

STUDIA Debreceni Teológiai Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

STUDIA Debreceni Teológiai Tanulmányok

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

2017/2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Főszerkesztő és felelős kiadó/Editor-in-Chief:
Kustár Zoltán rektor

Felelős szerkesztő/Managing Editor:
Kovács Krisztián

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

ISSN 2415-9735

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Baráth Béla Levente, Kovács Ábrahám, Peres Imre

Olvasószerkesztő/Copy Editor:
Kovács Krisztián

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

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

A borítón a Debreceni Református Kollégium látható
Fotó: Tri Lite fotóstúdió

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

KOVÁCS KRISZTIÁN

TANULMÁNYOK

KUSTÁR ZOLTÁN – Üresen hagyott helyek a bibliai versekben	9
A <i>píszqá'</i> eredete és funkciója a héber Ószövetségben	18
PERES IMRE – Apollós, az alexandriai misszionárius	30
KÓKAI NAGY VIKTOR – Szakadások vagy viták? Mi a megoldás? Az <i>IKor 1,10–31</i> értelmezése	47
GAÁL BOTOND – Tehetség a teológiában	

ELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER – Reformáció 2017 – A jubileum mint egy teológiai orientációs krízis fokmérője	59
ANDREW MCFARLANE – Karl Barth krisztológiai forradalma: Bevezetés Barth teológiájába	76
HÖRCSIK RICHÁRD – A református kollégiumok és a bor	88

FORRÁSIRODALOM

PERES IMRE – Fontosabb újszövetségi kommentárok (2017)	95
--	----

RECENZÍÓ

PELESKEY MIKLÓS – Gaál Botond: A reformáció lényege – Újkori modellváltás a keresztyén gondolkodás történetében	111
KOVÁCS KRISZTIÁN: Konrad Klek: Dein ist allein die Ehre – Johann Sebastian Bachs geistliche Kantaten erklärt	114
PERES IMRE – Kurt Erlemann: Vision oder Illusion? Zukunftshoffnungen im Neuen Testament	116
PETRÓCZINÉ PETROV ANITA – Kovács Ábrahám (szerk.): Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák	119

SZERZŐK ÉS FORDÍTÓK	120
---------------------	-----

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

KRISZTIÁN KOVÁCS

STUDIES

ZOLTÁN KUSTÁR – Empty Places in Biblical Verses	
The Origin and Function of <i>píszqá'</i> in the Old Testament	9
IMRE PERES – Apollos, the Missionary from Alexandria	18
VIKTOR KÓKAI NAGY – Disruptions or debates? What is the solution?	
<i>The interpretation of 1 Cor 1,10–31</i>	30
BOTOND GAÁL – Talent in Theology	47

LECTURES

ULRICH H. J. KÖRTNER – Reformation 2017	
Jubilee as a Measure of a Theologically Orientated Crisis	59
ANDREW MCFARLANE – Karl Barth' Christological Revolution: An Introduction to Barth's Theology	76
RICHÁRD HÖRCSIK – Reformed Colleges and the Wine	88

THEOLOGICAL SOURCES

IMRE PERES – Important New Testament Commentaries (2017)	95
--	----

BOOK REVIEWS

MIKLÓS PELESKEY – Botond Gaál: The Essence of Reformation	
A Change of a Model in Modern Age in the History of Christian Thought	111
KRISZTIÁN KOVÁCS – Konrad Klek: Dein ist allein die Ehre – Johann Sebastian Bachs geistliche Kantaten erklärt	114
IMRE PERES – Kurt Erlemann: Vision oder Illusion? Zukunftshoffnungen im Neuen Testament	116
ANITA PETRÓCZINÉ PETROV – Ábrahám Kovács: Religious Pluralism, Interreligious Dialogue and Contemporary Ideologies	119

AUTHORS	120
---------	-----

LECTORI SALUTEM!

Egy szakfolyóirat szerkesztését átvenni mindig több fronton jelent felelősséget a szerkesztő(k) számára. Egyrészt alapvetően meg kell őrizni a szaklap eredeti intencióját, fenntartani a kialakult és a folyóíratra jellemző színvonalat, és egyben éberentartani az olvasótábor érdeklődését, talán újabb és újabb potenciális érdeklődőket szólítva meg. Másrészt mindig ott áll a kísértés az újításra nézve, amely bizonyára az újabb próbálkozásokban, esetleg más koncepciók kipróbálásában realizálódhat. Az igyekezet és az innováció, a meghatározottság és az újra való törekvés kettőssége ez, amely nyilván nem megy azonnal, főleg egy hirtelen váltás esetén. Nos, a jelen szám – tekintettel az évközi váltásra – megmarad az eredeti koncepció mellett, még akkor is, ha egy hosszabb – a szerkesztőbizottság átalakulása miatti – technikai szünet után veheti újra kezébe az érdeklődő olvasó a Debreceni Református Hittudományi Egyetem szakfolyóiratát, a Studiát, megköszönve a késés miatti megértést és türelmet.

A folyóirat mostani száma igyekszik továbbra is tükrözni az egyetemünkön folyó oktatási-kutatási munkát, amint az első olvasatra a tartalomjegyzékből is világossá válik. Mind az akadémiai tudományművelés, mind pedig a lelkész-képzés számára fontos, hogy nem mérülhet ki a publikálási szándék csupa haszonelvű és a gyakorlat számára min-

den esetben adoptálható közlésekben, hanem teret és helyet kell engedni az elméleti kérdések tisztázásának, látszólag nüanszi tématerületek megismerésének és feltérképezésének. A pragmatizmus – jóllehet elkerülhetetlen a teológiában és a teológiai képzések során, különösen a közegyházi hasznosításra nézve – sosem járhat egyedül, a tudományos érdeklődés és megalapozás kísérete nélkül. S éppen ezt lehet a szakfolyóirat eredeti intenciói közül ismételten hangsúlyozni, hogy mind a képzésben részt vevők, mind pedig a tudományt művelők számára alapelv kell legyen a széles körű érdeklődés, a rész-tématerületre való kizárólagos koncentráció mellett.

Így kapott a tanulmányok rovatban négy cikk helyet, amelyek korábbi és jelenleg folyó kutatások eredményeit prezentálják az érdeklődők számára. Az egy öszövétségi és két újszövétségi tanulmány (Kustár Zoltán, illetve Peres Imre és Kókai Nagy Viktor tollából) s egy rendszeres teológiai írás (Gaál Botondtól) azonban nem jelentik az egyensúly eltolódását a biblikum felé, hiszen az előadások között inkább a rendszeres teológiai, illetve egyháztörténeti témák dominálnak. Az elmúlt év (2017) egyetemünkön tartott egy hazai – Hörcsik Richárd – és két vendég – Ulrich H. J. Körtner bécsi és Andrew McFarlane edinburghi professzorok – előadását olvashatjuk. A két vendégelőadás közül Körtner professzor a refor-

máció jubileuma kapcsán fogalmazza meg kritikus meglátásait, és segít egy helyes reformációkép kialakításában – legfőképpen a jövőre nézve. McFarlane Barthról szóló előadása viszont a reguláris teológiai képzésben részt vevők számára jelenthet segítséget, hiszen tömören és mégis érthetően foglalja össze Barth teológiájának lényegét, s így egyfajta témaébresztőként is funkcionálhat, amely a nagy teológus munkássága és annak tanulmányozása felé irányíthatja a belépő szintű teológiai érdeklődést és érdeklődő hallgatót. Külön értéke a mostani számnak a Peres Imre összeállításában közreadott újszövetségi kommentárirodalom, amely a jelentős és mérvadó, s így mind a teológiai tanulmányok, mind pedig a későbbi kutatások számára leginkább ajánlott kommentárokat tartalmazza. A recenziók rovatban a közelmúltban megjelent két német és két hazai kiadványról olvashatunk ajánlókat, amelyek az Újszövetség, a vallástudomány, a reformációkutatás és az egyházzene területén kutatók számára adhatnak fontos adalékot témájuk további feltérképezésére.

Az ajánlás bevezetőjében már történt utalás arra, hogy 2017 őszétől megváltozott a Studia szerkesztőbizottsága. Felelős szerkesztőként fontosnak tartom, hogy a tudományművelés iránti elköteleződésről biztosítsuk az érdeklődő olvasókat, a felelőtlen ígéretetések helyett. Az elköteleződés részét képezi, hogy minél szélesebb körben és körből merítve igyekszünk a jövőben is hiteles képet adni az egyetemünkön folyó oktatói, kutatói projektekről, amelyekbe éppen úgy beletartoznak a vendégprofesszorok előadásai, mind a házon belül megrendezett, vagy oktatóink külföldön látogatott konferenciáiról szóló beszámolók, illetve a tudományos diákköri munka eredményeinek rövid összefoglalása. Bízunk benne, hogy nem térünk el a szakfolyóirat eredeti intenciójától, s valóban méltó módon képviseli egyetemünk tudományos profilját. Ebben a reménységben adjuk kézbe az olvasóknak – a szerzők és a fordítók munkáját megköszönve – a Studia legújabb számát.

Kovács Krisztián

TANULMÁNYOK

KUSTÁR ZOLTÁN

Üresen hagyott helyek a bibliai versekben A *píszqá'* eredete és funkciója a héber Ószövetségben

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz zählt allem, in der jüdischen Tradition auffindbaren Hinweisen auf die Leerstellen innerhalb der biblischen Verse, d.h. die Belege der sog. *písqā'* auf und setzt mit den verschiedenen Erklärungsmodellen des Phänomens in der Forschungsgeschichte kritisch auseinander. Der Verfasser stellt fest, dass von den 55–60 Belegstellen der *písqā'* 37 unmittelbar vor einer Einleitungsformel stehen, und dienen damit zur Hervorhebung des darauf folgenden Zitats. Weitere 11 Fälle fungieren als eine *s'tūmā'* oder *p'tūhā'*. Insgesamt 83% aller *písqā'*-Belege können und müssen also als eine ältere Absatzmarkierung betrachtet werden, die später durch die masoretische Absatz- und Verseinteilung überschrieben worden ist.

A) A *píszqá'* fogalma és esetei

A héber Ószövetség bizonyos versein belül néhány betűnyi üres helyet találunk – amit a hagyomány a vers belsejében álló bekezdésjelnek tekint, és sok kézirat ennek megfelelően valamelyik bekezdésjel analógiájára jelenít meg.¹

A Talmudban még nem találunk utalást a jelenségre. Elias Levita az első, aki a *Massoreth Ha-Massoreth* című munkájában (1538, Bazel) megemlíti, hogy a masszóra szerint 28 ilyen hely szerepel az Ószövetségben, s ezekből négy a Tórában található.² Ő a jelenségre a פריינמא *p'rígmā'* szót használja, amely feltehetőleg a görög *phragma* átirása, és ebben az összefüggésben 'térköz'-t, 'üresen hagyott hely'-et jelent.³ Jákób ben Chajjim az 1524/25-ös velencei Biblia-kiadásában, a Bombergiana *masora parvā*jában szintén hozza ezt a számadatot a Gen 4,8 mellett, a Gen 35,22 mellett azonban az érintett versek számát 35-ben adja meg. Ben Chajjim a jelenség jelölésére a bekezdések megszokott elnevezését, a פישקא *píszqā'* szót használja, a későbbi masszóra pedig, őt követve, a פישקא באמצע פישקא *píszqā' b'e'mcā' pászúq* 'bekezdésjel a vers belsejében' megjegyzéssel hívja fel az adott esetekre a figyelmet.⁴ A modern szakirodalom is ezt a megnevezést használja – jelen tanulmányban az egyszerűség kedvéért, ennek a rövidített, *píszqā'* változata szerepel.⁵

1 A masszoréta kéziratok bekezdéstagolásához lásd KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 39–43.

2 Lásd in GINSBURG: Massoreth Ha-Massoreth, 242.262.

3 GRAETZ: Unterbrechung in der Mitte des Verses, 482k; GINSBURG: Massoreth Ha-Massoreth, 262, láb. 44. A héber szavak átirásához e tanulmány a Magyar Hebraisztikai Társaság által kidolgozott átirási rendszert követi, lásd in *Studia Biblica Athanasiana* 6, 130k.

4 Lásd GINSBURG: Introduction, 973 (itt további irodalom); PICK: The Masoretic Piska in the Hebrew Bible, 135; Tov: Handbuch der Textkritik, 42.

5 Korábban használatban volt a jelenségre a latin *lacuna* 'luk, kihagyás' megnevezés is, lásd például Sperber: Introduction to the Pre Masoretic Bible, 157kk.

A jelenséget a modern korban Graetz vette először komolyabb vizsgálat alá.⁶ Szerinte a kódexek zömében az alábbi 34 *píszqá'* szerepel: Gen 4,8; 35,22; Num 25,19; Deut 2,8; Józs 4,1; 8,24; Bír 2,1; ISám 10,11; 10,22; 14,19; 14,36; 16,2; 16,12; 17,37; 21,10; 23,2; 23,11; 23,12; 2Sám 5,2; 5,19; 6,20; 7,4; 12,13; 16,13; 17,14; 18,2; 21,1; 21,6; 24,10; 24,11; 24,23; 1Kir 13,19; Jer 38,28; Ez 3,16.

A kérdéses igehelyek átvizsgálása után Graetz a Levita által megadott 28 számot fogadja el hitelesnek, s hol Norzi hasonló jegyzékére hivatkozva, hol annak ellenére is, nem tekinti a hagyomány hiteles részének az alábbi hat esetet: ISám 10,11; 16,2; 23,11.12; 2Sám 5,2.19.⁷

Pick összesítő táblázata szerint Baer szintén 28 igehelyet sorol a *píszqá'*k körébe, de Graetz listájával szemben ebben szerepel a Dekalógus kettős versbeosztása miatt egy-egy versnek is tekinthető Ex 20,13–16 par. Deut 5,17–20 (a parancsolatok között nyitott bekezdések, azaz *szé'túmá'*k)⁸; ISám 14,12; 19,21; 20,27; Hós 1,2; 1Krón 17,3; 2Krón 34,26 is. Levita jegyzéke alapján Ginsburg listája 25 verset tartalmaz, a már említett igehelyekhez képest új elemként hozva azonban a 2Kir 1,17; Ézs 8,3; Ez 44,15 verseket.⁹ Ugyanezekből az igehelyekből Buxtorf listája 23, míg Fürst jegyzéke 31 verset sorol a *píszqá'* jegyzékébe.¹⁰ Pick statisztikája szerint 15 igehely közös Graetz, Baer, Buxtorf, Levita, Ginsburg és Fürst jegyzékeiben, három igehely négyüknél fordul elő, hét igehely hármuknál, 13 igehely pedig legalább kettőjük jegyzékében szerepel.¹¹

Graetz egy későbbi tanulmányában a hagyomány ingadozását további példákkal demonstrálja, s elfogadva, hogy a *píszqá'*k száma 34-nél jóval nagyobb lehetett, tárgyalja még a Deut 23,8.18; Bír 7,5; 20,18; ISám 4,1; 2Sám 7,5; 12,7; 19,8; Jer 13,12; Neh 7,72; 1Krón 11,2; 2Krón 10,18; 14,7 eseteit is.¹²

A hagyomány ingadozását a 34-es igehelylista kapcsán jól illusztrálhatjuk a Codex Leningradensis és az Aleppói kódex összehasonlításával is.¹³

Mindkét kódexben szerepel: Józs 4,1; Bír 2,1; ISám 10,22; 14,19; 14,36; 16,12; 17,37; 23,2; 23,11; 2Sám 12,13; 16,13; 18,2; 21,1; 21,6; 24,10; 24,11; 1Kir 13,19; Jer 38,28; Ez 3,16 (+ Gen 35,22; Num 25,19; Deut 2,8?).¹⁴

6 GRAETZ: Unterbrechung in der Mitte des Verses, 481–503.

7 Szefárd kéziratok alapján Norzi a Gen 4,8; Józs 8,24 esetében a megjegyzés helyességét elvitta, a jelenség tárgyalásánál az ISám 17,37; 21,10; 2Sám 6,20; 12,13; 16,13; 17,14; 18,2; 21,1,6; 24,10.23; Jer 38,28 igehelyeket pedig nem említette. Norzival és az általa idézett kódexekkel szemben Graetz vitatja el a megjegyzés jogosságát az ISám 10,11; 23,11.12 eseteiben. Az ISám 16,2-t Norzi nem említi, s Graetz is bizonytalannak tartja. A 2Sám 5,2.19 verseket Norzi ugyan említi, de hitelességét megkérdőjelezi, s ebben Graetz is követi őt, lásd GRAETZ: Unterbrechung in der Mitte des Verses, 484.491k.497k.499k.502.

8 A Dekalógus kettős versbeosztásához lásd COHEN–FREEDMANN: Dual Accentuation of the Ten Commandments, 7–19; PRICE: The Syntax of Masoretic Accents, 156–158; BREUER: Dividing the Decalogue into Verses and Commandments, 291–330.

9 GINSBURG: Massoreth Ha-Massoreth, 242, valamint 262, láb. 43.

10 PICK: The Masoretic Piska in the Hebrew Bible, 136k.

11 Uo.

12 GRAETZ: Nachtrag zu den lückenhaften Versen in der Bibel, 193–200. A hagyomány ingadozását szemléletesen demonstrálja Sámuel könyveivel kapcsolatban KASHER: Pisqah Be'mša' Pasuq and the Division into Verses, 45–32, részletes statisztikája.

13 Az Aleppói kódex statisztikai elemzéséhez lásd röviden TALMON: Pisqah Be'emša' Pasuq and HIQPs*, 15k.

14 A Gen 35,22; Num 25,19 és a Deut 2,8 a Codex Leningradensisben szerepel, de a megfelelő oldal az Aleppói kódexből hiányzik.

Egyik kódexben sem szerepel: Józs 8,24; 2Sám 5,2 (+ Gen 4,8; 2Sám 24,23?).¹⁵

Csak a Codex Leningradensisben szerepel: 1Sám 16,2; 23,12.

Csak az Aleppói kódexben szerepel: 1Sám 10,11; 21,10; 2Sám 5,19; 6,20; 7,4; 17,14.

A Codex Leningradensis a *piszqá*-t vagy a nyitott, vagy a zárt bekezdéseknek megfelelően jelölte. A BHS-ben azonban – a bekezdésjeleknek megfelelően – vagy a **ⲁ**, vagy az **Ⲃ** jellel jelenítették meg a *piszqá*-k eseteit is. Egy esetben, a Bír 2,1 esetében a BHS szerkesztői a Codex Leningradensis írásmódját megőrizve a főszövegbe nem írtak bekezdés-jelet, hanem a versen belül kihagytak egy zárt bekezdésnyi helyet.

A BHS – a Dekalógus kettős versbeosztásából előállt Ex 20,13–16 par. Deut 5,17–20 verseket egy-egy esetben számolva – az alábbi *piszqá*-kat hozza: Gen 35,22; Ex 20,13–16; Num 25,19; Deut 2,8; 5,17–20; 23,8; Józs 4,1; Bír 2,1; 7,5; 1Sám 10,22; 14,12; 14,19; 14,36; 16,2; 16,12; 17,37; 20,27; 23,2; 23,4; 23,11; 2Sám 10,17; 12,13; 16,13; 18,2; 18,28; 20,10; 20,14; 21,1; 21,6; 24,10; 24,11; 24,23; 1Kir 13,19; 2Kir 1,17; Jer 13,12; 25,27; 38,28; Ez 3,16; Hós 1,2; 2Krón 14,7; 27,5; 34,26. Ez összesen 42 db. Ezek közül az alábbi igehelyek a fent megnevezett kutatók listáiban nem, a BHS-ben azonban szerepelnek: 1Sám 23,4; 2Sám 10,17; 18,28; 20,10; 20,14; Jer 25,27; 2Krón 27,5.

Ha egy *piszqá* a Codex Leningradensisben nem, más bibliai kéziratokban azonban szerepel, akkor a BHS szövegkritikai apparátusa az *interv* jelöléssel a megfelelő helyen gyakran felhívja erre a figyelmet, lásd Gen 4,8; 1Sám 4,1; 10,11; 19,21; 21,10; 23,12; 2Sám 5,2; 5,19; 6,20; 7,4; 7,5; 8,16.17; 12,7; 17,14; 19,8; Neh 11,4. Ezek közül az alábbi három igehely a kutatók listáiban nem szerepel: 2Sám 8,16.17; Neh 11,4.

