek aktivitásairól szólnak. Mind a teológiai, mind az antropológiai összefüggéseket és távlatokat tekintve, a Szentlélek megnyitja a *ko-prezencia*, a társ-jelenlét lehetőségét, sőt a kapcsolatot és az interakciót is létrehozza azok között, akik távollévők, illetőleg megteremti a jelenlétet a távollétben. A láthatatlan Isten Lelke által kommunikál az emberi lélekkel, és kreatív impulzusokat ad neki. De a Szentlélek kommunikatív erejére igényt tarthat a feljövő antropológiai módszer is. Pál szerint ugyanis pontosan azok, akik távol vannak, valódi kapcsolatba kerülhetnek másokkal „Lélek által”, különböző földrajzi és időbeli elhelyezkedésük ellenére is. Pál emlékeztet látogatásaira, tanítására és igehirdetésére, meg közbenjárásaira Istennél, továbbá azokra a levelekre és üzenetekre, amiket másoktól kapott, melyek segítségével „lélekben” jelen volt a közösségben. Ez a jelenlét nem pusztán az ő képzeletének a szüleménye volt.

Pál úgy látja önmagát is, mint aki lelkileg, spirituálisan van jelen a közösségben. Az 1Kor 5-ben írja le a spirituális kommunikáció és együttműködés folyamatát: „Mert én, aki testben távol vagyok, de lélekben jelen, mint jelenlevő már ítéltem afelett, aki így cselekedett. Úgy ítéltem, hogy miután az Úr Jézus nevében összegyűltünk, ti és az én lelkem, a mi Urunk Jézus hatalmával...” (1Kor 5,3–4). Nem szükséges tehát hivatkozni a „Szent Lélekre” ahhoz, hogy megérthessük a Pál és a korinthusiak között létrejött kommunikáció spirituális folyamatát. Az emberi lélek alapvető működését anélkül is ki lehet fejteni, hogy közvetlen utalást tennénk a teológia világára.

Emlékezés és fantázia nem tekinthetők pusztán „mentális szerkezeti elemnek” a belső szubjektivitásban, aminek révén kapcsolatok jönnek létre vagy

éppen keresztezik egymást, így engedve szabad utat a közmegértésnek, a konszenzusnak, s az igazság irányított, közös kutatásának. Azok a példák, amelyek elősegítik az egyéni bizonyosságot, a közösségi közmegegyezést, továbbá az igazságkereső közösségek irányított, tudatos folyamatait¹⁷, bizonyosan megtalálhatók „referencia-pontokként” a természet tér-idői valóságában, s az anyagi világban, ami összefügg ezzel. Ám az érzéki tapasztalattól az emlékezésben megjelenő formákig¹⁸, és a megtartó közösségi képzelőerőig terjedő közvetítés során jelen vannak a megtapasztalt anyagi valóság „spirituális terhelései” is, illetve ezek transzfigurációi. A jövőbeni párbeszéd és együttműködés során, ami ki fog alakulni a humántudományok és a természettudományok között, illetve speciálisan a teológia és a természettudományok között, mindennek hangot kell kapnia.

Költői, világias szavakkal, de nagyon szépen fejezte ki Wordsworth ezt az átváltozást, s az abban végbemenő mentális és testi részvételt az alábbi, romantikus költeményében:

Arany nárciszok

*Magányosan, mint egy felhő, vándoroltam
hegyormokon és zöld völgyeken át
míg egyszer hirtelen tömegbe botlottam
előttem állt milliónyi virág
arany nárciszok a fák alatt, a tónál
figyeltem táncukat, így teltek az órák*

***Amikor feljöttek a csillagok
s az ég sárga fényárba borult
tovább táncoltak a nárciszsorok
aranyba öltözött a Tejút
tízezret láttam egy pillantásban
s gyönyörködtem a végtelen táncban***

*A hullámvás nem ért véget
és pattogtak a virágszikkák*

17 Az igazság-kereső közösségek szövevényes rendszerének a leírását megtalálhatjuk a POLKINGHORNE–WELKER: *Faith in the Living God*, kötet utolsó fejezetében.

18 vö. ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*, 1992; uő: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, valamint WELKER: *Gedächtnis*.

azt hittem, a láng eléget
a költő boldog, ha ilyet lát...
s én csak egyre néztem a virágok vad táncát
csodálkozva, mily gazdag és pazar kavalkád

**Gyakran, mikor csak egymagam vagyok
és elmém messze, távoli tájakon jár
megtalálnak régi gondolatok
s egy elfeledett, csodálatos látomás
akkor szívem is a nárciszokkal táncol¹⁹**

Wordsworth ünnepi szárnyalással írt a természet sajátos mozgásában rejlő revelatív és léletszépítő erőről, amit a költő „spirituális információvá” transzformált. Ez a spirituális információ, ami az emlékezetben és a fantáziában rejlik, hatással van a gondolkodásra és a költő testi érzéseire is a szív közvetítésével. A versíró a költeményen keresztül adja tovább a spirituális információt. Ennek következtében hasonló fantáziálások születnek bennünk, és a „belső szemek” előtt másféle tavaszi emlékek is felidéződnek, szinte *ex nihilo*, majdhogynem a semmiből. A spirituális információ, ami ezeket tartalmazza, módot ad az emlékeknek és a fantáziálásnak, hogy örök örömet gerjessenek szívünkben. Mindezek a versbeli és más élmények mély benyomást tesznek ránk – s úgy tekinthetjük ezeket, mint nagyon is hiteles lábjegyzeteket, melyek közvetett módon utalnak Krisztus spirituális/lelki testének hatására, ami átformálja a világot és a teremtett valóságot.

Fordította: dr. Békefy Lajos

Irodalom:

ASSMANN, J.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 1992.

ASSMANN, J.: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München, Beck, 2000.

CALVIN, J.: *Institutio Christianae Religionis* (eredeti megjelenés: 1559, ford. Otto Weber), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2008.

19 Kántás Balázs műfordítása [kiemelés: M.W. – a fordító].

- ECKSTEIN, H.-J. – WELKER, M. (Hg.): *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2004.
- GAÁL, B.: *Opening up a Closed World*, Debrecen, István Hatvani Theological Research Center, 2007. (magyarul lásd: GAÁL, B.: *A zárt világ felnyitása*, Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, 2007.).
- HABERMAS, J.: *Metaphysik nach Kant*, in: Cramer, K. et al. (Hg.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, 434.
- LAMPE, P.: *Paul's Concept of a Spiritual Body*, in: Peters, T. – Russell, R. – Welker, M. (ed.): *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 103–114.
- PETERS, T. – RUSSELL, R. ROBERT – WELKER, M. (ed.): *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.
- POLKINGHORNE, J.: *Faith, Science and Understanding*, New Haven, Yale University Press, 2000.
- POLKINGHORNE, J.: *The God of Hope and the End of the World*, New Haven – London, Yale University Press, 2002.
- POLKINGHORNE, J.: *Science and the Trinity: The Christian Encounter with Reality*, New Haven, Yale University Press, 2004.
- POLKINGHORNE, J. – WELKER, M. (ed.): *Faith in the Living God. A Dialogue*, Philadelphia – London, Fortress – SPCK, 2001.
- SWINBURNE, R.: *Is There a God?*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- WELKER, M.: *What Happens in Holy Communion?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000.
- WELKER, M.: *Creation and Reality*, Philadelphia, Fortress, 1999. (magyar fordításban lásd: uő: *Teremtés és valóság*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007.).
- WELKER, M.: *Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis*, in: Ebner, M. – Fischer, I. – Frey, J. et al. (Hg.): *Die Macht der Erinnerung (Jahrbuch für Biblische Theologie 22)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2008, 321–331.
- WHITEHEAD, A. N.: *Religion in the Making* (eredet megjelenés: 1926), Cleveland, Meridian, 1960.