Összesen tehát kb. 55–60 bibliai verset ismer a hagyomány, ahol *piszqá*, azaz verseken belüli szövegkihagyás szerepel.¹⁶ A jelenség meglehetősen egyenetlenül jelentkezik az Ószövetségben: a 34-es szűkebb lista esetén a *piszqá*-k 71%-a, míg az összes felmerült igehely alapján azoknak 54%-a Sámuel két könyvében található – holott ez a könyv terjedelmében az Ószövetség kevesebb mint 8%-át teszi ki. További szembeötlő jelenség, hogy egyetlen esetet sem kínál a bölcsességirodalom vagy a Zsoltárok könyve, mint ahogy a biztosnak tekinthető esetek között nincs egyetlen sem, amely a Tóra törvénygyűjteményeiben állna (csak a bizonytalan Deut 23,8.18). Azaz a jelenség kizárólag narratív kontextusban fordul elő, a többség pedig narratív történeti elbeszélésekben áll.¹⁷

A jelenség minden bizonnyal korábbi, mint a punktáció, illetve az akcentusok rendszere,¹⁸ és – amint azt még látni fogjuk – a bekezdéshatárok kialakulásához hasonlóan a vershatárok rögzülésénél is korábbinak kell lennie.

¹⁵ A Gen 4,8 és a 2Sám 24,23 a Codex Leningradensisben nem szerepel, de a megfelelő oldal az Aleppói kódexből hiányzik.

¹⁶ Talmon szerint az összes előfordulási helyek száma még ennél is több, 72 lehet, amiből nem kevesebb mint 40 Sámuel könyveiben található, lásd TALMON: *Pisqah Be'emša' Pasuq and IIQPs*^a, 15.

¹⁷ TALMON: *Pisqah Be'emša' Pasuq and IIQPs*^a, 16.

¹⁸ Tov: *Handbuch der Textkritik*, 43.

B) A *píszqá'* eredete és funkciói

I. Szövegkritikai jelzés

Graetz szerint a versen belüli helykihagyásoknak szövegkritikai okai vannak: az írástudók azt akarhatták jelezni így, hogy az adott helyen a szövegből a hagyományozás során bizonyos szavak kiestek.¹⁹ Hasonlóan, de más előjellel fogalmaz Talmon: szerinte az írástudók a *píszqá'* alkalmazásával arra akarják felhívni az olvasók figyelmét, hogy az adott versnek más bibliai könyvben, illetve biblián kívüli forrásokban tartalmilag egy bővebb változata is létezik.²⁰

A szóban forgó kb. 60 ígehelyből összesen 17 *píszqá'* esetében az adott masszoréta versnek egy hosszabb változata szövegkritikai eszközökkel valóban kimutatható:

A Gen 4,8 esetében a Septuaginta, a Pesitta, a Samaritánus Pentateuchos, a Vulgata és a két Jeruzsálemi Pentateuchos-Targum is megőrizte az eredeti hosszabb masszoréta szövegből kiesett bibliai részletet.²¹ Aquila még szintén lefordítja a szövegből kiesett mondatot, Órigenész azonban már vitázni kénytelen annak eredetiségéről a korabeli zsidó írástudókkal. Ez a tény a szövegromlás korának behatárolását is lehetővé teszi.²² Ugyanígy szövegromlás emlékét is őrizheti a *píszqá'* a Gen 35,22 esetében, ahol a héber szövegben a megszakítás a *וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל* 'de Izráel meghallotta' mondat mögött szerepel, ahol azonban a Septuaginta még hozzáteszi: „és rossznak tűnt ez az ő szemében”, aminek héberül a *וַיִּרְע בְּעֵינָיו* mondat felel meg.

A Bír 2,1, az 1Sám 4,1 és a 2Sám 12,7 esetében a Septuaginta a versnek egy hosszabb változatát őrzi, míg a Bír 7,5; 1Sám 10,22 esetében a Pesitta, a 2Kir 1,17 esetében pedig a Pesitta és a Vulgata hozza a vers hosszabb változatát. A Num 25,19 esetében jelenlegi három szóból álló vers talán szintén szövegkiesés miatt állt elő. Az 1Sám 17,37 esetében a *píszqá'* előtti *מִיד הַפְּלִשְׁתִּי הָיָה* kifejezés a Septuagintában és a szír Pesittában a „körülmetéletlen” szóval hosszabb, az eredeti szöveg talán a *מִיד הַפְּלִשְׁתִּי הָעָרֶל הָיָה* lehetett (vö. 1Sám 17,26). A *píszqá'* helyét az indokolja, hogy az írástudók nyilván nem akarták az összetartozó *מִיד הַפְּלִשְׁתִּי* szavak között megszakítani a szöveget. A 2Sám 24,23 esetében a Targum kínál néhány szóból álló pluszanyagot a vershez.

Az 1Sám 19,21-ben a Septuaginta, igaz, nem a *píszqá'* helyén, hanem a 22. vers elején, szintén tartalmaz néhány szónyi pluszanyagot, a 2Sám 19,8 és a Jer 13,12 esetében pedig szintén nem a *píszqá'* helyén, de még ugyanabban a versben a Septuaginta kínál egy szót, amelynek a masszoréta szövegben nincs megfelelője.²³

Más helyeken a *píszqá'* talán szintén szövegromlás emlékét őrzi, ennek a ténynek azonban szövegkritikai eszközökkel nem dokumentálható. Nem lehetetlen, hogy a hagyományozók éppen a fenti, előző csoport analógiájára kezdték el hosszabb-

19 GRAETZ: Unterbrechung in der Mitte des Verses, 483, aki két esettől eltekintve valamennyi *píszqá'*-t igyekszik ezzel megmagyarázni.

20 TALMON: Pisqah Be'emša' Pasuq and lIQPs^a, 18kk.

21 Lásd a BHS szövegkritikai apparátusát az adott helyen.

22 GRAETZ: Unterbrechung in der Mitte des Verses, 483k.486k.; Tov: Handbuch der Textkritik, 42.195.

23 Ehhez tegyük azonban hozzá, hogy a Jer 13,12 összességében a Septuagintában lényegesen rövidebb, mint a masszoréta szövegben, lásd a BHS-t.

rövidebb szakaszok kiesését feltételezni bizonyos versekben. Így a Deut 2,8 eredeti változata szerint, amit a Septuaginta megőrzött, Izráel átvonult Edóm területén. A jelenlegi masszoréa szöveg néhány apró módosítással azonban e kijelentést harmonizálja a Num 20,14–21 beszámolójával, miszerint Izráel megkerülte az edómita területeket.²⁴ A *píszqá'* jelzés talán egy paralel beszámolót hiányol, vagy legalábbis a Num 33,41k-ben Móáb határáig megemlített két állomáshelyet.²⁵ Talmon és Tov szerint a 2Sám 7,4-ben a Nátánnak adott isteni kijelentés előtt a Dávid akkor elmondott imádságának tekintett 132. zsoltárra utal a *píszqá'*, az 1Sám 16,2 pedig az apokrif qumráni 151. zsoltárra hívná fel az olvasók figyelmét.²⁶

A *píszqá'* többi esetében azonban – azaz az esetek zömében – semmi sem utal arra, hogy az írástudók valamilyen részletet hiányoltak volna a szövegből. A Graetz által e helyeken javasolt szövegrekonstrukciók ugyan szellemesek és még csak azt sem mondhatjuk, hogy kizártnak tekinthetők, ám szöveg- és irodalomkritikai eszközökkel nem igazolhatók.

Ráadásul azt is látnunk kell, hogy a fentebb tárgyalt 17 esetből 3 helyen a *píszqá'* valós bekezdésnek tekinthető, hiszen – igaz, jelenleg egy versen belül – egy tényleges értelmi és tartalmi egység határán áll. Így a Gen 35,22 esetében a *píszqá'* mögött új tartalmi egység indul: Jákób 12 fiának felsorolása. Jellemző, hogy e versen belül gyakran a nemzeti bibliafordítások, így pl. a magyar protestáns új fordítású Biblia (1975/1990/2014) is új bekezdést nyit. Az 1Sám 4,1-et a nemzeti bibliafordítások szintén gyakran a *píszqá'* helyén két bekezdésre tagolva hozzák. Egy új bekezdés nyitása a Deut 2,8a mögött is indokolható, hiszen a 2,8b már egy új helyszínen történt esemény leírását vezeti be (lásd a jelenséghez még a II. pont alatt).

A tárgyalt 17 esetből további tízben az a közös, hogy a *píszqá'* éppen egy וַיֵּאמֶר, וַיִּבֶן, וַיִּבְרָךְ vagy hasonló bevezető formula előtt áll, s minden bizonnyal az azt követő isteni kijelentés (8x) vagy a YHWH nevet tartalmazó beszéd (2x) retorikai kiemelésére szolgál (lásd a jelenséghez még a III. pont alatt).

Graetznek és követőinek tehát aligha lehet igaza abban, hogy a *píszqá'*-nak ez, a szöveggkritikai jelzés, illetve a párhuzamos hosszabb beszámolókra való utalás lenne az elsődleges funkciója: a ténylegesen ide (is) besorolható 17 esetből ugyanis mindössze 4 eset maradt, ahol a *píszqá'* egyedül így magyarázható.

II. Utólag felülírt bekezdés-, illetve versbeosztás

A *píszqá'* további eseteinek egy része – a már fentebb tárgyalt Gen 35,22; Deut 2,8 és 1Sám 4,1 eseteihez hasonlóan – tartalmi szempontok alapján valódi bekezdés-jelnek tűnik. Segal egyenesen ebben látja a *píszqá'* eredeti funkcióját: a jel szerinte a maitól eltérő bekezdéstagolás emlékeit őrzi.²⁷ Természetesen abból indulhatunk

²⁴ Lásd a BHS-t.

²⁵ Így az utóbbi magyarázathoz GRAETZ: Unterbrechung in der Mitte des Verses, 487–489, aki mindenesetre itt valós szövegromlással számol.

²⁶ TALMON: Písqah Be'emša' Pasuq and HQPs^a, 18–21; TOV: Handbuch der Textkritik, 43. Véleményük szerint e két esethez hasonlóan a Gen 35,22-ben a jel az 1Krn 5,1 részletesebb beszámolóját hiányolhatja.

²⁷ SEGAL: On „Pisqa” in the Middle of a Verse, 203–206.

ki, hogy e korábbi bekezdéshatárok a korábbi, a maitól eltérő vershatárokkal estek egybe: így a *píszqá'* egyben egy korábbi versbeosztás emlékét is őrzi – ahogy ezt Sperber hangsúlyozza.²⁸

Tudjuk, hogy a bibliai kéziratokban a bekezdések határai már a versekre való felosztás előtt rögzültek.²⁹ Így esetenként valóban megtörténhetett, hogy a bekezdések utólag egy vers belsejébe kerültek, azaz egy bekezdésnek a végét és a következő bekezdés elejét a későbbiekben egyetlen versben összekapcsolták egymással.³⁰

A Tízparancsolat rövidebb rendelkezéseit a tibériási ponttációnban egyetlen versnek tekintették, azokat azonban egymástól mégis zárt bekezdésekkel, *sz^etúmá'*kkal választották el egymástól (Ex 20,13–16 par. Deut 5,17–20). Ehhez hasonlóan, mint valódi *sz^etúmá'*, a versen belül több rendelkezés elhatárolását szolgálja a *píszqá'* a Deut 23,8 és 23,18 esetében. Tartalmilag szintén egy bekezdéshatár benyomását kelti a *píszqá'* még az alábbi három helyen: 2Sám 6,20; 16,13; Neh 7,72.

Graetz szerint két esetben, a Józs 4,1 és a Jer 38,28 versekben a *píszqá'* egy félreérthető nyelvi szerkezetre figyelmeztet, s annak helyes értelmének megkeresésére biztat.³¹ Valójában azonban a Jer 38,28 szintén a felülírt bekezdésjel kategóriájába tartozik. A gyengébb tagolást jelző *sz^etúmá'* a 28a és a 28b versrészek között szerepel, míg a vers előtt és mögött egyaránt egy-egy erősebb, nyitott bekezdés, *p^etúhá'* áll. A két fejezet között a tartalmi határ világos: a 38. fejezet Jeremiás sorsáról tudósít, míg a 39. fejezet Jeruzsálem babiloni bevételét tárgyalja. A kettő között a 38,28a egyértelműen a Jeremiásról szóló beszámoló lezárására szolgál, míg a 38,28b-t lehet a 28a folytatásának („*Ott volt* – ti. Jeremiás a börtönudvarban –, *amikor...*”), de egyben a 39. fejezettel kezdődő leírás feliratának is tekinteni („*Ez történt, amikor...*”). A két félvers közé beiktatott *sz^etúmá'* nyilván az utóbbi értelmezést jeleníti meg, míg a vers elé és mögé beillesztett *p^etúhá'*k az egész vers hovatartozásának kérdését hivatottak nyitva hagyni az olvasó előtt.

A fentebb tárgyalt 8 bibliai vers esetében tehát a *píszqá'* valódi bekezdésjelnek tekinthető. Láttuk, hogy a szövegkritikai jellegűnek is tekinthető 17 esetből 3 ebbe a kategóriába is besorolható. Ez a *píszqá'* 55–60 esetéből tehát összesen 11 igehely.

Számos vers esetében azonban a *píszqá'* úgy szakítja ketté a verset, hogy annak első fele semmiképpen sem alkothat önálló mondatot, s tartalmilag nyilvánvalóan a *píszqá'* utáni, nem pedig az előtte álló szövegrészhez tartozik. Az esetek jó részében ezért a felülírt bekezdésjel, illetve vershatár sem ad a *píszqá'* jelenségére kellő magyarázatot.

III. Beszéd retorikai kiemelése

A kb. 60 *píszqá'*-ból az I. és a II. pont alatt tárgyalt két elmélet 25 esetre kínált valamiféle magyarázatot. Mi állhat a többi, több mint 50% háttérében?

28 Sperber a *píszqá'*-ban *elsődlegesen* a maitól eltérő vershatárok emlékét látja, lásd SPERBER: Introduction to the Pre Masoretic Bible, 158k.

29 A prioritás kérdéséhez lásd BLAU: Massoretic Studies III–IV., 122 és KUSTÁR: A héber Ószövetség szövege, 51.

30 Lásd Tov: Sense Divisions, 136k.

31 GRAETZ: Unterbrechung in der Mitte des Verses, 483.489–491.502.

Véleményem szerint a *píszqá'* az esetek jó részében a retorikai kiemelés egyik eszközeként szolgál. Feltűnő ugyanis, hogy az eddig nem tárgyalt esetek közül 27 helyen, azaz azok 47%-ában a *píszqá'* egy *וַיֹּאמֶר, וַיִּמְר, כֹּה אָמַר* vagy hasonló bevezető formula előtt következik. Ebből a 27 esetből 18-szor YHWH szavának bevezetéséről van szó. A *píszqá'* ilyenkor azzal, hogy a bevezető formulát leválasztja a vers első feléről, külön nyomatékot ad az adott beszédnek, illetve a YHWH szájából elhangzott kijelentésnek. Ez részben a zsinagógai felolvasást segíthette, ugyanakkor a tekercsek és kódexek szövegképének elemeként az adott beszédek könnyebb kikeresését is lehetővé tette. Idetartoznak az alábbi ígehelyek:

YHWH-beszéd elején: Józs 4,1; 1Sám 16,12; 23,2; 23,11; 23,12; 2Sám 5,2; 5,19; 7,5; 12,13; 21,1; 24,11; 1Kir 13,19; Ézs 8,3; Ez 3,16; Hós 1,2; 1Krón 11,2; 17,3; 2Krón 34,26.

Bibliai szereplők beszédeinek elején: 1Sám 10,11; 14,12; 14,19; 14,36; 20,27; 21,10; 2Sám 18,2; 21,6; 24,10.

Láttuk azonban, hogy a szövegkritikai jelzésnek is tekinthető 17 *píszqá'*-ból 10 eset ide is besorolható, hiszen az adott versekben a jel szintén egy YHWH-beszéd (8x), illetve bibliai szereplőknek a YHWH nevet is tartalmazó beszéde előtt áll (2x). Így az összes *píszqá'*-ra vetítve már 37 eset tartozik ebbe a kategóriába, ami a teljes előfordulásnak 64%-a, azaz csaknem a kétharmada.

Ez a 37 eset a következő: Num 25,19; Józs 4,1; Bír 2,1; 7,5; 1Sám 10,11; 10,22; 14,12; 14,19; 14,36; 16,2; 16,12; 17,37; 20,27; 21,10; 23,2; 23,11; 23,12; 2Sám 5,2; 5,19; 7,4; 7,5; 12,7; 12,13; 18,2; 21,1; 21,6; 24,10; 24,11; 24,23; 1Kir 13,19; Ézs 8,3; Jer 13,12; Ez 3,16; Hós 1,2; 1Krón 11,2; 17,3; 2Krón 34,26.

IV. Egyebek

A fenti három kategóriába be nem sorolható hat eset a következő: Józs 8,24; Bír 20,18; 2Sám 17,14; Ez 44,15; 2Krón 10,18; 14,7. Ez összesen 10%.

V. Összefoglalás

A *píszqá'* megvizsgált 55–60 esetéből összesen 37 bibliaversben a vers belsejében álló szövegkihagyás valamilyen beszéd bevezető formulája előtt áll, s az adott beszéd retorikai kiemelésére szolgál. Ez a teljes előfordulásnak 64%-a, azaz csaknem a kétharmada. Ezekben az esetekben eredetileg valódi bekezdésseljelzésekről lehet szó, melyeket azonban a későbbiekben felülírt az eltérő hagyomány, illetve a bibliai szöveg versekre való felosztása.

Más típusú, de valódi bekezdést, azaz egy új tartalmi és gondolati egység kezdetét jelöli a *píszqá'* 8 olyan esetben, ahol a jelenség másképp nem magyarázható – illetve láttuk, hogy a szövegkritikai okokra visszavezethető 17 esetből valójában 3 szintén idesorolható. Ez az összes esetből összesen 11, azaz 19%.

Ha ezt a két kategóriát összeadjuk, akkor kijelenthetjük: a hagyomány által nyilvántartott esetek 83%-ában a *pišqā'* eredetileg igazi bekezdésnek számíthatott, s azokat utólag írta fölül a bibliai szövegek versekre való beosztása.

Ehhez képest a *csak* szövegkritikai jelzésként értelmezhető *pišqā'*k száma 4 (2%). A fenti három kategóriába nem volt besorolható hat eset; ez valamennyi eset 10%-a.

Felhasznált irodalom

- BLAU, L.: Massoretic Studies III–IV, *Jewish Quarterly Review* 9 (1896–1897), 122–144.471–490. = in Leiman, S. Z. (ed.): *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: an Introductory Reader*, New York, KTAV Publishing House, 1974, 623–665.
- COHEN, M. B.–FREEDMANN, D. B.: The Dual Accentuation of the Ten Commandments, in Orlinsky, H. M. (ed.): *1972 and 1973 Proceedings of IOMS* (Masoretic Studies 1), Missoula, Scholars Press, 1974, 7–19.
- GINSBURG, C. D.: *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, London, Trinitarian Bible Soc., 1897, utánnymat H. M. Orlinsky előszavával, New York, KTAV Publishing House, 1966.
- GINSBURG, C. D. (ed.): *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita. In Hebrew with an english Translation and critical and explanatory Notes*, London, Longmans, 1867, utánnymat N. H. Snaith előszavával, New York, KTAV Publishing House, 1968.
- GRAETZ, H.: Über die Bedeutung der masoretischen Bezeichnung: „Unterbrechung in der Mitte des Verses“, in *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 11 (1878), 481–503.
- GRAETZ, H.: Nachtrag zu den lückenhaften Versen in der Bibel, *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 36 (1887), 193–200.
- KASHER, R.: The Relation Between the Pišqah Be'mša' Pasuq and the Division into Verses in the Light of the Hebrew MSS of Samuel [héber, angol nyelvű összefoglalóval], *Textus* 12 (1985), 45–32.
- KUSTÁR, Z.: *A héber Őszövetség szövege – A masszoréta szöveghagyományozás és annak megjelenítése a Biblia Hebraicában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- PICK, B.: The Masoretic Piska in the Hebrew Bible, *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* 6 (1886), 135–139.
- PRICE, J. D.: *The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1990, 156–158.
- REUER, M.: *Dividing the Decalogue into Verses and Commandments*, in Segal, B.–Levi, G. (ed.): *Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem, The Magnes Press, 1990, 291–330.
- SEGAL, M. Z.: On „Pišqa” in the Middle of a Verse [héber, angol nyelvű összefoglalóval], *Tarbiz* 29, 1960, 203–206.
- SPERBER, A.: *A Grammar of Masoretic Hebrew. A General Introduction to the Pre Masoretic Bible*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1959.
- TALMON, S.: Pišqah Be'emša' Pasuq and IIQPs^a, in *Textus* 5 (1966), 11–21.

- Tov, E.: Sense Divisions in the Qumran Texts, the Masoretic Text, and Ancient Translations of the Bible, in Krasovec, J. (ed.): *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia* (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 289), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 121–146.
- Tov, E.: *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer, 1997.

PERES IMRE

Apollós, az alexandriai misszionárius

ANNOTÁCIÓ

A korai apostoli misszióban hirtelen felbukkan Apollós misszionárius, aki Alexandriából származott, és az ottani katechetikai iskolához tartozhatott. A kis-ázsiai és görögországi gyülekezetek életében egyformán jelentett segítséget és gondot is. Főleg a Pál apostol missziójában való felbukkanása eredményezett bizonyos konfliktusokat. A jelen tanulmány feltárja, hogy milyen missziói központ létezett Alexandriában, hogyan kerül Apollós misszionáriusként a páli gyülekezetekbe, milyen teológiával rendelkezett Apollós és mennyire tudták egymást az apostoli misszionáriusok elfogadni. Hasonlóképpen arról is esik szó, hogy milyen feszültségek keletkeztek közöttük, ill. hogyan tudták a nehézségeket áthidalni, és az Urért mégis együtt szolgálni.

Kulcsszavak: Apollós, Pál apostol, Alexandria, Efézus, Korinthus, apostoli misszió, rivalizálás

ANNOTATION

APOLLOS, THE ALEXANDRIAN MISSIONARY. In the early apostolic mission, a missionary called Apollos appeared suddenly, who came from Alexandria and might have belonged to the local catechetical school. For the life of the churches of Asia and Greece he meant both help and problems. Especially his appearance in Paul's mission resulted in some conflicts. The present study reveals what kind of mission center existed in Alexandria, how Apollos got to Paul's churches as a missionary, what was his theology like and to what extent the apostolic missionaries were able to accept each other. Similarly, it is also discussed what tensions arose between them and how they managed to overcome the difficulties and serve God together after all.

Keywords: Apollos, Paul the Apostle, Alexandria, Ephesus, Corinth, apostolic mission, rivalry

Az Újszövetségben számtalan kiváló személyiséget találunk az apostoli egyházban, akik eredményesen végeztek az evangélium hirdetését mind a zsidók, mind a pogányok között. Ezek egyike volt Apollós (Ἀπολλῶς), a zsidó származású alexandriai misszionárius is, akinek története elárulja, hogy az apostoli misszió nemcsak csoportosan vagy bizonyos előre megtervezett és jóváhagyott missziói séma szerint történt, hanem hogy helyenként, itt-ott önállóan is realizálódott, esetleg a misszionáriusok bizonyos szolgálatban egyesülhettek, munkájukat koordinálhatták, esetleg keresztelték, sőt egymás között rivalizálhattak is. Mivel a missziói központok teológiai álláspontjai és ebből kifolyólag a misszionáriusok indítékai egyes részletkérdésekben eltérhettek egymástól, előfordulhatott, hogy a misszionáriusok a gyakorlatban nézeteltérésekkel is küszködtek, amelyeket mégiscsak békés úton kellett rendezniük. Mindezt jól jellemzi Apollós szolgálatának története is, amely jól tükrözi a missziói állapotokat az apostoli egyház ilyen irányú törekvéseiben.

1. Apollós származása

Bár Apollósról az Újszövetségben nem sok utalás található, mégis aránylag jól lehet jellemezni a személyét és szolgálatát, amelyet az apostoli misszióban végzett. Lukács tanúsága szerint (ApCsel 18,24–26) tudhatjuk, hogy Apollós zsidó származású volt, és Alexandriában született. Görög neve elárulja, hogy aránylag erősen hellenizált családból származott, sok más zsidó családhoz hasonlóan Alexandriából, ahol nagy zsidó kolónia létezett.¹ Feltételezzük, hogy a zsidó vallás hátterén kívül, amely erősen az Ószövetség tanulmányozására koncentrált, görög képzést is kellett abszolválnia, vagyis jól ismerhette a görög vallást,² és jártas lehetett az akkori általánosan használt nyelvek ismeretében is.³ Amennyire lehetséges más alexandriai szerzőktől bizonyos közelebbi információkat kideríteni Apollósról, teológiájáról, valószínűsíthetjük, hogy Apollós a szintén zsidó származású alexandriai Philón⁴ filozófus iskolájában tanulhatott.⁵ Tudvalevő, hogy Alexandriában kiváló filozófiai iskola működött, amely később teológiai-katechetikai iskolává alakult át, és sok jelentős keresztyén teológus is növendéke vagy tanára volt, mint például Órigenész. Talán Apollós is rétornak vagy filozófusnak készült. Lukács azt írja róla, hogy „ékesen szóló és az Írásokban jártas ember volt” (ApCsel 18,24). Mivel kiváló tudásra tett szert, az Ószövetség tanulmányozásából pontosan tudta megragadni a zsidó hit alapjait, amely abban az időben főleg a messiás várására és korszakára irányult. Valószínűleg még Alexandriában,⁶ vagy útjai során, amikor Jeruzsálembe zárandokolt, találkozhatott Jézus Krisztus evangéliumával, megkeresztelkedett és keresztyén hitre tért.⁷ Pontosán nem tudjuk, hogy ki volt az az ember, aki elvezette őt az Úr útjának ismeretére (ApCsel 18,24), ahogy akkor Jézus tanításáról, vagyis az evangéliumról gondolkodtak. A teológusok között erős a feltételezés, hogy Apollós Jézusról szerzett ismeretei az első ún. protoevangéliumból származhattak,⁸ amely 40/45 tájkéán már létezett, és amely alapul szolgálhatott számára Jézus

1 Apollós Alexandriája tipikus ókori „keverékváros” volt, ahol három erős kultúra és vallási tradíció keveréke vegyült: az egyiptomi bölcsesség, a görög filozófia és a zsidó vallásosság; HEILIGENTHAL–VON DOBBELER: *Menschen um Jesus*, 165.

2 Hasonlóképpen tudhatunk arról is, hogy Alexandriai Kelemen kiváló rétor és filozófus volt, aki a görög misztériumok titkaiba is beavattatta magát. Egyiptomban ez nemcsak lehetőség volt, hanem különös vallási méltóság is, ami az akkori társadalomban komoly jelentőséggel bírt.

3 Alexandriai zsidóként ismernie kellett néhány korabeli nyelvet (mint ahogy ezt Pál apostol esetében is látjuk) – és pedig nemcsak a tanulmányok miatt, hanem azért is, mivel az alexandriai társadalom eléggé kevert és valószínűleg is erősen szinkretista volt. Ez a közeg az ott élő emberektől már önmagában is többnyelvűséget követelt.

4 SCHILLE: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 374.

5 Vö. HEILIGENTHAL–VON DOBBELER: *Menschen um Jesus*, 166. BEATRICE: *Apollos of Alexandria and the Origins of Jewish-Christian Baptist Encratism*, 1236.

6 Nem lehet kizárni, hogy Apollós az evangélium üzenetével Alexandriában István követőinél találkozott, akik halála után visszatértek Alexandriába, és ott alkottak aránylag önálló protokeresztyén teológiát; HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte*, 485. Néhány teológus azon a nézeten van, bizonyos tradícióra támaszkodva, hogy az evangélium Márk evangélistának köszönhetően került Alexandriába, aki azelőtt ott működött és ott létesített keresztyén közösséget is. Történelmileg ezt azonban megbízhatóan alátámasztani nem lehet. Vö. BARNARD: *St. Mark and Alexandria*, 145–150.

7 SCHWEIZER: *Die Bekehrung des Apollos*, Apg 18,24–26, 247–254 = in SCHWEIZER: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 71–79.

8 Például az ún. Q vagy Proto-Márk forrásából.

személyiségének további megismeréséhez. Esetleg az evangéliumot olyan galileai tanítványok is hirdethették Apollónak, akik üldözés során kerültek Alexandriába, ahol bizonyos hagyomány szerint Márk evangélista is misszionáriusként működött.⁹ Mindenképpen az Apollóst misszionáló személynek valaki olyannak kellett lennie Jézus követőinek a köréből, aki őt meg is keresztelte, mint ahogy hasonló esetet ismerhetünk az etióp kincstáros megtéréséből, akinek megkeresztelésénél Fülöp tanítvány segédkezett (ApCsel 8,38). Apollós ismerete az apostoli teológiáról azonban nem volt teljes. Lehetséges, ahogy erre Ernst Haenchen is utal, hogy Apollós talán nem ismerte jól az entuziasztikusan orientált jeruzsálemi gyülekezet evangéliumát.¹⁰ Talán csak kezdetleges elbeszéléseket ismerhetett Jézus Krisztusról, amelyeket az ún. *galileai evangélium* tartalmazott,¹¹ amely először kezdetben Galileába, később pedig különös hatásnak köszönhetően Palesztina más részeire, sőt annak határán túl is eljutott, anélkül hogy ez a galileai és jeruzsálemi/júdeai irányzat koordinálódott volna.¹²

Ez a bizonyos galileai evangélium Jézus messiási voltára vonatkozott, az ő isteni származására, csodálatos működésére és az üdvre, amelyet a világnak szerzett. Nem kapcsolódott azonban a Jézus nevére való keresztséghez, hanem saját irányt alakított ki magának.¹³ Annak ellenére, hogy Apollós csak részint volt teológiaiilag „felszerelve”, aktívan bekapcsolódott az egyre jobban növekvő alexandriai keresztény közösségbe, amely Jézus felhívásának értelmében (Mt 28,18–20) kezdte szervezni a missziót, így Apollós, a kiváló ékesszóló és az írásokban jártas férfi ebben a misszióban lelkesen részt vállalt. Walter Schmithals szerint, ha Lukács az ApCselben leírja Apollós történetét, talán azért is teszi ezt, mert számára jó képviselője volt annak az üdvtörténeti¹⁴ kontinuitásnak Izrael és az egyház között, amelyet hangsúlyozni akart, és aminek Lukács különös figyelmet szentel.

9 BARNARD: St. Mark and Alexandria, 145–150.

10 Az ApCsel 2 szerint joggal lehet feltételezni, hogy a jeruzsálemi gyülekezet a pünkösdi lélekkiáradás után, teológiaiilag és gyakorlatilag is aránylag entuziasztikusan orientálódott, amit az is alátámaszt, hogy a jeruzsálemi gyülekezetben igen nagy szimpátia élt a látnokok és próféták iránt (ApCsel 11,27–29 és 21,10). Ehhez a pneumatikus irányzatú keresztséghez kellett volna tartoznia Pál apostolnak is, aki egy ideig Jeruzsálemben élt, és különös kapcsolata volt ezzel a gyülekezettel. Ő is vallja magáról, hogy „pneumatikus”, jobban, mint bárki más (1Kor 14,18). Ezzel szemben az evangéliumi tradíciónak és keresztyénségnek ún. galileai irányzata racionálisabban magyarázta Jézus működését, és érdekes elemeket is tartalmazott az ismert keresztény apologetikából és filozófiából.

11 HAENCHEN: Die Apostelgeschichte, 528.

12 Ez azt jelentené, hogy a keresztyénség már korai kezdeteiben az evangéliumnak több teológiai értelmezését és az egyházi körök/gyülekezetek szervezéséről alkotott elképzelését tartalmazta; LOHMEYER: Galiläa und Jerusalem, 75–78; SCHWEIZER: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, 71.

13 Nem könnyű ezzel a véleménnyel azonosulni, azonban a Jeruzsálemben és főleg Alexandriában létrejött keresztyénség kezdeteinek pontos ismerete hiányában olyan fejlődést kényszerülünk keresni és feltételezni, amely talán ilyen formában alakulhatott. Az érvekről és ellenérvekről vö. SCHWEIZER: Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, 71–72.

14 SCHMITHALS: Die Apostelgeschichte des Lukas, 171–172.

2. „Hazai” missziói központok

Úgy tűnik, hogy az apostoli misszió legkezdetibb fázisában olyan keresztyén központok is bekapcsolódtak a misszióba, ahol összpontosítottabban lehetett megfogalmazni az evangéliumot, esetleg ahol erősebb volt a keresztyén hagyomány, vagy amely hely jobban állt a teológiai történések centrumában.¹⁵

1. Itt elsősorban Jeruzsálemre kell gondolnunk, bár a keresztyén teológia szempontjából ez a közösség eléggé rizikós volt.

2. Az egyik igen fontos keresztyén központ Antiókhia volt, amely jelentős katechetikai iskolát adott az egyháznak.

3. Hasonlóképpen tudunk az alexandriai katechetikai iskoláról. Ott szintén jelentős filozófiai centrum jött létre, ahol a kultúra és az intellektuális ismeretek tanulmányai kerültek előtérbe, nyilván az ott jól működő nagy könyvtárnak¹⁶ köszönhetően is.

4. Valószínűnek tűnik, ahogy Frederick F. Bruce mondja, hogy Pál apostol missziója során a pogányok számára a koncentráltabb keresztyén misszió centrumává Efézus vált.¹⁷

Feltételezhetjük, hogy valamikor az első század folyamán minden ilyen keresztyén missziói központ (mint pl. Jeruzsálem, Alexandria, Antiókhia stb.) – saját keresztyén üzenete és teológiája formálása után – felvállalta a misszió szolgálatát, amelyről Jézus is beszélt (Mk 16,15–18, ill. Mt 28,18–20),¹⁸ és környezetükbe misszionáriusokat küldtek ki, vagy esetleg távolabbi helyekre is indították őket. El kell fogadnunk azt a tényt is, hogy ez a missziói kezdeményezés anélkül is kezdett működni, hogy ezek a központok kölcsönösen tudtak volna egymásról, és hogy missziói tevékenységüket egyeztették volna egymással. Így történhetett, hogy néhány misszionárius – akik különböző missziói központokhoz és teológiai iskolákhoz tartoztak – keresztezte egymás útját, vagy akár átértelmezte egymás misszióját, amelyet más misszionárius indított el. Az ilyen esetekben az eredeti misszionárius természetesen tiltakozhatott az ilyen gyakorlat ellen, és joggal tartathatott attól, hogy eredeti munkájának gyümölcsét valaki más aratja le, vagy, hogy az általa „megterített” gyülekezet más keresztyén centrumhoz fog tartozni vagy más teológiát fog vallani, például olyat, amely krisztológiailag még nem egészen érett, ahogy erre a veszélyre maga Pál apostol is utal, amikor mondja: *„az Isten-től nekem adott kegyelem szerint, mint bölcs építőmester alapot vetettem, de más épít rá tovább. Vigyázzon azonban mindenki, hogyan épít rá.”* Olykor nem maradt más, mint hogy az ilyen misszionárius sajnálhassa, hogy követői elhagyták őt, és más teológiai iskolához csatlakoztak, még olyan áron is, hogy eddigi hitüket va-

¹⁵ Vö. pl. PERES: Zvestovanie evanjelia v rímskej ríši, 7–22.

¹⁶ Egyes adataink szerint az alexandriai könyvtárnak mintegy 900 000 könyve (ill. kötete, tekercse) lehetett. Ezért figyelemre méltó Roman Heiligenthal megjegyzése, hogy amilyen fontos volt Athén a klasszikus görög ókor számára, olyan fontos volt Alexandria a hellenizmus számára: így tudott szellemi és kulturális központjává válni a keleti Mediterráneum számára (HEILIGENTHAL–VON DOBBELER: Menschen um Jesus, 166).

¹⁷ BRUCE: The Book of the Acts, 365.

¹⁸ GÁBRIS: Ježíš a misia (Jézus és a misszió), 129–168.

lamilyen módon átértelmezték, ahogy erről az apokaliptikus látnok is ír (Jel 2,4), amikor sajnálja, hogy követői Efézusban „*az első szeretetet elhagyták*”, azaz (megítélése szerint) kétes apostolhoz és teológiai iskolájához csatlakoztak (Jel 2,2). Jobb esetben, ha volt készség együttműködésre, a misszionáriusok megegyezhettek és egyetértettek abban, hogy az Úr egyik szolgája elkezdte, a másik pedig folytatta a missziói szolgálatot, ahogy erről tudomást szerezhetünk Pál apostol szavaiból, aki éppen az ilyen esetről írja: „*én ültettem, Apollós öntözte, de a növekedést az Isten adta*” (1Kor 3,6).

3. Apollós működése a keresztyén misszióban

Sajnálatosan bele kell törődnünk abba, hogy Alexandria és Apollós missziói tevékenységének kezdete minden részletében nem egészen világos. Azonban tudni lehet, hogy ebbe a szolgálatba aránylag önálló misszionáriusként lépett be,¹⁹ viszont alexandriai munkatársak nélkül. Először Palesztinába indul el, azután Szíriába, majd folytatja útját Kis-Ázsiába (Efézus), Európába (Korinthus), sőt valószínűleg Krétára is eljutott. Ebből látszik, hogy olyan tér(ség)ben működött, ahol Pál apostol is mozgott, és ahol szükségszerűen sok más apostollal és evangelizátorral találkozhatott. Tudjuk, hogy helyenként keresztezte útjukat, és hogy néha ez a tény feszültséget váltott ki az apostolok között.

Érdekes, hogy Lukács általában úgy nyilatkozik Apollósról, mint aki lelkesen buzgólkodik az Úrért, és aki felettebb ügyesen magyarázza az Ószövetségből²⁰ az olyan textusokat, amelyekkel igazolni lehetett Jézus messianizmusát (ApCsel 18,25).²¹ Ez azt jelentené, hogy jó elképzelése volt Jézus Krisztusról, főleg az ószövetségi próféciaik alapján. Lukács megjegyzi, hogy Apollós „*hevesen cáfolta a zsidókat, és nyilvánosság előtt bizonyította az Írások alapján, hogy Jézus a Krisztus/Messias*” (ApCsel 18,28). Joggal lehet tehát feltételezni, hogy Apollós igazán buzgó és rendkívül képzett egyiptomi zsidókeresztyén lehetett. Amikor már kipróbáltta vált Alexandriában, az ottani keresztyén közösség további megtervezett missziói „körútra” küldhette őt ki.

Apollós missziói tevékenysége – főleg kezdetben – valószínűleg abból állt, hogy hasonló módon cselekedett, ahogy Pál apostol, vagy amit más apostoli misszionáriusoknál is láthatott: látogatta a zsinagógákat, és ott magyarázta az ószövetségi textusokat, amelyeket a Messiás-Jézusra vonatkoztatott.²² Így nyílt alkalma találkozni elsősorban olyan zsidókkal vagy prozelitákkal, istenfélő pogányokkal, akik zsidóságra konvertáltak, és a zsinagógákban találkoztak. Apollós teológiája, mond-

¹⁹ HAENCHEN: Die Apostelgeschichte, 486.

²⁰ Mivel Apollós az alexandriai diaszpórában nevelkedett és tanult, bizonyára nem a héber, hanem a görög nyelvű Ószövetséget (LXX) használta, amelynek magyarázatánál valószínűleg az erre a területre jellemző allegorikus magyarázati módszert alkalmazta.

²¹ Vö. Lk 24,27. WOOD: Apollos, 43.

²² Ez a missziói módszer tipikus volt a keresztyén misszió kezdetei számára, amely igazolni akarta Jézus messianizmusát az Ószövetségből vett arra vonatkozó szövegek alapján (vö. pl. ApCsel 2,36; 5,42; 9,22; 17,3). Vö. HEILIGENTHAL-VON DOBBELER: Menschen um Jesus, 168.

hatni, krisztológiailag helyes alapokon állt, főleg ami Jézus eljövételét, működését, az Isten országának közelségét illeti.²³ Azonban Lukács evangélista híradásából kiderül, hogy Apollós még nem tudott a Szentlélekről, így tehát a keresztyén teológiát csak Jézus Krisztusról mint Messiásról szóló üzenetre építette. Ez volt teológiájának hiánya. Így történhetett, hogy kis-ázsiai vándorlása során eljutott Efézusba is, ahol további keresztyén teológusokkal és misszionáriusokkal találkozott, többek között Priscillával és Akvillával, akik felkarolták, otthonukba befogadták,²⁴ és teológiailag továbbképezték, hogy tökéletesebben ismerje meg a keresztyén teológiának akkor már ismert részleteit. Lukács közli, hogy „Isten útjára” (ὁδὸς τοῦ θεοῦ) tanították őt,²⁵ ami különös tanítást jelentett Jézus Krisztusról és arról az életfolytatásról, amely Jézus követelményeinek a velejárója.²⁶ Ebben pedig fontos szerepe volt a Szentlélekről szóló tanításnak. Ilyen szempontból mégis később az hírlík róla, hogy a keresztyén pneumatológiával szemben tartózkodó maradt. Amikor több ismeretet szerzett a keresztyén teológiáról, missziói tevékenységébe belefoglalta a keresztséget is, azonban csak János keresztségét alkalmazta, ami tulajdonképpen a megtérésre hívó és a megtérés készségét deklaráló keresztség volt. Ezt erősíti Pál apostol szavai is, aki Keresztelő Jánosra utalva Apollós missziói és liturgiai tevékenységét így jellemezte: „János, amikor keresztelt, megtérést követelt, de azt mondta a népnek, hogy abban higgyenek, aki utána jön, azaz Jézusban” (ApCsel 19,4). Úgy látszik, ez a jánosi tradíció nagyon fontos volt Apollós számára, mert ebből a „liturgiából” meríthette azokat a hitvalló szavakat, amelyek János hagyományából származhattak. Ez azonban olyan összefüggést is sejtethet velünk, hogy Pál apostolnak ezen szavai mögött az is rejlik, hogy a jeruzsálemi vagy antiókhiai központ emberei úgy nézhetek Apollósra, mint a Messiás második eljövételének apokaliptikus hirdetőjére.²⁷ Ehhez bizonyára hozzá tartozott az utolsó ítélet látomása, illetve ecsetelése is, ami ugyan összhangban van János apokaliptikus teológiájával, viszont adatok hiányában vajmi keveset tudhatunk erről a gyakorlatról Apollósnál. Lehet azonban, éppen a keresztség volt az a kapcsolódási pont, amely ezt az apokaliptikus síkot jelentette a számára, ezért teológiájában a keresztség nem pneumatikus esemény volt, hanem az utolsó apokaliptikus ítélet előli menekülés útját jelképezte, ahogyan ezt hirdette és követelte Keresztelő János is.²⁸ Talán erre hajlott Apollós is, aki ezeket a gondolatokat még Alexandriából hozhatta magával,

23 Vö. SCHMITHALS: Die Apostelgeschichte des Lukas, 172.

24 Ahogy más esetben szokásban volt a vándormissionáriust befogadni, itt is feltételezhetjük, hogy Priscilla és Akvilla az úton levő Apollóست házukba fogadta (ApCsel 18,26). Ugyanis a görög προσλαμβάνω-nak ilyen konnotációja is van. Vö. OSUSKÝ: Galéria postáv Novej zmluvy (Az újszövetségi személyek galériája), 736.

25 Az „Út” (ὁδός) megjelölés a legkorábbi jézusi életformára vonatkozhatott, aminek lényege Jézus tanítása volt. Ez még a „keresztyén” megjelölés előtt létezhetett, tehát a legkorábbi keresztyén öndefiníciónak számíthat. Vö. ApCsel 9,2; 19,9,23; 22,4; 24,14,22.

26 Úgy tűnik, hogy Apollós még olyan tradíció szerint hirdette Krisztust, amely – Keresztelő János igehirdetése értelmében – főleg Jézus életére és tanítására összpontosított, de még nem a szenvedésére és feltámadására. Vö. SCHMITHALS: Die Apostelgeschichte des Lukas, 172.

27 Sajnos az ApCsel-ben kevés erre vonatkozó adatot találunk, ezért meg kell elégednünk azzal a feltevessel, hogy mivel Apollós János bűnbánatra hívó keresztségét hirdette, amely szorosan összefüggött János apokaliptikus ítéletlátomásával, ezért üzenetében Apollósnak is valahol erre a teológiai tényre kellett apellálnia.

28 Vö. pl. Mt 3,7–12.

ahol bizonyos körökben erősen popularizálták Sibylla jóslatait.²⁹ Éppen Efézusban történt, hogy ahogy Apollós belépett más misszionáriusok munkájába, hasonlóképpen távozása után mások léptek be az ő missziójába. Így történhetett, hogy például amikor elment Efézből, harmadik missziói útja során Pál apostol éppen ott fejezte be és „igazította ki” Apollós misszióját: az Apollós által megkeresztelt közösségnek egy csoportját Pál apostol még egyszer megkeresztelte,³⁰ és pedig az Úr Jézus nevére, aminek velejárója volt a megkereszteltnek lelki elragadtatása és mély entuziasztikus élménye, „különböző nyelveken kezdtek beszélni és prófétálni” (ApCsel 19,5–6).³¹

Apollós efézusi működése és „továbbképzése” Priscilla és Akvilla által, még ha nem is volt teljes, mégis igen jó visszhangra talált néhány keresztyén közösségben. Ezt tapasztalva Apollós felbátorodott arra, hogy megtervezze további útját a görögországi Akhájába. Vitt magával levelet is, amelyet az efézusi testvérek (keresztyének) írtak, hogy az Akhájában élő vagy működő tanítványok bizalommal fogadják őt. Ez már nem volt egészen új munkamező, egy ideje folyt ott keresztyén misszió, amelyet valószínűleg az Antiókhából kiküldött tanítványok végeztek. Apollós tehát ehhez a misszióhoz csatlakozhatott, tanúi vagyunk itt annak, hogy helyenként egyesültek az egyes keresztyén missziói irány(zat)ok, vagy hogyan tudtak együttműködni megegyezés alapján. Kiderült, hogy Apollós munkatárs és jó segítség, főleg az antiókhiai tanítványok számára, akik ugyan mélyen hívő keresztyének voltak, de retorikában vagy apológiában valószínűleg különösebb képzettségük nem volt. Így tehát Apollós tökéletesen kifejthette retorikai és „midrási” képességeit, mert Lukács szerint „hevesen cáfolta a zsidókat, és nyilvánosság előtt bizonyította az Írások alapján, hogy Jézus a Krisztus/Messias” (ApCsel 18,28). Ahogyan kiderült, ez igen nagy segítséget jelentett a misszió eme részének, mert Apollós a tanítványok, valamint azok számára, akik munkásságuk során megtértek, jó támasza lehetett a disputákban és a hitben való erősítésben.

Folytatva görögországi missziói útját, eljutott Korinthusba is, tevékenysége ebben a nagyvárosban nem kis akadályokba ütközött. A keresztyén tanok itt már korábban elég gyorsan elterjedtek. Jártak ott jeruzsálemi és antiókhiai misszionáriusok, a probléma abból adódott, hogy a korinthusiak eléggé civakodó emberek voltak, valószínűleg nemcsak a lobbánékony görög mentalitásnak köszönhetően, hanem azért is, mert nagy társadalmi-szociális különbségek voltak köztük, amelyek az ottani keresztyének találkozásánál is zavart jelentettek, ahogy ez kiderült az úrvacsorai összejöveteleknél is (IKor 11,18.27–34). A misszionáriusok munkássága sajnálatos módon olyan irányba csúszott el, hogy bizonyos körök alakultak ki személyük körül, akik velük jobban szimpatizáltak, így Apollós mellett is létrejött kedvelőinek csoportja, amelynek tagjai Apollós missziói tevékenységével és re-

29 Vö. RÜNIA: Philo in Early Christian Literature, 120–121.

30 Itt egy rendkívüli esetről lehet szó, amikor az apostoli egyházban a keresztség valamilyen módon újonnan megismétlődött. BRUCE ezt a keresztséget rebaptismnak nevezi: Book of the Acts, 364.

31 Sajnos nem tudjuk pontosan, hogyan nézhetett ki ez a keresztség. Csak feltételezni lehet, hogy már nem vízzel történt, hanem csak kézrátétellel, aminek erős lelki elragadtatás volt a következménye, és karizmatikus megnyilvánulások (ApCsel 19,6). Így lehetne helyesen értelmezni Pál apostol vallomását is, hogy valójában senkit nem keresztelt meg, csak néhányat (IKor 1,14–17).

torikai stílusával rokonszenveztek, illetve evangelizáló interpretációjától el voltak ragadtatva. Ez azonban ahhoz vezetett, hogy Korinthusban a keresztyének között civakodások, majd szakadások is történtek (1Kor 1,10), mivel más csoportok is keletkeztek, amelyek tagjai hol Kéfáshoz (Péterhez), hol Krisztushoz (pneumatikus entuziazmushoz) húztak (1Kor 1,12). Pál apostol kénytelen volt ezt a jelenséget a korinthusiaknál kifogásolni és szomorúsággal magyarázni, mennyire sajnálja, hogy Krisztus népének az egysége töredezik. Fanyar hangsúllyal kérdezi: „részekre van-e osztva Krisztus?” (1Kor 1,13). Később, amikor ez a versengés nagyobb méreteket öltött, Pál apostol kénytelen volt kritikával illetni Apollóst is, amikor korholta a korinthusiakat (1Kor 3,3–9.22): *„mindezeket testvéreim értetek alkalmaztam magamra és Apollósra... hogy senki se fuvalkodjék fel az egyik tanítóval dicsekedve a másik ellen”* (1Kor 4,6; 3,21–23).

Úgy tűnik, hogy az után, hogy ez a kellemetlen szituáció keletkezett, mintha Apollós maga is elkedvetlenedett volna és kerülte Pál apostolt, mert Korinthusba is akkor megy, amikor nincs ott az apostol, mert éppen Efézusba utazik (ApCsel 19,1). Nem tudjuk, hogyan békült ki Pál és Apollós, de úgy tűnik, hogy Pál valószínűleg engedett haragjából, megnyugodott, és ezzel a ténnyel belsőleg kiegyenlítődtött, mert talán belátta, hogy Apollós nem konkurense, hanem munkatársa,³² később maga úgy nyilatkozik, hogy az Úr szőlőjében dolgozó szolgálkat mégiscsak testvéreinek tekinti, és hogy Krisztusban együtt *„Isten munkatársai”* (1Kor 3,9). Sőt annak is eljött az ideje, hogy Pál és Apollós együtt is működött közös szolgálatban: ez valószínűleg Efézusban történt, amikor elrendezhették az egymás közti gyülekezeti vagy teológiai problémákat, amelyeket az említett korinthusi civakodás váltott ki. Pál újra bizalommal volt Apollós iránt, ezért úgy döntött, hogy Apollóst küldi el Korinthusba, ahogy erről így vall: *„ami pedig Apollós testvért illeti, nagyon kértem, hogy menjen el hozzátok a testvérekkel együtt, de semmiképpen sem akarta, hogy most elmenjen. De el fog menni, mihelyst alkalma lesz rá.”* (1Kor 16,12)

Ezek után a történések után, Pál missziói tevékenységének végén, még egyszer előfordul Apollós neve a Tituszhoz írt levélben (Tit 3,13), amikor Apollóst olyan munkatárs szerepében találjuk, akinek tovább kell mennie, mert Krétán Zénász törvénytudóval együtt működött, de csak Titusz kisegítőjeként. Itt Apollósnak hirtelen nyoma veszett. Az egyházi tradíció azonban mégis meg akart valamit tudni Apollós titokzatos eltűnéséről, így olyan hagyomány keletkezett, amelyben Apollós Pál apostol halála után püspök lett Szmirnában, illetve Cézáreában.³³ Luther volt az, aki felvetette, és utána más újszövetségesek is, hogy a Zsidókhoz írt levél, amely sok allegorikus magyarázatot tartalmaz, Apollós tollából származhatott,³⁴ azonban szembeötlő az is, hogy a levél stílusa igen messze áll az alexandriai philonizmustól,³⁵ ezért az Apollós szerzőségéről való állítást nem lehet autentikusan deklarálni.

32 SCHMITHALS: Die Apostelgeschichte des Lukas, 171.

33 Apollós püspökségéről még az hírlík – Hieronymus Titusz-kommentára alapján, ahonnan ez a tradíció származik –, hogy Apollós a krétai működése után visszatért Korinthusba, rendbe tette az ottani békétlen állapotokat, és végül ennek a gyülekezetnek püspöke lett. Ennek a hagyománynak azonban nincs történeti értéke, mint ahogy annak sem, hogy Apollós lett volna az, aki a Bölcsesség könyvét alkotta meg.

34 Vö. RUNIA: Philo in Early Christian Literature, 74.

35 OSUSKÝ: Galéria postáv Novej zmluvy, 737.

4. Állapotok és gondok az apostoli misszióban

Naivitás lenne azt gondolni, hogy az apostoli egyház missziói gyakorlatában minden simán és problémák nélkül történt. Lukács evangélista sem akarja ezeket az állapotokat túlságosan idealizálni, de bizonyágtételével sejteti, hogy az apostoli misszionáriusok között néha komoly nézeteltérések is támadtak. Kérdezzük, hogy mi lehetett a feszültség oka az apostoli misszió gyakorlatában. Egyszerre több dologra is gyanakodhatunk:

1. El kell fogadnunk, hogy a keresztyén gyülekezetek alapítói és misszionáriusai között bizonyos rivalizálás uralkodott. Minden misszionárius, aki feladatot vállalt az idegen, olykor igen ellenséges környezetben, kemény személyiség volt, aki bizonyos tulajdonságokkal rendelkezett. Néha éppen a misszionáriusoknak ez a természeti oldala válthatott ki a munkatársak között szemléleti különbségeket, de különböző ambíciókat is, aminek következtében a misszióban összeférhetlenség is felütötte a fejét. Ez nem azt jelenti, hogy nem kerestek volna kiegyezést, és nem törekedtek volna közös szolgálatra, de bizonyos helyzetekben ezek a természeti tulajdonságok olyan erősen kerültek előtérbe, hogy igen megnehezíthették a missziói szolgálatot.

2. Az apostolok és a tevékenységük közötti rivalizálás további oka abban rejlett, hogy nem minden apostol, tanító vagy misszionárius tartozott egyazon teológiai iskolához, pl. az antiókhiaihoz, ezért előfordulhatott, hogy az ilyen misszionáriusok szolgálatában olyan teológiai hangsúlyok érvényesültek, amelyek itt-ott igen különböztek egymástól. Nem arról van szó, hogy itt kimondottan tévelygésről vagy téves teológiai hangsúlyokról folyt a vita, hanem olyan teológiai gondolkodás állhatott a háttérben, amely jellegzetes volt az egyik, ill. a másik teológiai iskola számára. Így tudhatjuk, hogy az alexandriai és az antiókhiai katechetikai iskolák között léteztek bizonyos különbségek, amelyek például a keresztyén kérügma értelmezésére és magyarázatára vonatkoztak. Ugyanis miközben az alexandriai iskola allegorikus magyarázatot érvényesített, az antiókhiai iskola a Szentírást tipologikusan magyarázta. Ha Apollós Alexandriából származott, bizonyára az allegorikus bibliamagyarázat neveltje volt, ez pedig ellenkezett az antiókhiai magyarázattal, amilyenek követője volt maga Pál apostol is. Így tehát a misszionáriusok egyetértésében vagy különbözőségében tükröződhetett teológiai felfogásuk is, amely jellemző volt származási, illetve tartozási helyükre. Ezért nem csoda, ha dialógusukban hirtelen feszültség támadt a keleti és nyugati teológiai gondolkodás miatt. Ilyen esetben az ilyen „eltérések” vagy akár „összeférhetlenségek” nem írhatók a misszionáriusok kontójára, hanem az egész apostoli kérügma és teológiai interpretáció rovására.

3. Kiderülhet, hogy az apostoli egyházban eluralkodó feszültségeket azok a teológiai hangsúlyok is eredeztethették, amelyek szorosan összefüggtek a hagyományokkal. Ezek a hangsúlyok Jézus személyének és az egyház szervezésének és működtetésének az értelmezéséből származhattak. Amint tudjuk, a korai jeruzsálemi gyülekezet kezdetben meg akarta őrizni az egyházban domináns helyzetét.³⁶ Olyan teológiát diktált, amely erősen judaista és nomisztikus volt, amelyben fontos

³⁶ Vö. ZIMMERMANN: Die urchristlichen Lehrer, 113.

szerepet játszott a mózesi törvény tradíciója, az ószövetségi rituális előírások és a pogányoktól való ódzkodás (xenofóbia). Az egyházat pedig Jeruzsálemben úgy értelmezték, mint a zsidó nép részét. Ebben az értelemben születik a jeruzsálemi zsinat verdiktje is, amely zsidó bázison akarja tartani az új hellenista gyülekezeteket és csak nehezen nyílik meg az új missziói realitásnak, amelyben Pál apostolnak és munkatársainak, köztük Apollósnak is mint erősen hellenizált zsidónak volt domináns szerepe. És így például, miközben mindkét irányzat erősen küzd a kereszténységen belüli judaizmus maradványaival, egyidejűleg egymással is küzdenek, a különböző személyi vagy más teológiai hangsúlyok miatt, amelyeket eredeti missziói központjukból vagy teológiai iskoláikból hoztak magukkal, ahogy már erre utaltunk. Mindez igen komplikálhatta az apostoli misszionáriusok missziói eredményét, és csak rajtuk múltott, hogyan sikerül kölcsönösen elfogadni egymást, kiegyenlítődni a misszió változataival és összhangba kerülni egymással az egyház áldására.

Befejezés

Az Apollósról kifejtett elemzésünk végén konstatálni lehet néhány fontos dolgot, amely közvetlenül érinti Apollóst, de mindazokat az állapotokat is, amelyek az apostoli egyház idejében a missziói szolgálatban uralkodtak.

A missziói munka programja és koncepciója irányítható volt bizonyos tendenciákkal (például prioritást élvezett az evangélium hirdetése a birodalom központi városaiban), de a valóságban az apostoli egyházban a misszió többé-kevésbé ad hoc történt, olyan feltételek mellett, amelyek egy bizonyos városban éppen adódtak, ezért ebben a „programban” olyan variációkat is felfedezünk, amelyek a kiválasztott lokalitások feltételeiből adódtak.³⁷ Így a misszió mindig rugalmas maradt, és aktuális formában kerülhetett tolmácsolásra.

Az apostoli misszióban való evangéliumközlést és interpretációt olyan missziói központ is befolyásolhatta, amely a misszionáriusokat egy-egy területre toborozta és kiküldte. Ezért bizonyos különbségek felismerhetőek például olyan misszionáriusoknál, akik Jeruzsálemből, Antiókiából vagy éppen Alexandriából indultak missziói (kör)útjukra.

A missziói üzenetben a teológiai szemléletek több fokozatát ismerhetjük fel. Alapkövetelményként fontos volt a hit és a felismerés, hogy Jézus Krisztus az Ószövetségben megprófétált, majd eljött Messiás, ő bocsátja meg a bűnöket, és kegyelemből üdvösséget ad. Ehhez a kéréshez azonban más tradicionális elemek is csatlakoztak, amilyenek például a zsidó keresztyéneknek lettek a zsidó szokások a hit általi üdvösségben, viszont a páli hellenisztikus gyülekezetek entuziasztikusan és pneumatikusan³⁸ hangolódtak, ahol az erős krisztológiai vallomás kerül előtérbe az Úr szenvedéséről és feltámasztásáról, illetve a hit, megtérés és megbocsátás

³⁷ Vö. PERES: Az apostoli misszió variációi, 52–58.

³⁸ Az apostoli misszióknak ezt a momentumát főleg Lukács hangsúlyozza céltudatosan, akit „a Szentlélek teológusának” tekinthetünk, ahogy ezt SCHMITHALS is vallja: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 172.

bázisára helyezkedtek (különös tekintettel az apokaliptikus történesekre) az alexandriai misszió gyülekezetei, amely misszióban éppen Apollós is tevékenykedett.

Ahogy látszik, az apostoli misszionáriusra vonatkozó követelmények nem tartalmazták okvetlenül az apostoli teológia minden oldalának az ismeretét, az evangélistának vagy misszionáriusnak nem kellett feltétlenül ismernie az egész keresztény teológiát vagy apologetikát; tevékenysége ideje alatt is tovább tanulhatott, és tökéletesíthette vagy precizíálhatta üzenetét.

A missziói munkában jól érvényesülhettek a misszionáriusok eredeti személyi tulajdonságai, amelyekkel ezek a személyek rendelkeztek, így például jól lehetett kihasználni Apollós retorikai és apológiai potenciálját, mint ahogy jól szolgálhattott a misszióban Pál nyelvismereti vagy személyi felkészültsége, például abban is, hogy nem nősült meg, hanem egész életét a vándormisszióknak és gyülekezet-szervezői munkának szentelte az újonnan alakuló egyházban. Sajnos, az apostoli egyház missziói tevékenységében fölismerhetők a rivalizálások és konfliktusok is.³⁹ Ahogy már erre utaltunk, ezek a „betegségek” az egyes misszionáriusok személyi vagy ambiciózus törekvéseiből származhattak, de adva voltak iskolájuknak vagy háttérüknek köszönhetően is, ahonnan származtak, és amely teológiájukat formátumozta. Emellett abból is származhattak bizonyos feszültségek, hogy – főleg ha több misszionárius működött egy helyen – a misszionáriusok körül szimpatizánsaik között akarattal ellenére csoportok vagy körök keletkeztek, akik tördelték a gyülekezetek egységét, valamint ezzel saját maguk rendkívüliségét is ki akarták domborítani, kedvenc misszionáriusuk hírnevének köszönhetően is.

Annak ellenére, hogy az apostolok missziói szolgálatában nézeteltérések is felmerültek, szép dolog látni, hogy keresték a megbékélés útját. Bizonyára tudatosították, hogy a feszültségek és szakadások leginkább a missziói munkának és létesülő gyülekezeteknek ártanak, ezért érthető a törekvésük, hogy az ilyen „populáris” apostolok (mint pl. Apollós és Pál) igyekeztek az evangélium értelmezésénél és a missziói munkában megtalálni a békesség útját, megbocsátani egymásnak, elfogadni egymást a meglévő adottságokkal, hogy együtt szolgálhassanak az evangélium terjesztésének érdekében.

Ahogy látható, az apostoli egyház missziói szolgálata nem volt egyszerű, és sok olyan komponense volt, amelyet harmonizálni vagy tolerálni kellett, annak érdekében, hogy szolgálatuk gyümölcse érjen, és az egyház előmenetele ne legyen fékezve.⁴⁰ Az apostolok és misszionáriusok nyitottságának, engedelmességének köszönhetően az Úr Jézus Krisztusban kínált üdvösség ismerete, a különböző emberi tényezők ellenére sikeresen terjedhetett át a különböző területeken és időközön, egészen napjainkig. És ebben a folyamatban igen fontos szerepet vállalt és töltött be Apollós, az alexandriai misszionárius is.

39 Vö. PAINTER: James and Peter: Models of Leadership and Mission, 178–180.

40 Vö. GABRIŠ: Misia v Novej zmluve (Misszió az Újszövetségben), 154–168.

Felhasznált irodalom

- BARNARD, L. W.: St. Mark and Alexandria, in *Harvard Theological Review* 57 (1964), 145–150.
- BEATRICE, P. F.: Apollos of Alexandria and the Origins of Jewish-Christian Baptist Encratism, in *ANRW* II 26.2, 1995, 1232–1275.
- BRUCE, F. F.: *The Book of the Acts*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1989.
- GÁBRIŠ, K.: Ježíš a misia (Jézus és a misszió), in *Theologia evangelica* 4 (1951), 129–168.
- GÁBRIŠ, K.: Misia v Novej zmluve (Misszió az Újszövetségben), in *Theologia evangelica* 3 (1950), 154–168.
- HAENCHEN, E.: *Die Apostelgeschichte*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- HEILIGENTHAL, R.–DOBBELER, A. von: *Menschen um Jesus. Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001 (165–179).
- LOHMEYER, E.: *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, 75–78.
- OSUSKÝ, S. Š.: *Galéria postáv Novej zmluvy* (Az újszövetségi személyek galériája), Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 2010.
- PAINTER, J.: James and Peter: Models of Leadership and Mission, in Chilton, B.–Evans, C. (eds.): *The Missions of James, Peter and Paul. Tensions in Early Christianity*, SNT 115, Leiden–Boston, Brill, 2005, 143–209.
- PERES I.: Az apostoli misszió variációi, in *Studia Caroliensia* 2 (2001/1), 52–58.
- PERES I.: Zvestovanie evanjelia v rímskej ríši (Az evangélium hirdetése a római birodalomban), in *Testimonium fidei* 3 (2015/2), 7–22.
- RUNIA, D. T.: *Philo in Early Christian Literature*, CRINT III/1, Assen, Van Gorcum, 1993.
- SCHILLE, G.: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, THK 5, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1983.
- SCHMITHALS, W.: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ZBK NT 3.2, Zürich, Theologischer Verlag, 1982.
- SCHWEIZER, E.: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich–Stuttgart, Zwingli Verlag, 1970.
- SCHWEIZER, E.: Die Bekehrung des Apollos, Apg 18,24–26, in *Evangelische Theologie* 15 (1955), 247–254 = in Eduard SCHWEIZER, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zürich–Stuttgart, Zwingli Verlag, 1970, 71–79.
- WOOD, H. G.: Apollos, in James Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible*, 1924, 43–44.
- ZIMMERMANN, A. F.: *Die urchristlichen Lehrer. Studien zum Tradentenkreis der davidskaloj im frühen Urchristentum*, WUNT II/12, Tübingen, Mohr Siebeck, 1984.

KÓKAI NAGY VIKTOR

Szakadások vagy viták? Mi a megoldás?

Az 1Kor 1,10–31 értelmezése

ZUSAMMENFASSUNG

Um den ersten Brief an die Korinther und besonders dessen ersten 4 Kapitel zu verstehen ist es außerordentlich wichtig, die Verse 1,10–31 richtig zu interpretieren. Es dürfte kein Zufall sein, dass, obwohl die Korinther einen Brief an Paulus geschrieben hatten (7,1), der Apostel die Nachrichten über die Spaltungen in der Gemeinde nicht aus diesem Brief bekam, sondern von den Leuten von Chloe. Im Hintergrund dürfen wir ahnen, dass die Gemeindemitglieder diese Streitigkeiten gar nicht gemerkt oder mindestens nicht ernst genommen haben. Die Spaltungen in einer Gemeinde sind nämlich ganz oft unbemerkbar, und die können doch auf Schritt und Tritt zum Bruch führen. Deswegen ist es so wichtig die Meinungsunterschiede rechtzeitig zu bemerken. Der Apostel sieht es ganz genau, dass im Hintergrund der Reibungen die menschliche Weisheit steht und diese Weisheit in der Frage des Glaubens sicherlich zum Irrweg führt, deswegen ergänzt oder korrigiert Gott nicht die menschliche Weisheit, „vielmehr gab er sich zu erkennen und wirkte das Heil, indem er die Menschen durch das Kreuz Christi dort aufsuchte, wo sie sich tatsächlich befanden: in ihrer Gottesferne“. Wir sollen uns heute auch bewusst werden, dass in einer Welt, wo man die menschliche Vernunft vergöttert, die göttliche Weisheit ganz anders ist. Die Enttäuschung im menschlichen Denken ist aber sehr verständlich, weil man nur darüber Theorien machen kann, was man mehrmals erfahren hat – und das Kreuz Christi gehört nicht dazu. Im Kreuz kann deswegen nur der Glaube die Weisheit Gottes erkennen. Aber wenn wir trotzdem mit Vernunft mit Logik weiterkommen möchten, so bringt Paulus ein ganz anderes Argument: das junge Christentum (wie auch die heutige Kirche), wäre zum Untergang verurteilt, wenn es um seine Fähigkeiten, Macht und Entscheidungen ginge. Man soll gerade darin die rettende Gnade Gottes erkennen, dass die Kirche trotz der menschlichen Anstrengungen auch noch heute existiert. Wenn die Argumente des Apostels über die menschliche Weisheit ihr Ziel nicht erreichten, so soll die bloße Existenz der Kirche beweisen: Gott ist totaliter aliter.

A Pál leveleiben a gyülekezetek aktuális problémáira reagál. Ennek köszönhetően hozzátételre megfigyelhető, milyen kérdések foglalkoztatták az adott közösséget, milyen veszélyek leselkedtek a fiatal keresztyén gyülekezetekre. Nincs ez másképpen az 1. Korinthusi levél esetében sem. Írásomban a levélnek első, ebből adódóan kiemelkedően fontos kérdésével foglalkozom, a gyülekezetre teherként nehezedő, az építő vitán túlmutató, a szakadás lehetőségét magában hordozó pártoskodás veszélyével. A probléma – még ha más formában is – a mai gyülekezetek esetében sem veszített aktualitásából. Gyakorta találkozhatunk azzal, hogy a nézeteltérések vitákhoz vezetnek, legyen az a helyi gyülekezeten belül vagy az országos egyházhoz köthetően. A kísértés pedig, noha talán manapság más álarcot vesz, de karakterisztikájában mégis ugyanaz: emberi bölcsességgel kívánunk feloldani olyan problémákat, amelyek jellegükből adódóan csak a keresztségében találunk megoldást.

¹ WOLFF: Korinther, 38.

1. A gyülekezeten belüli feszültség bemutatása (1,10–17)

A levél tulajdonképpeni tartalmi részét a παρακαλέω ige vezeti be, ami azért tűnhet furcsának a Pál leveleit olvasó embernek, mert ez az ige általában a levelek második, intő/lelki gondozói részét szokta bevezetni (pl. Róm 12,1);² ill. alapvetően azt várnánk, hogy ezután rögtön a negatív kijelentés következik: „Kérlek/intelek benneteket, hogy ne...!” Ezért még meglepőbb, hogy miközben még semmit nem tudhatunk a gyülekezetben jelentkező konfliktusról, egy pozitív kijelentés következik: „egyféleképpen, egyetértésben szóljatok”; és majd csak eztán következik a valódi probléma említése: „ne legyenek közöttetek szakadások”.³ A kérést még nyomatékosabbá teszi, hogy mindez a gyülekezetben jelen lévő Jézus Krisztus neve által (διὰ), nevében történik, hiszen Pál, mint a gyülekezet alapítója, ill. Krisztus által felhatalmazott apostol a saját nevében is inthetné őket. De amit mondani fog, az felette áll az emberi vélekedéseknek, és magának az apostolnak is.⁴ A felmerült problémához rögvest megoldást is nyújt az apostol, rámutatva, hogyan valósítható ez meg, ha a gyülekezetben levők egyezsége jutnak⁵ gondolkodásukban (νοῦς – értelem, logikus gondolkodás – vö. Róm 12,2) és meggyőződésükben (γνώμη – a tudás következménye: vélemény), akkor tudnak egyféleképpen szólni is. A két jelentésében szinonim kifejezés egyértelműen a nyomatékosítást szolgálja, és előre-mutat a 2,16-ra: „Bennünk pedig Krisztus értelme van”, ill. arra a két megközelítésre, amely az olvasó meggyőzését szolgálja.

Olybá tűnik, ehhez a problémához nem volt szükség eltérő nézeteket valló pártokra, hiszen több alkalommal egészen hasonló kéréssel fordul a közösséghez az apostol (vö. Fil 2,2; 4,2; Róm 12,16; 15,5), ugyanakkor feltűnő, hogy ezeken a helyeken a φρονέω ige (egy cél felé irányultan törekszik; jó értelemben, belső erő sarkallja a cél elérésére és nem engedi magát semmitől eltéríteni)⁶ szerepel. Versünk tehát egyszerre felvázolása a problémának, Pál állásfoglalása a kérdésben, és felirat a levél első nagy témájához.

Csak mindezek felvázolása után kerül sor a probléma részletes bemutatására. Pált Khloé emberei⁷ tájékoztatták a versengésekről és a viszálykodásokról

2 Egyébként elterjedt volt a levél tartalmi részének bevezetésére, különösen a hivatalos diplomáciai levelezésben. A kifejezés érzékeltette a levélíró autoritását, és egyben kiemelte a mondanivaló fontosságát – vö. COLLINS: Corinth, 68.

3 Az Újszövetségben csupán két helyen találkozunk a σχίσμα kifejezés többes számú alakjával (itt és az IKor 11,18-ban). A szó jelenthet szakadást materiális értelemben (elszakad az anyag – Mk 2,21; Mt 9,16) és átvitt értelemben: feszültséget (IKor 12,25; Jn 7,43; 9,16; 10,19) – lásd BALÁZS: Újszövetségi szótár, σχίσμα.

4 CSERHÁTI: Korinthus, 81.

5 Az itt szereplő καταρτίζω ige a politikai retorikában a nyugtalanság elsimítására, a különféle frakciók lecsendesítésére és az egység helyreállítására vonatkozott (COLLINS: Corinthians, 77). Ha áttekintjük a szó fordításait az Újszövetségben, jól látható, mennyire nehezen adható vissza: Mt 4,21; 21,16; Mk 1,19; Lk 6,40; Róm 9,22 stb. Az bizonyosnak tűnik, hogy a szó jelentésében mindenképpen benne kell éreznünk az eredeti, ideális állapot helyreállításának gondolatát.

6 Lásd BALÁZS: Újszövetségi szótár, φρονέω. Talán igazat kell adnunk A. Lindemann-nak, aki itt a λέγειν ige alkalmazását esetleg a 12. vers kijelentéséből gondolja magyarázhatónak, hozzáátéve, hogy a politika nyelvzetében ez egy elterjedt szófordulat volt az egyetértés kifejezésére (Korinther, 36).

7 A címzettek számára nyilván egyértelmű volt, kik ezek a személyek, és bizonyosan Khloét is ismerték, mi azonban nem tudjuk pontosan meghatározni őket. Számtalan elképzelés született hozzájuk kapcsolódóan: lehet,

(ἐριδεῖς).⁸ Joggal érezhetjük, hogy ennek a kifejezésnek sokkal enyhébb a jelentése, mint a korábbi „szakadások”-nak (σχίσμα).⁹ Az utóbbi az első következménye. Ugyancsak fontos megjegyeznünk, hogy később a 11,18k-ben is utal Pál erre a problémára és ezt sokan ellentmondásosnak érzik, hiszen a 19. versben arról beszél, hogy szükségesek a szakadások. Ez az ellentmondás azonban könnyen feloldható, hiszen ebben a két versben ugyanazzal a logikával találkozunk, mint itt. Vagyis csak a 11,18-ban beszél „szakadásról”, a 19. versben αἵρεσις szerepel (sajnos a RÚF sem érzékelteti ezt a különbséget), aminek a jelentése: irányzat, felekezet, párt (lásd ApCsel 5,17; 15,5; 24,5.14),¹⁰ tehát ez esetben is kijelenthető, hogy a szakadásig még nem jutottak el, csak különféle irányzatokról van szó, vagyis itt is az előbbi az utóbbi következménye. A gyülekezetben tehát csupán nézeteltérések jelentek meg, ami még nem akadályozza, hogy az istentiszteletet közösen ünnepeljék (11,18.20; 14,23), de amelyek, ha nem figyelnek oda, szakadáshoz vezethetnek.

Ezért is tartja fontosnak Pál, hogy pontosítson a megfogalmazáson (λέγω δὲ τοῦτο): bizonyos személyek nevére hivatkozva mindenki a sajátját fújja. Ez esetben a „mindenkit” nem kell szó szerint értenünk, mintha az egész gyülekezet felbolydult volna, inkább általános kijelentésnek kell tartanunk, nyilván többen tettek ilyen kijelentéseket. Az „én vagyok valakié” kijelentés úgy hangzik, mintha az egyik birtokolná a másikat; mint a gyermekek vagy a rabszolgák a megnevezett személytől függenének.¹¹ Az említett személyekről kijelenthető, hogy Pál és Apollós valóban megfordult Korinthusban, és míg az első a gyülekezet alapítója, addig az utóbbi Pál után tevékenykedett a közösségben, és a levél megírásakor szintén Efézusban tartózkodik, sőt Pállal itt is kapcsolatban áll (16,12), de sem társszerzőként, sem az üdvözlők sorában (16,19k) nem említi őt az apostol. Ugyanakkor az is tény, hogy közöttük markáns nézeteltérés bizonyosan nem volt, hiszen Pál egyenrangú misszionáriusként tekint rá (3,5k), és a gyülekezetbe való visszatérésre buzdítja. Péterről¹² semmi bizonyosat nem állíthatunk a korinthusi gyülekezet összefüggésében. Még az sem bizonyítható, hogy valaha járt volna a városban. Ez viszont nem zárja ki, hogy őt, ill. a tanításait ne ismerhette volna a gyülekezet (vö.

hogy egy gyülekezeten belüli csoportosulás volt, esetleg egy pogány vagy keresztyén asszony családtagjai, bár ilyen esetben általában a férfi nevét használták, vagy inkább keresztyén (rab)szolgái? Mivel nyelvtanilag ugyan- az az alak szerepel, mint Pál és Apollós csoportjának megnevezésénél, ezért a „Khloé néperől vagy követőiről” (*E. Schüssler Fiorenza*) fordítás is elképzelhető – Cserháti: Korinthus, 74.

8 Az ἔρις kifejezés többes számú alakja: ἔρεις, ez az alakváltozat csak itt jelenik meg az Újszövetségben. Kizárólag negatív tartalmat hordoz: alapvető, markáns eltérés eredménye; több bűnkatalógusban is megjelenik (lásd Róm 1,29; 2Kor 12,20; Gal 5,20; Sir 28,11; 40,5.9) – LINDEMANN: Korinther, 37.

9 Ennek éppen az ellenkezőjét gondolja Cserháti S., szerinte a meg hasonlós odáig fajult már, hogy viszálykodások vannak a gyülekezetben, tehát a szakadások megelőznék a viszálykodást (Korinthus, 82).

10 A kifejezésnek egyértelműen negatív csengése van, de ez „utóéletének”, az ebből származó *herezis* kifejezésnek köszönhető. Az Újszövetség korában semleges jelentéssel bírt és egy vallási közösségen belüli csoportosulásra vonatkozott. Josephus így nevezi az általa bemutatott közösségeket, értéktelét nem kapcsolódik hozzá – a témához KÓKAI-NAGY: Josephus és a próféták, 69–74.

11 LINDEMANN: Korinther, 38. A szöveg alapján nem állítható, hogy a gyülekezet tagjai a kiválasztott személyt kizárólagos tekintéllyel ruháznák fel, az pedig végképp nem, hogy „a megkülönböztetett figyelem [...] alapja bizonyára valamilyen karizmatikus képesség, vagy magasabb rendű bölcsesség lehetett” – ahogyan azt Cserháti S. véli (i. m., 83).

12 Pál csak a Gal 2,7k-ben nevezi Péternek, egyébként mindenütt Kefásként utal rá.

9,5; 15,5), mint ahogyan azt sem, hogy éltek olyanok Korinthusban, akik személyesen találkoztak a tanítvánnyal.¹³

A legvitatottabb az utolsó csoport meghatározása. Több elképzelés is napvilágot látott ehhez kapcsolódóan, volt, aki úgy vélte, hogy ez egy későbbi másolónak vagy Pálnak magának a betoldása lenne (így vélte már *Khrüszosztomosz* is), és arra utalna, hogy noha ti ezekhez tartozónak vélitek magatokat, de én a Krisztushoz tartozom.¹⁴ Esetleg az apostol ironikus megjegyzése lenne, megnevezve egy „lehetetlen lehetőséget”, vagyis ilyen csoport nem létezett.¹⁵ Ill. azzal az elképzeléssel is találkozhatunk, hogy valóban lett volna egy olyan csoport, amely így határozta meg magát.¹⁶ Ezen utolsó álláspontnak azonban ellentmondani látszik, hogy ez esetben a következő vers elveszítené a súlyát, hiszen itt az válik egyértelművé, hogy Krisztus nem lehet egy a sok említett személy közül. Mások éppen úgy vélik, hogy mivel Krisztus neve ugyanabban a szerkezetben áll, mint az előzőek, és semmiféle különbségtétel nem jelöli, hogy itt másfajta csoportra kell gondolnunk, ezért számolnunk kell egy „Krisztus-párttal” is a gyülekezetben belül. És ugyancsak az „én pedig Krisztusé” kijelentést valódi csoportként értelmezését előfeltételezi a 13a kérdése: „Hát részekre szakítható-e a Krisztus?”¹⁷ Végezetül aligha említette volna Pál maga ezt a lehetőséget, ha ez nem jelent volna meg valóságosan a gyülekezetben, hiszen ezzel egy szintre helyezi Krisztust Kéfással, Apollóssal és saját magával.¹⁸ Sajnos nemigen lehet körülhatárolni a csoportokra jellemző tanításokat és ezen csoportok struktúráját, eredetét sem.¹⁹ Sőt inkább azt látjuk, hogy Pál folyamatosan a teljes gyülekezettel kommunikál. Ennek két oka lehet: talán Pál tudatosan mellőzi az egyes csoportok tanításának külön-külön tárgyalását, mivel célja éppen az, hogy ne a különbségekre helyezze a hangsúlyt, hanem az egységességre. A másik – ez talán még valószínűbb –, a gyülekezetben nem voltak valódi, kialakult tévtanítások, csupán eltérő elképzelések egy-egy kérdésben. Nincsenek valódi szakadások, csupán ennek kezdeményei jelentek már meg, és Pál elébe akar menni a problémának. Esetleg a csoportok említése pusztán retorikai eszköz lenne, amivel felhívja az apostol a probléma súlyosságára a figyelmet.²⁰ Tehát azt sem zárhatjuk ki, hogy nem is voltak valós csoportok a közösségben, pusztán példaként említi ezeket a neveket. Megjegyzendő, hogy akik valós csoportok létezéséből

13 WOLFF: Korinther, 28. Azt a meggyőződést azonban nem feltétlenül tekinthetjük elfogadhatónak, miszerint a csoportok hangadói azért hivatkoztak volna egy-egy névre, mert ők látták vendégül a misszionáriusokat, akik nem csupán nagy hatást gyakoroltak rájuk, de akikkel büszkélkedhettek is, amiként *G. Theißen* gondolja (vö. *Legitimation*, 218–220). Az viszont elképzelhető, hogy a különféle csoportok olyan jómódú személyekhez kötődtek, akiknél a házi gyülekezetek, tehát az egyházat alkotó sejtek összegyűltek (vö. MURPHY–O’CONNOR: *Corinth*, 158).

14 A témához lásd BARRETT: *Sectarian Diversity at Corinth*, 289k. Noha Római Kelemen is a pártoskodás példájaként említi Korinthuszt (1Kel 47,1–7), ő is csak az első három nevet említi.

15 SCHRAGE: *Korinther*, 148.

16 CONZELMANN: *Korinther*, 52.

17 SCHNELLE: *Einleitung*, 77; vö. WOLFF: *Korinther*, 28k.

18 Lásd TÖKÉS: *Korinthus*, 33.

19 Tisztázatlan marad például, hogy ezeket a csoportokat kívülről érkezett tanítók hozták volna létre? Vagy közösségen belüli, vezető személyiségek? Ha viszont közösségen belüli, vezető személyiségek, akkor mi alapján választották ki tanítványaikat: ki keresztelte meg vagy kik gyűltek össze a házukban?

20 COLLINS: *Corinthians*, 73.

indulnak ki, azok sem tudnak mit kezdeni a „Krisztus-párttal”, mivel ezt nem lehet megragadni azon érvek alapján, amivel a többi csoport tévedéseit és tanításait körvonalazni igyekeznek.²¹

Pál a pártoskodáshoz kapcsolódó kritikai megjegyzését három retorikai kérdésben foglalja össze, melyekre válaszolva olvasói védekezésre kényszerültek. Az első kérdés arra hívja fel a figyelmet, hogy mindannyian, akik csak tagjai a gyülekezetnek, a Krisztushoz tartoznak. Ez esetben azonban ez a kép még nem a későbbi Krisztus-test képre utal (1Kor 12),²² hanem Pál itt arra teszi a hangsúlyt, hogy Krisztus üdvselekedetei (kereszthalála és az ebből fakadó ajándékok), nem szakíthatóak részekre,²³ mindenkit megilletnek, akik csak megkeresztelkednek az ő nevében. Ezért a következő kérdés – továbbvezetve a gondolatot –, két új témát is behoz a levél kommunikációjába, ez pedig a kereszt és a keresztség (vö. Róm 6,1–11). Nyilván senki nem gondolta úgy, hogy Pál feszítettet volna meg miatta,²⁴ de legalább ennyire abszurd azt feltételezni, hogy az ő nevére keresztelkedtek volna meg azok, akiket ő keresztelt meg. Vagyis korántsem az számít, hogy ki keresztelte meg az embert. Ez az érv viszont már csak Pálra és Apollósra vonatkozhat (lásd 3,6), esetleg Péterre, ha érkeztek olyan keresztyének a városba, akik személyes kapcsolatban álltak vele. Ugyanakkor Pál a továbbiakban két csoportot szólít meg a gyülekezeten belül, Apollósét és a sajátját.²⁵ Ez esetben a következő furcsa, talán ironikus kijelentés, miszerint Pál azért ad hálát Istennek, hogy csak néhányakat (*Kriszpuszt* – vö. ApCsel 18,8 és *Gájuszt* – vö. Róm 16,23) keresztelt meg a gyülekezetben, azt jelentené, hogy a pártoskodás éppen abban veszíti el létjogosultságát, amin alapul. Az ugyanis egyértelmű, hogy Kriszpuszt és Gájuszt nem tartozott az „én Pálé” csoporthoz, hiszen akkor ez öngól lett volna az érvelésben. Ugyanígy az is megkérdőjelezhetetlen, hogy ezek szerint csak ők tarthattak volna ebbe a csoportba, ha valóban a keresztelő személye számít. Ez esetben pedig érthető Pál hálaadása, hiszen ezzel megfosztja ettől az érvtől a viszálykodás szítóit.

Hogyan illeszkedik ebbe a logikába a következő vers? Mintha Pál egy önrevíziót hajtana végre, amikor még eszébe jut *Sztefanász* és háza népe, ami azért meglepő, mert „ők Akhája zsengeje” (16,15). Vannak, akik úgy vélik, hogy ezzel később egészítette volna ki az apostol a listát, mivel *Sztefanász* megérkezett időközben Efézusba (16,17). De vélhetjük úgy is, hogy *Sztefanász* és háza népe azért

21 Lásd pl. *Cserháti S.* okfejtését (Korinthus, 83–85), ill. *C. K. Barrett* érvelését – noha ő nem feltétlenül gondolja valóságosnak ezt a csoportot (Sectarian Diversity in Corinth, 289k. 296k).

22 A név előtt szereplő határozott névelő miatt számos kutató a Krisztus-testre utalásként értelmezi. Lásd pl. CONZELMANN: Korinther, 49; SCHRAGE: Korinther, 152; CSERHÁTI: Korinthus, 84.

23 Az itt szereplő *μερίδις* ige a politika nyelvezetéből származik és arra a szakadásra utal, ami pl. egy városban a különféle pártok között a település bukásához vezet. Pozitív értelemben is alkalmazható a kifejezés, amikor „részesedést” jelent (1Kor 7,17; továbbá Róm 12,3; 2Kor 10,13) – LINDEMANN: Korinther, 41.

24 Ha viszont létezett volna a Krisztus-párt, akkor ők ezt a kijelentést egyértelműen saját álláspontjuk védelmében használhatták volna fel.

25 *Cserháti S.* megemlíti, hogy mivel a későbbiekben Pál saját munkáját leginkább Apollóssal és az ő működésével állítja párhuzamba, ezért „úgy tűnik, hogy teológiailag kettőjük szembeállítását tartja a legjelentősebbnek” (Korinthus, 79). Ezzel nem feltétlenül érthetünk egyet, látva Pál véleményét Apollósról – inkább arra gondolhatunk, hogy mivel csak ők ketten fordultak meg személyesen a gyülekezetben, ezért csak az ő kettőjük álláspontja, tevékenysége volt összehasonlítható.

került ide a felsorolásba, mert ugyan Sztefanászban legalább annyira biztos lehet az apostol, mint Kriszpuszban és Gájuszban, de a háza népébe mindenki beletartozott: feleség, gyermek, rokonok, (rab)szolgák (vö. ApCsel 16,15.33). Esetleg éppen Sztefanász számolt volna be a fejleményekről? Az azonban biztos, hogy ha akadt is egy-két olyan ember a közösségben, akit Pál keresztelt meg, és akik erre hivatkozva valamiféle előjogokra tartottak volna igényt, vagy ezzel támasztották volna alá véleményüket egy-egy kérdésben, ez csak egy alig néhány tagból álló kisebbség lehetett. Mit tesz tehát Pál? A legkiválóbb taktikát választja bebizonyítani, hogy a viszálykodásnak ez nem lehet támasza: saját „támogatóiról” bizonyítja be, hogy rá hivatkozásuk alaptalan. Létezhetnek eltérő nézőpontok a gyülekezeten belül, de ezek nem támaszkodhatnak a megnevezett személyekre, csak és kizárólag az evangéliumon alapulhatnak, amit a következő vers tesz egyértelművé.

A 17. vers elején ugyanaz a megdöbbenő gondolat köszön azonban vissza, amit már a 14. versben is furcsának tartottunk, csak más megvilágításba helyezve az elmondottakat. Az apostol arra hívja fel a figyelmet, hogy minden vitás kérdés felett a legfontosabb az evangélium hirdetése. A Krisztus keresztyéről szóló ígihirdetés ne veszítse el az erejét azáltal, hogy pusztán „szó bölcsességévé” (σοφία λόγου) silányul (lásd még 1Kor 12,8; valamint 2,4.13 – feltehetően a „bölcsesség beszéde” egy a gyülekezetre jellemző kifejezés lehetett²⁶). Krisztus keresztye, ill. az erről szóló beszéd/ígihirdetés a következő nagyobb egység kulcsszava lesz. Ezt a megállapítást támasztja alá az 1,18-ban az „ugyanis” (γάρ), ami elsősorban a 17b magyarázatává teszi a következő szakaszt (1,18–25), ill. az itt szereplő οὐκ is, ami egyértelművé teszi: nem egy egyszerű lezárása ez a gondolatnak (akkor μή szerepelne), hanem az új téma bevezetése.²⁷ Ezért semmiképpen nem húzható éles választóvonal a két rész közé.²⁸

2. A megoldás (1,18–25)

A 18. vers praktikusán a következő egység alaptézisét fogalmazza meg, aminek kulcsszava a „keresztről szóló beszéd”;²⁹ a teológia nyelvén megfogalmazva: a kereszt teológiája lesz, amiben Isten bölcsessége és ereje jelenik meg. A keresztről szóló beszéddel kétféleképpen találkozhat az ember: Isten erejeként (δύναμις) vagy bolondságként (μωρία)³⁰, attól függően, hogy az üdvözülők vagy az elveszet-

²⁶ A Róm 11,33-on kívül a σοφία kifejezés Pálnál csak a Korinthusba írt levelekben jelenik meg. Összesen 16 alkalommal.

²⁷ LINDEMANN: Korinther, 43.

²⁸ LINDEMANN: Korinther, 36.

²⁹ A λόγος kifejezésnek itt csakúgy, mint az előző versben, a „beszéd” jelentését kell előnyben részesítenünk. Nem így véli Cserháti S. Ő a 17. versben „beszédnek” fordítja, itt viszont ragaszkodik a „kereszt ígéje” fordításhoz. Döntését azzal magyarázza, hogy a keresztet alanyként kell értelmezni, ami nyelvtanilag valóban lehetséges és azért szükséges, mert: „Egy olyan fordítás, amely »keresztről szóló beszédet« említ, nem felel meg az eredeti szövegnek, de az apostol szándékának sem. Mert nem az esemény pusztá felidézése, hanem jelentőségének megvilágítása válik Isten szabadulást szerző szavává.” (Korinthus, 80. 90. idézet 95)

³⁰ A μωρός – ízetlen, ízléstelen, ostoba; μωρία – ízetlenség, átvitt értelemben: ostobaság; μωραίνω – ízetlennek lenni, íztelenné válni (lásd Mt 5,13), átvitt értelemben: ízléstelenné, ostobának lenni (lásd BALÁZS: Újszó-

tek hallgatják azt. Ez egyben azt is jelenti, hogy Isten ígéje megosztja az embereket. A kijelentés azért döbbenetes, mert ösztönösen, ha egy kereszten kivégzett emberről hallunk, akkor a második csoportba kerülünk, és nem gondoljuk meglátni a kereszten Isten erejét. Hatványozottan igaz ez az ókori emberre, aki függetlenül attól, hogy zsidó volt vagy pogány, borzongva gondolhatott erre a kivégzési módszerre. „Pál mégis makacsul szóba hozza a keresztet, Jézus halálnemét, mert felismerte, hogy az volt kivételes, aki elszenvedte.”³¹ Amikor tehát Pál az általános emberi vélekedéssel szemben foglal állást, abban két gondolat jelenik meg. Egyrészt: az ember hiúságát támadja, aki úgy véli, saját bölcsessége és tudása alapján képes megérteni a világot és meglátni abban Isten valóságát. Másrésztől általában az emberiség gondolkodásának gyengeségére mutat rá, amelynek bolondsága az emberiség bolondságából fakad.

A kétféle hatás leírása szinte teljesen párhuzamos szerkesztettséget mutat, de két szó „megtöri” ezt a rendet: „nekünk” és „Isten”.³² Ebből kiderül, a keresztről szóló beszéd megértése nem emberi erőfeszítés eredménye, ahogyan az üdvösség sem az, hanem maga a beszéd gyakorol hatást a hallgatóságra és osztja két csoportra őket. De ez nem azt jelenti, hogy Pál a gyülekezetet ne az üdvözültek közé tartozóknak gondolná, hiszen az abban szereplő két kifejezés (ἀπόλλυμι – σώω), noha a végső idők kifejezései, ugyanakkor mindkét ige jelen idejű participium formában áll. Ez egyfelől mutatja, a jelen kihat a jövőre; másfelől, a megértés nem egy lezárt folyamat, hiszen Isten munkálja azt (1,21b): bármikor képes megszólítani még azt is, aki korábban bolondságnak tartotta. De az állítás nyilván fordítva is igaz – ebben van intés jellege –, az ember el is veszítheti a megértésnek ezt a formáját, ha túlságosan a világ szerinti bölcsességre hagyatkozik. Mivel a páli gyülekezetek meghatározó jellegzetessége a kiválasztottság tudata, ezért a gyülekezet a szentek, elhívottak és kiválasztottak közössége. „A gyülekezet megszentelődése egyben éles elhatárolódást jelent a világgal szemben, ami a gyülekezet megtapasztalható formáját is meghatározza, ezért Pál nem ismeri a *corpus mixtum* ekkleziológiai fogalmát. A gyülekezet a fényhez tartozik és elvetette a sötétség cselekedeteit (1Thessz 5,1kk; Róm 13,11–14).”³³ Ebből adódóan többé nem a világhoz méri magát és többé nem teszi mindazt, ami nem a fényhez tartozik. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Pál ne tudna a gyülekezeti tagokra leselkedő kísértésekről, veszélyekről (1Kor 7,5; 10,9.13; Gal 6,1), de a megkeresztelt hívő a Lélek ajándéka által Krisztus közösségébe kerül és részesedik az üdvösségből (1Thessz 4,8; 1Kor 2,12; 2Kor 1,22 stb.). A Lélek lesz az, aki a gyülekezetben mindenkinek valamilyen ka-

vetségi szómutató szótár, μωρός). Ezen szócsoporthangsúlyosan az 1Kor 1–4-ben jelenik meg a páli korpuszon belül. Alapjelentése, miszerint egy személy, egy ügy alapvető hiányosságokkal bír, vallási jelentést kap az Újszövetségben. Háttérben mindenképpen ott érezhetjük a bölcsességirodalmat (lásd Pál mellett Mt). P. Fiedler álláspontja, miszerint Pál a kifejezést az 1Kor 1–4-ben a gyülekezeten belüli pártoskodás ellen használná fel (EWNT, μωρός, 1107k), nem fogadható el, hiszen ez azt jelentené, hogy az elvesztettek köre is a gyülekezeten belül lenne. Valóban kritizálja a közösséget, de azért, mert a világ „megszokott” bölcsessége szerint járnak, ami azzal a veszéllyel jár, hogy bolondságnak fogják tartani a keresztről szóló beszédet.

31 CSERHÁTI: Korinthus, 91, lásd továbbá 97.

32 Lásd LINDEMANN: Korinther, 43.

33 SCHNELLE: Theologie, 315.

rizmát ajándékoz, amellyel az épülést kell szolgálja (IKor 14). De ugyancsak a Lélek lesz az, ami határt is szab a tévtanítások gyülekezeten belüli elburjánzásának. A bolondsággal szemben logikusan a σοφία kifejezés kellene álljon. Pál nem csupán azért kerüli mégis ezt az ellentétpárt, mert a 17. versben negatív jelentéstartalmat kapott (hiszen a 21. versben pozitívként jelenik majd meg), hanem azért, mert az apostol alapvetően az evangéliumot mint hatóerőt mutatja be és így is értelmezi: δυνάμις θεοῦ (Róm 1,16; vö. továbbá Gal 3,5).³⁴

Az eddig elmondottak (IKor 1,17k) alátámasztására szolgál az Ézs 29,14 (LXX³⁵). Ha tüzetesen megvizsgáljuk, hogyan alkalmazza Pál az Írásokat leveleiben,³⁶ azt látjuk, hogy noha alkalmanként érvelésében idézi az Írásokat, többségében csak utal ezek tartalmára. Ennek részben az lehet az oka, hogy a frissen megalakult pogány-keresztyén gyülekezeteknek nem volt Bibliájuk, és még csak abban sem lehetünk biztosak, hogy akár csak egyetlen ószövetségi könyvnek is birtokában lettek volna.³⁷ Könnyen megfeledezünk arról ugyanis, hogy ekkoriban a könyvek sokszorosítása és beszerzése komoly anyagi és technikai nehézségekbe ütközött. Persze az nem zárható ki, hogy némelyik közösségnek lehetett valamiféle kivonata egy-egy bibliai könyvből. Továbbá az Írások értelmezésére vonatkozó szabályok sem képezték részét egy átlagpogány alapismereteinek, feltéve, hogy egyáltalán tudott olvasni.

Miközben a zsidóságból jövő misszionáriusoknak és gyülekezeti tagoknak nyilván természetes volt, hogy Jézus életét az Ószövetségből kiindulva magyarázzák, Pál a benne felmerülő kérdésekre választ keresve elsőként Isten közvetlen kijelentésére támaszkodik. Hatványozottan igaznak kell vélnünk ezt az általa alapított, többségében pogányokból álló közösségekben: Pál leveleiben szinte egyáltalán nem találunk utalást arra, hogy az Ószövetséget olvasták és értelmezték volna a gyülekezetekben. Arra pedig végképp nem, hogy az itt olvasottakra való visszaemlékezésre hívná a közösség tagjait.³⁸ Ebből adódóan Pál „kicsi” leveleiben (IThessz, Fil, Filem) egyáltalán nem találkozunk direkt ószövetségi utalással.³⁹

34 LINDEMANN: Korinther, 44.

35 Egy szócserevel Pál élesebbé teszi az idézett verset: a κρύπτω kifejezés helyett (elrejt, eldug) itt a δέτεω ige szerepel (nem lehet elhelyezni, nincs hely a számára, visszautasít, elvet – BALÁZS: Újszövetségi szótár, δέτεω). Jegyezzük meg, hogy a Mk 7,6k (par. Mt 15,8k) ugyancsak idézi az Ézs 29,14 (LXX)-et, ami arra enged következtetni, hogy ez a perikópa Ézsaiás könyvéből hozzátartozott a kora keresztyén apologetika fegyvertárához (COLLINS: Corinthians, 103).

36 A témához lásd KÓKAI-NAGY: Az írás alkalmazása Pál leveleiben című tanulmányát.

37 S. Schwartz szerint az sem biztos, hogy egyáltalán a zsinagógák mindegyike rendelkezett Tóra-tekerccsekkel – SCHWARTZ: Imperialism, 63; lásd továbbá GOODBLATT: Jewish Nationalism, 42k. M. Hengel ugyancsak egyoldalúnak gondolja, ha a diaszpórában levő zsinagógák esetében az istenisztelet központi elemének csak az Írások értelmezését tekintjük. Legalább ennyire fontos, ha nem fontosabb az imádság ezeken az alkalmakon, ahogyan ezt az elnevezés is mutatja (προσευχή, – prózai formában elhangzó imádság vagy himnusz) – lásd HENGEL: Proseuche und Synagoge, 162–164. A témához legújabban lásd NICKLAS: Die Akten des Titus, 458–460.

38 Majd csak az 1. század végén találkozunk az Ószövetség kizárólagosan helyes értelmezésének gondolatával a keresztyénségen belül (lásd NICKLAS: Frühchristliche Ansprüche, 357–361).

39 A 2Thessz. Kol és Ef leveleket deuteropáli leveleknek tartom, de a kijelentés rájuk is áll, ezekben sincsen direkt ószövetségi utalás. Az IThessz levélben csupán egyetlen olyan helyet találunk, amelynek alapján feltételezhetjük, hogy valamiféle sejtése lehetett a címzeteknek a zsidók történetéről: a 2,15-öt. A Filippi levélben pedig úgy ír Pál, mintha „az Ószövetség nem is létezne” – VON HARNACK: Das Alte Testament in den paulinischen Briefen, 125–126; idézet: 126.

A hosszabb levelek esetében viszont már majd félszáz alkalommal találkozunk direkt utalásokkal az Írásokra ([καθώς] γέγραπται), és az Ószövetség sem csupán ellenpontként, hanem a szintézis alapjaként is feltűnik. A Gal és Róm levelek esetében ez érthető, hiszen a vitapartnerek zsidókeresztyének voltak, ill. erős volt a zsidókeresztyén közösség. Más volt a helyzet Korinthusban, ahol a többség pogányokból állt, noha a második levél esetében valószínűsíthető, hogy a „szuper apostolok” zsidó misszionáriusok voltak⁴⁰.

Az 1. Korinthusi levél⁴¹ első négy fejezetében hat ószövetségi idézet jelenik meg. Ezek az idézetek egy téma köré csoportosulnak: az emberi bölcsesség szembeállításával Isten bölcsességével (vö. Bar 3,4–4,4⁴²). A σοφία témája a filozófáló hellenista zsidóságban volt ismert, Jézus tanításában nem jelenik meg, így ahhoz nem is nyúlhatott vissza az apostol. Az Írásokhoz visszanyúlni viszont kézenfekvő volt abban a gyülekezetben, ahol az Alexandriából származó Apollós népszerű misszionárius volt (vö. ApCsel 18,24–19,1),⁴³ és ahogyan ahhoz a pogány olvasók hozzá lehettek szokva a filozófusok és politikusok érveléseiből is.⁴⁴ Bizonyosan nem véletlen, hogy Pálnak nem kell különösebben magyaráznia a bölcsesség fogalmát, amely bölcsességfogalom egyfajta helyi értelmezése, vegyes alkalmazása lehetett az a filozófiai irányzatokból ismert és a zsidóság által alkalmazott bölcsességfogalmaknak.⁴⁵ Mindazonáltal sok esetben az ószövetségi idézet nem tűnik nélkülözhetetlennek az érvelésben, mint ahogyan az sem, hogy a gyülekezet tisztában legyen az idézet eredeti szövegösszefüggésével.⁴⁶ Esetünkben is azt látjuk, hogy az apostol figyelmen kívül hagyja az idézet eredeti szövegösszefüggését. Az idézet mondanivalója e helyen: az emberek bölcsessége kudarcot vallott, de mindez nem az emberi belátáson múlt, hanem Isten vetett véget annak, ő a cselekvő.

A 20. vers első három retorikai kérdésének a végén megjelenik az egyébként az apokaliptika nyelvezetéből ismert αὐτὸν τοῦτος kifejezés,⁴⁷ ami itt mindhárom megnevezett csoportra vonatkozik. A Lindemann szerint az első két csoportmeghatározás háttérében is Ézsaiás könyve (29,11k; 33,18) sejlik fel. Ennek oka nyilván abban keresendő, hogy Pál gondolkodásában Ézsaiás könyve egy egységként jelent meg, és a bölcsesség témájához kötődött számos szál. A harmadik csoporthoz nem találunk ószövetségi párhuzamot, mivel ez egy görög kifejezés a filozófiai gondolkodókra, vitázókra (*hapax legomenon*),⁴⁸ vagyis az apostol a

40 Lásd SCHNELLE: Einleitung, 105–106.

41 Pál tizenkilenc alkalommal idézi az Ószövetséget az első levélben. Az idézett könyvek: 1Móz, 2Móz, 5Móz, Zsolt, Jób, Ézs, Jer, Hós és egyszer Sírak könyvére is utal, lásd COLLINS: Corinthians, 7.

42 Lásd Deuterokanonikus bibliai könyvek, 111k. Báruk, ahogyan a zsidóságban többen is hajlottak erre, a megismerés útján a bölcsességet a Tórával azonosította, de Pál Isten megismerését a bölcsességet Krisztussal azonosítja – COLLINS: Corinthians, 94.

43 LINDEMANN: Die Schrift als Tradition, 201. Kocsis I. ezzel szemben nehezen tartja elképzelhetőnek, hogy a pogánykeresztyén korinthusiak éppen a hellenista zsidó gondolkodást tették volna mércévé – Kocsis: A világ bölcsessége, 154.

44 COLLINS: Corinthians, 94.

45 Vö. COLLINS: Corinthians, 97.

46 Lásd LINDEMANN: Die Schrift als Tradition, 203–204, 207.

47 Az 1Kor 1–3-ban öt alkalommal jelenik meg, egyébként Pálnál csak a Róm 12,2; 2Kor 4,4; Gal 1,4.

48 Igei formájával (συνζητέω) találkozunk még: Mk 1,27; 8,11; 9,10,14.16; 12,28; Lk 22,23; 24,15; ApCsel 6,9; 9,29.

pogány megfelelőjét keresi az írástudónak és találja meg a „vitázó” kifejezésben.⁴⁹ A vers utolsó kérdésének háttérében ismételt ott sejthetjük az Ézs 19,11-et, és az erre adott válasz egyértelműen: „De”. Ezzel Pál ítéletet mond ennek a világnak a bölcsességéről: ezt Isten ostobává, bolonddá tette, tehát abban, hogy ilyené vált a világ bölcsessége, Istennek aktív, kezdeményező szerepe van.⁵⁰ Az ige aoristos alakja pedig azt jelzi, hogy egy egyszeri, korábban megtörtént eseményről, cselekvésről van szó, ezzel az apostol a 18. versre utal vissza, de előre is mutat a 28-ra.

A 21. vers praktikusán összefoglalja és egyértelműsíti, ami a kérdésekben már megfogalmazódott: a világ (zsidók⁵¹ és pogányok egyaránt – lásd 22. vers) a saját bölcsessége által nem ismerte meg Istent, vagyis nem volt képes felismerni Istent magát (lásd ehhez Mt 11,25k; Lk 10,21). A mondat értelmezését meglehetősen nehézé teszi az *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* pontos jelentése. Ehhez látnunk kell, hogy a bölcsesség alapvetően nem rossz, sőt a zsidó gondolkodás szerint is Isten maga a forrása és már a teremtésben is aktív szerepet játszott, ezért most nem az Istenről szóló bölcsességre kell gondolnunk, hanem Isten bölcsességére (*gen. subj.*). De hiába adatott az embereknek, a világnak bölcsesség, az ember kudarcot vallott (lásd sokkal részletesebben Róm 1,19–23; 10,2k). Éppen ezen megfontolások miatt tekinthetjük megfelelőnek a RÚF fordítását, szemben a többi lehetőséggel.⁵² Istennek a történelem egy adott pillanatában úgy tetszett, hogy üdvöztse a híveket, mégpedig az igehirdetés, a *κῆρυγμα* bolondsága által. Az evangélium hirdetésének bolondsága tehát megfelel Isten bölcsességének. Ez nem Isten reakciója volt a tudatlanságra, hanem szabad döntése, hogy az emberi, a világ „normális” megítélése szerint egy bolondság és botránkozás hirdetése által közölje bölcsességét. Ennek viszont egyenes következménye, hogy ez a bölcsesség nem viták, elméletek, megfontolások mentén kristályosodik ki, hanem tényként, kinyilatkoztatásként találkozik a hallgatóval, amely ténynek „evangélium” a neve. A *κῆρυγμα* elfogadásához egy olyan receptorra van szüksége az embernek, amit nem az agya irányít. Ezt felfogni csak a hit képes: Isten a hívőket üdvöztíti és nem a gondolkodókat! Ez persze nem azt jelenti, hogy az embernek ne lenne szüksége a gondolkodására (IKor 2,6–16), de az emberi gondolkodás majd csak az emberi gondolkodás számára bolondságnak tűnő tény elfogadása után kaphat szerepet. A keresztről szóló beszéd új alapokra helyezi az ember gondolkodását: első a hittel elfogadás, második a gondolkodás.

A 22–24. versek tulajdonképpen egy összetett mondatot tartalmaznak. A mondat első felében az emberiség két csoportra osztva jelenik meg: zsidók és görögök. Itt a „görög” nem pusztán a származás jelzésére szolgál, hanem általában a „népeket”

49 Vö. WOLFF: Korinther, 37. De olyan véleménnyel is találkozunk, amelyben mindhárom kifejezés a zsidóság különböző csoportjaira vonatkozna – lásd CONZELMANN: Korinther, 57.

50 CSERHÁTI: Korinthus, 98.

51 A zsidóság vételekedése az IKor-ban nem központi kérdés, csupán négy helyen találkozunk a „zsidók” megnevezéssel (1,22–24; 9,20; 10,32; 12,13), és minden alkalommal az evangélium univerzális igényéhez kapcsolódva.

52 Van, aki idői értelemben fordítja: amikor a világ (még) Isten bölcsessége alatt állt, nem ismerte...; más az *ἐν-τ* kauzálisan értelmezi: „Isten bölcsessége alapján a világ nem ismerte fel...”; végül lokálisan is értelmezhető, vagyis az Isten bölcsességében létező világ nem volt képes bölcsessége által felismerni Istent. A. Lindemann (Korinther, 45) és Cserháti S. (Korinthus, 90) ez utóbbit tartják elfogadhatónak.

jelenti (lásd 23. vers).⁵³ Ez a fajta két csoportra osztás éppen úgy megjelenik a zsidóság szóhasználatában, ahol az embervilágot a zsidók mellett megjelenő pogány népek (*gojim*) jelölték, mint a hellenista világében, ahol ezt a csoportot a barbárok névvel illették. Jellemző a két csoportmeghatározáshoz kapcsolódó váradalom. A zsidók jelt kívánnak (σημεῖα – lásd Mk 8,11k; Lk 11,29/Mt 12,38k),⁵⁴ a görögök viszont a bölcsességet (σοφία) keresik.⁵⁵ Ez a két kifejezés megfelel a korábbi csoportosításnak is: írástudók és vitázók, akik magukat bölcsnek gondolják (20. vers). Ugyanez a párhuzamos vonal húzható tovább a botránkozás (σκανδαλον) és a bolondság (μωρία) kifejezésekben. „A kétféle törekvés mögött tehát kétféle istenkép húzódik meg. A zsidó gondolkodás azt várja, hogy Isten szavában és cselekedetében fedje fel önmagát. A görög viszont az örökkévaló és változatlan lényeket, a végső igazságot keresi.”⁵⁶ Ezzel a meghúzott két vonallal szemben azonban egy pontban jelenik meg Isten ereje (δύναμις Θεού) és bölcsessége (lásd ehhez Jób 12,13), a megfeszített⁵⁷ Krisztusban. Vagyis éppen teljesen mindegy, milyen kulturális háttérből érkezik az ember – a példánál maradva a két vonal elmegy a pont mellett, mindkettőt el kell hagyni, hogy az ember a ponthoz jusson. Mindez pedig az elhívottak (κλητός) számára válik érthetővé és felfoghatóvá, ill. megvalósíthatóvá. Ez azt is jelenti egyben, hogy Isten cselekedete független az embertől, annak megtörténte nem azon múlik, hogy az ember elfogadja-e vagy sem, viszont ezt csak az elhívottak tudják megérteni, ezért számukra válik a kereszt Isten bölcsességévé és erejévé. És fordítva, aki felismeri a keresztben Isten erejét és bölcsességét, az elhívott. Az elhívottak a gyülekezetet jelölik, akik ugyancsak zsidókból és görögökből, azaz zsidó- és pogánykeresztyénekből állnak. Ez a csoport nem egy része a gyülekezetnek, hanem a teljes gyülekezet, akiknek Pál a levelét címezte.

A szakasz utolsó verséből (a 24. vershez képest *khiasztikusan* felépítve) pedig az emberek és Isten erejének és bölcsességének a viszonya válik nyilvánvalóvá. „Mert Isten bolondsága bölcsőbb az embereknél és Isten erőtlensége erősebb az embereknél”⁵⁸ – amihez rögtön hozzátehetnénk az előző versek fényében, mennyivel inkább igaz ez Isten erejére és bölcsességére? Ami pedig az emberi oldalt illeti, ahhoz kapcsolódóan a 2Kor 12,9k tesz fontos kijelentést: az ember erőtlensége nemhogy akadálya lenne Isten ereje érvényesülésének, hanem kiváló teret

53 Másként véli Cserhádi, szerinte itt egyfajta perspektívatágulásról lenne szó, Pál immáron nemcsak a filozófiai érdeklődésű görögökről beszél, hanem „egy kalap alá vesz minden pogány embert, vagyis minden nem egyistenhívót” – Cserhádi: Korinthus, 103.

54 Ez azonban nem jelenti azt, hogy az egykoron Jézustól követelt jelkérésre utalna az apostol, hiszen az αἰτέω ige jelen időben áll – Linde mann: Korinther, 46.

55 A görögök bölcsességkeresése szólásmondásszerű kijelentés – lásd Linde mann: Korinther, 46.

56 Cserhádi: Korinthus, 102.

57 A *perfektum passiv participium* alak (ἐσταυρωμένοι) azt jelöli, hogy Jézus feltámadása ellenére mint Megfeszített van jelen a gyülekezetben. Másként megfogalmazva, „Jézus halála nem átmeneti állomás Jézus megdicsőülésének útján, hanem maradandó és meghatározó jelentősége van” (E. Käsemann nyomán Cserhádi: Korinthus, 96).

58 Szó szerint így fordítandó a vers és nem nagyon találunk arra okot, hogy a RÚF miért duplázza meg a „bölcsesség” és az „erő” kifejezéseket. Véleményem szerint ezzel a kijelentés veszít az erejéből, hiszen itt nem az ember egy-egy tulajdonságáról (bölcsessége és ereje) állítja Pál, hogy híja lenne Isten bolonságával és erőtlenségével szemben, hanem a teljes emberről jelenti ezt ki.

biztosít annak. Sőt, ha az ember bölcselkedő beszéddel akar érvényt szerezni Isten igéjének, akkor éppen Krisztus keresztye veszíti el az erejét (1Kor 1,17).

3. Ti vajon hol lennétek (1,26–31)?

Új érvet jelöl az ismételt megszólítás: testvéreim, ugyanakkor a két szakasz elválaszthatatlan egymástól. A 18–25. versek a bölcsesség és a bolondság kérdéseire fókuszálnak, a 26–31. középpontjában az erő/hatalom áll, és a gyülekezet szociológiai helyzetét tárgyalja az apostol. Az első kiindulási pontja a pogányok és zsidók eltérő kultúrája, a másodiké a szociológiai különbségek (vö. 7,17–24).⁵⁹ W. Schrage élesebb határvonalat húz a két rész közé, amikor gyakorlati példának (*exemplum*) tekinti a 26–31. verseket,⁶⁰ ami arra mutat rá, hogyan működik Isten bölcsessége már a gyülekezet kiválasztásában. Ebből egyértelművé válik, hogy a közösséget többségében olyan testvérek alkotják, akik nem értek el kiemelkedő sikereket a társadalmi életben, nem tettek szert befolyásra, vagyonra, sőt inkább ennek az ellenkezője igaz rájuk. Mégis, pontosabban éppen ezért, Isten őket hívta el (ahogyan Izraellel is tette, lásd 5Móz 7,7), hogy ezzel megmutassa, az emberi megítélés szerint kevésbé értékes emberekből alapított gyülekezet nemcsak hogy életképes, de meg is szégyeníti a világ bölcseit és erőseit. Ezzel azonban nem valamiféle társadalomkritikát gyakorol az apostol, sokkal inkább azon van a hangsúly, hogy rámutasson, a gyülekezet létezésével senki nem dicsekedhet, és nem hivatkozhat saját képességeire, teljesítményére, ez csak és kizárólag Isten elhívásának és munkájának köszönhető.

Az ember a világot és benne a többi embert nem tudja más módon megítélni, csak azokkal a képességekkel, amelyek a rendelkezésére állnak, a maga módján. Ezt fejezi ki „az emberi megítélés szerint” szerkezet, ami a görög eredetiben *κατα; σάρκα* (test szerint). A *σάρξ* ebben az esetben semleges értelmű,⁶¹ hiszen arra utal, hogy az ember másként nem képes rangsorolni a másikat, mint emberi módon, ezért Pál nem is a „test szerintiséget” kritizálja, hanem azt, ha valaki ebben bízva, saját érdemeivel (bölcsességével, hatalmával) dicsekedik. Az apostol ebben a részben a Jer 9,22–23-at alkalmazza a gyülekezet aktuális helyzetére.⁶² Az apostolnak állítását bizonyítani elég felszólítania a gyülekezetet, hogy nézze-

59 COLLINS: Corinthians, 91. Mindazonáltal itt mégsem a gyülekezet szociológiai struktúrájának bemutatása az elsődleges cél, ezt Pál csupán a retorika részeként alkalmazza a szövegben (COLLINS: Corinthians, 99).

60 SCHRAGE: Korinther, 204. A Lindemann retorikus leírásnak (*descriptio*) tekinti ezt a részt, kiemelve, hogy itt Pál nem példát hoz, hanem azt az adott helyzetet írja le, amiről eddig beszélt (Korinther, 49).

61 Vö. SCHNELLE: Theologie, 260k.

62 A Jer 9,22k-ben felsorolt három tulajdonság jelenik meg itt a 26. versben, majd a 27k versekben megismétli ezeket, megnevezve ellentétüket. E három: a bölcsesség, az erő/hatalom és a gazdagság. Jeremiásnál ezzel szemben valódi dicsekvésre adhat okot Isten ismerete (aki „érti és tudja rólam” – 23.v.). Tehát nem a dicsekvéssel magával van probléma, hanem annak tárgyával (vö. O'DAY: A Study in Intertextuality, 264. 261), ahogyan ezt Pál is egyértelművé teszi, idézve a Jer 9,23-at (1Kor 1,31). Az ellentétpárok azonban többet is mondanak ennél, ahogyan azt G. R. O'Day Theißen tanulmányára hivatkozva kiemeli: bölcssek/bolondok az 1–4. fejezetek fő témája; erősek/gyengék a 8–10. központi kérdése; végül az előkelőek/lenézettek az úrvacsora körüli vitát vetítik előre a 11. fejezetben (i. m., 265).

nek saját közösségükre, abból egyértelműen látszik Isten elhívásának rendhagyó volta. Ugyanakkor a közösségre utalás azt is érzékelteti, hogy az a néhány bölcs, hatalmas⁶³ és előkelő, akik a gyülekezetben vannak, ugyancsak fel kell ismerjék, ők csupán a kivételek, akik erősítik a szabályt. Ennek megfelelően hatalmasnak és előkelőnek lenni sem negatív önmagában, mint ahogyan a világ bolondjának⁶⁴ és gyengéjének⁶⁵ lenni sem erény. Ez esetben a „bölcsek” nem is negatív jelző, hanem „a társadalmi megítélés szerint műveltekre kell gondolnunk”,⁶⁶ az pedig korántsem biztos, hogy ők annak a csoportnak a tagjai lennének, akiket korábban kritizált az apostol (1Kor 1,18–25).

Pál tehát nem azokat az embereket bírálja, akik erősek, előkelőek vagy bölcsek, de kritizálja azt a társadalmat, amelyik csak ezeket az embereket tekinti „valamiknek” (τὰ ὄντα). Ezért a „megszégyenítés”⁶⁷ sem arra vonatkozik, hogy erkölcsileg szégyenkezni kellene bárkinek, hanem a fennálló szemlélet megváltozására. A társadalmi szerep és talajvesztés legdrasztikusabb formája, ha valakit „nem létező”-nek tekintenek az emberek, ezt fejezi ki szó szerint Pál meghatározása (τὰ μὴ ὄντα – vö. 2Kor 12,11). Legalább ugyanennyire drasztikus azonban a mondat folytatása is, amit a RÚF nem ad vissza kellő erővel, itt ugyanis egyértelműen elpusztításáról (καταργέω) van szó. Mindazonáltal mégsem valamiféle fizikális elpusztításra kell gondolnunk ez esetben, hanem inkább arra vonatkozik a kijelentés, hogy Isten előtt semmivé válik, elpusztul mindaz, amit az emberek valaminek gondolnak. Hogy senki ne dicsekedhessen. A dicsekvés (καυχάομαι) Pál számára az egyik legmegfelelőbb szó visszaadni a gyülekezetben levő emberi gyengeséget. A „dicsekvés” a klasszikus görög nyelvben ugyan lehet semleges jelentésű, de meghatározóbb annak negatív tartalma. A mediális alak jelentése pedig: valaki önmagában bízik.⁶⁸ Ugyancsak hangsúlyos Pál kijelentésében, hogy minden emberre⁶⁹ vonatkozik, tehát már a gyülekezetben élőkre is, hiszen kiválasztottságuk nem érdemükből adódik, hanem Isten döntésén nyugszik (lásd 1Kor 1,27k), Krisztus érdeméért (*opus alienum*).

De nem csupán a „bolondok”, „erőtlenek”, a közrendűek⁷⁰ „sőt lenézettek” kivá-

63 A δυνάτος szó jelentése „képes valamire” (BALÁZS: Újszövetségi szótár, δυνάτος), vagyis olyan emberre gondolhatunk, aki nem feltétlenül vagyona, de mindenképpen összeköttetései miatt befolyással bír. Ezt pedig általában az ember származása révén érthette el, amire a következő jelző, az εὐγενής utal („nemes származású rangját és viselkedését tekintve” – BALÁZS: Újszövetségi szótár, εὐγενής).

64 A μωρός kifejezés többes szám semleges nemben áll, vagyis Pál nem a „bolond emberek” elhívásáról beszél, hanem azokról, akiket a világ tekint annak (LINDEMANN: Korinther, 50).

65 A görög szövegben τὰ ἀσθενή του κόσμου szerepel. Ez nem csupán átvitt értelemben jelölhet „gyengét, erőtlent”, hanem fizikai értelemben is, pl. Mt 25,43k; Mk 10,9; ApCsel 5,15. Itt azonban nyilván a szó átvitt értelmét kell előnyben részesítenünk az erős (ισχυρός) – gyenge ellentét miatt (lásd ehhez még 1Kor 4,10).

66 CSERHÁTI: Korinthus, III.

67 A szó Isten ítéletére utal, aminek célja az ember büszkeségét összetörni, amikor tervei kudarcot vallanak, és ezért kigúnyolják – lásd WOLFF: Korinther, 44.

68 LINDEMANN: Korinther, 51.

69 Szó szerint „összes test” (πᾶσα σὰρξ), ez ószövetségi szóhasználatra utal (lásd pl. Ézs 40,5k).

70 Cserhádi S. javasolja ezt a fordítást (Korinthus, 112), ami véleményem szerint is jobban megfelel Pál logikájának, aki társadalmi csoportokat állít egymással szembe. Viszont a görög eredetéhez közelebb áll a RÚF megoldása, hiszen az ἀγενής (*hapax legomenon*) a γένος-ból fosztóképzővel alkotott ellentétpár. Ez utóbbi jelentése: fajta, faj, származás, ebből adódóan itt a jelentése: származással nem rendelkező, vagyis nem nemes, nem előkelő (lásd BALÁZS: Újszövetségi szótár, ἀγενής).

lasztásában munkálkodott Isten, hanem „az ő munkája az is” – mondja a 30. vers –, hogy a gyülekezet tagjai Jézus Krisztusban vannak. Az ἐν Χριστῷ kifejezést U. Schnelle az ekkleziológiai bázismetaforák közé sorolja, olyan kifejezések mellett, mint a Krisztus teste és az Isten népe. A „Krisztusban lenni” kifejezés a keresztyén egzisztencia helymeghatározását adja, és arra utal, hogy minden egyes keresztyén egészen közeli kapcsolatba kerül Krisztussal. Ennek helye az egyház, amelybe a keresztség által kerül be a hívő, így a Lélek ajándékaiból is részesedik (vö. 2Kor 13,13; Fil 2,1). További következménye a Krisztusban létnek, hogy miközben a római társadalomban az ember helyzetét alapvetően meghatározta származása, neme, ezek a gyülekezetben elveszítik a jelentőségüket (lásd 1Kor 12,13; Gal 3,26–28; Róm 1,14).⁷¹ Sőt ez az értékrend még meg is fordul, ahogyan éppen ebben a perikópában is olvashatunk róla. Ez viszont azt jelenti, hogy a társadalomban megszokott és alkalmazott értékrend vesz el, hogy helyébe Isten Jézust tegye „értékrenddé”, amit ez a négy kifejezés ad vissza: bölcsességgé, igazsággá, megszentelődéssé és megváltássá. A felsorolás azt mutatja, hogy nem a bölcsesség mint olyan a negatív fogalom, hanem annak pozitív, ill. negatív volta abban áll, kiben keresi azt az ember. Ezzel az apostol egyértelművé teszi, hogy a bölcsesség teológiai fogalommá válhat, amennyiben Isten kinyilatkoztatását vizsgálja. Jézus azonban nem csupán bölcsesség Istentől (ἀπὸ Θεοῦ), hanem igazság is. Az 1Kor-ban csupán itt találkozunk a δικαιοσύνη főnévi alakjával (az igével δικαιοῶ még 4,4; 6,11; a melléknév δίκαιος viszont meg sem jelenik a levélben). A kifejezés gazdag jelentéstartalmával itt nem tudunk foglalkozni,⁷² viszont az kijelenthető, hogy az apostolnál igazi kulcsfogalommá válik teológiája megértéséhez, jóllehet – a statisztika tükrében⁷³ – csak a Római levélben kap meghatározó szerepet. Ez a megfigyelés viszont ráirányíthatja a figyelmünket arra a teológiai fejlődésre is, amelyen átmegy az apostol, eljutva a δικαιοσύνη Θεοῦ karakteres fogalmához. Az egyértelmű az apostol számára, mint ahogyan az Újszövetség többi szerzője számára is, hogy a δικαιοσύνη Istené, azzal csak megajándékozhatja az embert, ha viszont ajándék, akkor nem lehet eljutni ennek felismeréséig az emberi bölcsesség vagy az ember teljesítménye által. Csupán a hit világossága kell a felismeréshez: Isten igazsága a kereszt bolondságában, botránkozásában töltetett be. Isten igazsága tehát nem lesz semmissé, ítélete megáll, de immáron annak az Ő Fia tesz eleget a kereszten (Gal 3,13; Róm 8,3). „Az, hogy Isten belátása nagyobb, mint szigorú ítélete, csak egy újra és újra felragyogó reménység volt (sc. a zsidóságban). Pálnál, tekintettel a keresztsben megjelenő üdvözítő tetterre, hitbizonyossággá válik.”⁷⁴

De Isten nem csupán igazsággá tette Jézust a számunkra, hanem megszentelődéssé (ἀγιασμός) és megváltássá (ἀπολύτρωσις) is. Ezzel a két kifejezéssel sokkal ritkábban találkozunk Pálnál, mint az igazsággal. Az elsővel ezen kívül az 1Thessz 4,3.4.7 és a Róm 6,19.22-ben; a másodikkal pedig csak a Róm 3,25 és 8,23-ban.

⁷¹ SCHNELLE: Theologie, 304k.

⁷² Az igazság fogalom rövid kultúrtörténeti áttekintéséhez lásd SCHNELLE: Theologie, 233–236; jelentéséhez az Ószövetségben KUSTÁR: Az igazság fogalmának ószövetségi aspektusai; az Újszövetségben KÓKAI-NAGY: Az igazság fogalma az Újszövetségben.

⁷³ A δικαιοσύνη kifejezés összesen 91 alkalommal jelenik meg az Újszövetségben, ebből 57 alkalommal találkozunk azzal Pálnál, ezen belül 33 esetben a Róm-ban.

⁷⁴ SCHRENK: δικαιοσύνη, ThWNT, 207.

Ugyanakkor nem kérdőjelezhető meg, hogy az olvasók számára jól ismert kifejezések lehettek Jézus tettének szótériológiai értelmezésében. A megszentelődés visszautal az 1Kor 1,2 megszólítására és azt fejezi ki, hogy Jézusban Isten helyreállította az ember viszonyát saját magával, vagyis helyreállította a teremtmény eredeti viszonyát Teremtőjéhez. A megváltásra használt kifejezés tulajdonképpen a tartozás kiegyenlítését jelenti, Isten kiegyenlíti Jézusban az ember tartozását. A három fogalmat, az igazságot, megszentelődést és a megváltást egy gondolat kapcsolja össze: mindhárom kifejezés a megromlott viszony helyreállításáról beszél, és ebben minden aktivitást Istennek tulajdonít. Ha viszont valaki ezt képes elfogadni hitben, akkor valóban dicsekedhet, de nem a saját teljesítményével, hanem ahogyan az ószövetségi idézet is kimondja, az Úrral.

Az apostol erősen lerövidített formában idézi a Jer 9,23-at (a 2Kor 10,17-ben ismételt idézi ugyanezt, de a második levelében a dicsekvés kérdése sokkal központibb helyet foglal el). Mindezt persze megteheti, hiszen az előző versekben gyakorlatilag ugyanazt fejt ki a gyülekezet helyzetére alkalmazva, amit Jeremiás a maga korában, és nem meglepő módon, ugyanarra a következtetésre is jut, mint a próféta. A fentebb részletezett helyzet egyértelművé teszi minden olvasó számára, hogy a világ szabályai szerint ennek a közösségnek nemcsak jövője nincs, de jelene sem lehetne, hiszen tagjai egyáltalán nem sikeresek a világban, sőt inkább elveszettek annak játékszabályai és annak megítélése szerint, ők a „semmik”. Ha ennek ellenére a gyülekezet mégis létezik (valamik), ha ennek ellenére a közösség képes megmaradni a világban, akkor könnyen belátható, hogy ez nem lehet saját érdeme, amivel dicsekedhet. Ez csak Isten kiválasztásának köszönhető, amiben, pontosabban akiben (ἐν κυρίῳ) élve viszont már bármelyik másik ember előtt dicsekedhetnek a gyülekezet tagjai, hiszen ha valamiben, akkor ebben bizonyosan különbek a világban élőkötől (lásd ehhez még 2Kor 5,12). Vagyis a 29. vers mondanivalója jelenik itt meg pozitív és ellentétes tartalommal. Míg ott arról beszél Pál, hogy senki ne dicsekedjen az Úr előtt emberi képességeire hivatkozva, támaszkodva, itt arról beszél, hogy aki dicsekszik az emberek előtt, az az Úrban dicsekedjék. Hogy mindez hogyan értelmezhető az egyén szintjén? Úgy vélhetjük, hogy erre a Fil 3,7k ad magyarázatot.⁷⁵ Eszerint a „semmivé létel” nem egy végleges elvesztettség, ha ugyanis az ember felismeri azt, ahogyan Pál, hogy semmivé lett, akkor éppen annak az útnak a kezdetén áll, ami a valamivé válás felé vezet.

Összefoglalás

Nem tekinthetjük véletlennek, hogy noha a gyülekezet írt egy levelet Pálnak (7,1), mégsem ebből, hanem Khloé embereitől szerez tudomást a közösségben megjelenő csoportosulásokról. Ennek talán az lehet a hátterében, hogy maguk a gyülekezeti tagok, akik ebben nap mint nap benne éltek, szinte észre sem vették ezeket a torzulásokat. A közösségen belüli nézeteltérések ugyanis sok esetben nem robbanásszerűen jelennek meg, hanem fokozatosan okoznak egyre nagyobb feszült-

⁷⁵ Kiváló meglátás Cserháti S. részéről (Korinthus, 117).

séget. Ezért annyira fontos, hogy idejekorán észrevegyük a nézeteltérések valódi gyökerét. Az apostol ezt látja meg a súrlódások hátterében és hívja fel olvasói figyelmét a baj valódi okára: ha a hit kérdésében a saját emberi bölcsességünkre támaszkodunk, akkor ezek szinte bizonyosan tévútra vezetnek bennünket, mert „Isten nem az emberi bölcsességet egészíti ki vagy korrigálja; sokkal inkább abban ismerhető fel és munkálja az üdvösséget, hogy az embert ott keresi meg Krisztus keresztye által, ahol ténylegesen van: távol Istentől”.⁷⁶ Rá kell döbbernünk ma is, amikor az ész hatalmát dicséri a világ, hogy az ember értelmi képességeivel éppen szembefordult Isten bölcsessége. Nota bene mindez logikus is, hiszen csak arról vagyunk képesek elméleteket gyártani és ezek által megérteni, amit többször tapasztalunk. A keresztye egyszeri eseményében ezért csak a hit képes felismerni Isten üdvözítő kegyelmét, hiszen nincs összehasonlítási alapunk. De ha valaki nem értené mindezt, mert még mindig ésszel próbálja felfogni és logikusan megérteni a keresztye ígét, azoknak Pál egy más jellegű érvet is felmutat: a születő keresztyénség, ahogy a mai egyház is, ha saját képességein, hatalmán, döntésein múlna, pusztulásra lenne ítélve, éppen abban nyilvánul meg a legkézzelfoghatóbban Isten üdvözítő kegyelme, hogy mindennek ellenére a keresztyénség megmaradt, az egyház létezik. Ha az apostol bölcsességre vonatkozó érvei nem is, a tények maguk beláttatják az olvasóval: Isten valaki egészen más!

Felhasznált irodalom

- DEUTEROKANONIKUS BIBLIAI KÖNYVEK, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004.
- BALÁZS K.: *Újszövetségi szótár*, Budapest, Logos Kiadó, 1998.
- BARRETT, C. K.: *Sectarian Diversity at Corinth*, in T. J. Bruke–J. K. Elliott: *Paul and the Corinthians*, Brill, Leiden, 2003, 287–302.
- COLLINS, R.: *First Corinthians*, Collegeville–Minnesota, The Liturgical Press, 1999.
- CONZELMANN, H.: *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- CSERHÁTI S.: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Budapest, Luther Kiadó, 2008.
- FIEDLER, P.: *μωρία*, in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II.*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1981, 1105–1108.
- GOODBLATT, D.: *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- HARNACK, A. von: *Das Alte Testament in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1928, 124–141.
- HENGEL, M.: *Proseuche und Synagoge*, in G. Jeremias–H.W. Kuhn–H. Stegemann (szerk.): *Tradition und Glaube*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, 157–184.
- KOCSIS I.: *Pál apostol egyházképe a Korinthusi levelek alapján*, in Benyik Gy. (szerk.): *Szent Pál levelei a korinthusiakhoz*, Szeged, JATEPress, 1995, 109–120.

⁷⁶ WOLFF: *Korinther*, 38.

- KÓKAI-NAGY V.: Az igazság fogalma az Újszövetségben, in Xeravits G.–Papp M. (szerk.): *Az igazságról*, Budapest, Vigilia, 2011, 20–39.
- KÓKAI-NAGY V.: Az Írás alkalmazása Pál leveleiben, in Tóth S.–Kókai-Nagy V.–Marjai É.–Mudriczki J.–Turi Z.–Arady J. (szerk.): *Szólító szavak – The Power of Words*, Tanulmányok Fabiny Tibor hatvanadik születésnapjára – Papers in Honor of Tibor Fabiny's Sixtieth Birthday, Budapest, KRE BTK–L'Harmattan, 2015, 83–92.
- KÓKAI-NAGY V.: *Josephus és a próféták*, Szentendre, Tillinger Péter műhelye, 2017.
- KUSTÁR Z.: Az igazság fogalmának ószövetségi aspektusai, in Xeravits G.–Papp M. (szerk.): *Az igazságról*, Budapest, Vigilia, 2011, 7–19.
- LINDEMANN, A.: Die Schrift als Tradition, Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief, in K. Backhaus–F. G. Untergaßmair (szerk.): *Schrift und Tradition*, Paderborn–München–Wien–Zürich, Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, 1996, 199–225.
- LINDEMANN, A.: *Der erste Korintherbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- MURPHY-O'CONNOR, J.: *St. Paul's Corinth*, Wilmington–Delaware, Michael Glazier Inc., 1983.
- NICKLAS, T.: Frühchristliche Ansprüche auf die Schriften Israels, in I. Kalimi–T. Nicklas–G. G. Xeravits: *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*, Berlin–Boston, de Gruyter, 2013, 347–368.
- NICKLAS, T.: Die Akten des Titus: Rezeption „apostolischer“ Schriften und Entwicklung antik-christlicher „Erinnerungslandschaften“, in *Early Christianity* (8–4), 2017, 458–480.
- O'DAY, G. R.: Jeremiah 9:22–23 and 1 Corinthians 1:26–31 a Study in Intertextuality, in *JBL* (109–2), 1990, 259–267.
- SCHNELLE, U.: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- SCHNELLE, U.: *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- SCHRAGE, W.: *Der erste Brief an die Korinther I.*, Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benziger–Neukirchener, 1991.
- SCHRENK, G.: δικαιοσύνη, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, Kohlhammer, 1935, 180–229.
- SCHWARTZ, S.: *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E to 640 C.E.*, Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2001.
- THEISSEN, G.: Legitimation und Lebensunterhalt: Ein Beitrag zur Soziologie Urchristlicher Missionare, in *NTS*(21), 1975, 192–221.
- TÓKÉS I.: *A korinthusbeliekhez írt első levél magyarázata*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1995.
- WOLFF, Ch.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1996.

TEHETSÉG A TEOLÓGIÁBAN*

Az igazi tehetség, vagy talentum, vagy akár géniusz mindig valamilyen rendet lát maga előtt, illetve rendet teremt egy olyan területen, ahol még addig senki nem járt, ahol még senki nem látta meg az összefüggéseket. Ez érvényes a keresztyén gondolkodásra is. Ez azt jelenti, hogy mind a természettudományok, mind a bölcsészettudományok, mind pedig a matematika, a filozófia és a művészetek iránt nyitottnak kell lennünk, amikor a teológiát műveljük. Istennek ugyanis csak egyetlen teremtett világa van, amely egységes egész a Teremtő felől nézve. Az erre vonatkozó ismeretek is erre az egyetlen világra vonatkoznak, s ezek mind ajándékképpen adottak az embernek. Ezek közé az ajándékok közé tartozik az ember különleges szellemi képessége is, amellyel nemcsak a természet rendjét fedezheti föl, hanem éppen e teremtettségi adottságaival megfejtethi a kijelentés titkait a hitben, majd pedig azokat az embertársai javára fordítja.

ABSTRACT

The truly talented or genius person is able to recognize an order by his mind and, at the same time, he puts the newly discovered ones in an order on such a domain where nobody could see any coherence or law before. This is true for the Christian way of thinking as well. So, theologians have to be open towards natural sciences, humanities, arts, mathematics, philosophy alike. That is to say God created only one unique world which is an integral whole from His viewpoint. Therefore, whenever we obtain new knowledge about this unique world, we have to consider these as gifts and possible benefits from God to the mankind. One of these gifts is the special talent of man through which he or she is capable to discover and understand not only the law of the created world but also the mystery of revelation of God by faith in order to serve his or her fellowmen.

Szinte mindenki azzal a természetességgel fogja föl az emberi tehetség tényét, hogy arra születni kell. Ezzel a közvélekedés olyasmit akar kifejezni, hogy vannak kivételes képességű emberek, akik az élet bizonyos szellemi-gyakorlati területein olyan különlegeset alkotnak, amire az átlagember nem képes, vagy amit általában nem is igen lehet egykönnyen megérteni. Inkább csodálni szokták az ilyen egyéniségeket. A köznyelvben igen gyakran a rendkívüli képességgel megáldott emberekre mondják, hogy sok talentuma van. A *talentum* szó eredetileg a méréssel és a mértékekkel volt kapcsolatban. Több keleti nép kultúrájában megjelenik ez a fogalom. A Biblia is említi néhányszor. Az