A KÖTET SZERZŐI

- BARÁTH BÉLA LEVENTE, DR. — egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- BAZSA GYÖRGY, DR. — egyetemi tanár, a MAB elnöke, Debreceni Egyetem Természettudományi és Technológiai Kar
- BECK MIHÁLY, DR. — akadémikus, Debreceni Egyetem Természettudományi és Technológiai Kar
- BÉKEFY LAJOS, DR. — református lelkész, Budapest
- BÉKÉSI SÁNDOR, DR. — egyetemi tanár, dékán, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest
- BERECZKI LAJOS — baptista lelkész, a Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtárának tudományos munkatársa
- BERÉNYI DÉNES, DR. — akadémikus, MTA Atommagkutató Intézet, Atomi Ütközések Osztálya, Debrecen
- BERKESI SÁNDOR — főiskolai docens, Liszt-díjas karnagy, Debrecen
- BITSKEY ISTVÁN, DR. — akadémikus, egyetemi tanár, a DAB elnöke, Debreceni Egyetem BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet
- BODÓ SÁRA, DR. — egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- BORSI ATTILA, DR. — református lelkész, Majosháza
- DARÓCZY ZOLTÁN, DR. — akadémikus, Debreceni Egyetem Természettudományi és Technológiai Kar
- FAZAKAS SÁNDOR, DR. — egyetemi tanár, rektor, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- FEKETE KÁROLY, DR. — egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- FERENCZ ÁRPÁD, DR. — egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER, DR. — főiskolai docens, Sárospataki Református Teológiai Akadémia

- GONDA LÁSZLÓ, DR. — egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- GYÓRI L. JÁNOS, DR. — gimnáziumi tanár, Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma, a Református Művelődés- és Iskolatörténeti Kutatóintézet igazgatója
- GYÓRI JÓZSEF — gimnáziumi igazgató, Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma
- GYÖRY KÁLMÁN, DR. — akadémikus, Debreceni Egyetem Természet-tudományi és Technológiai Kar
- HODOSSY-TAKÁCS ELŐD, DR. — egyetemi docens, rektorhelyettes, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- HÖRCSIK RICHÁRD, DR. — egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- JUHÁSZ TAMÁS, DR. — egyetemi tanár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet
- KARASSZON DÉNES, DR. — a Magyar Orvostörténeti Társaság tb. elnöke
- KODÁCSY TAMÁS, DR. — egyetemi lelkész, Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest
- KOVÁCS ÁBRAHÁM, DR. — egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- KOZMA TAMÁS, DR. — professor emeritus, Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar
- KUSTÁR ZOLTÁN, DR. — egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- LENGYELNÉ PÜSÖK SAROLTA, DR. — egyetemi adjunktus, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet
- LOVAS REZSŐ, DR. — akadémikus, MTA Atommagkutató Intézet, Elméleti Fizikai Osztály, Debrecen
- MÓDIS LÁSZLÓ, DR. — akadémikus, professor emeritus, Debreceni Egyetem Orvos- és Egészségtudományi Centrum
- MOLNÁR JÁNOS, DR. — egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- NÉMETH ÁRON — PhD hallgató, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- NÉMETH TAMÁS, DR. — vallástanár, Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma
- PÁLFI JÓZSEF, DR. — református lelkész, egyetemi oktató, Partium Keresztyén Egyetem, Nagyvárad

- PÁSZTORI-KUPÁN ISTVÁN, DR. — egyetemi docens, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet
- PERES IMRE, DR. — egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- PÉTER KATALIN, DR. — professor emerita, Central European University, tudományos tanácsadó, Magyar Tudományos Akadémia, Budapest
- REUSS ANDRÁS, DR. — professor emeritus, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Budapest
- SÁNDOR BALÁZS, DR. — református lelkész, Cegléd
- SAWYER, FRANK, DR. — egyetemi tanár, Sárospataki Református Teológiai Akadémia
- SCHÖNER ALFRÉD, DR. — egyetemi tanár, rektor, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest
- SCHWARZ, HANS, DR. — egyetemi tanár, Universität Regensburg, Institut für Evangelische Theologie
- SZATHMÁRY SÁNDOR, DR. — nyugalmazott kutatóprofesszor, Miskolc
- SZŰCS FERENC, DR. — egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Budapest
- SZŰCS JÓZSEF, DR. — nyugalmazott református lelkész, Tisztaberek
- TORRANCE, IAIN R., DR. — egyetemi tanár, a Princeton Theological Seminary elnöke
- VAD ZSIGMOND — református lelkész, esperes, Debrecen, Nagytemplomi Gyülekezet
- VÉGH LÁSZLÓ, DR. — tudományos főmunkatárs, Debreceni Egyetem, MTA Atommagkutató Intézet, Elméleti Fizikai Osztály
- WELKER, MICHAEL, DR. — egyetemi tanár, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Theologische Fakultät

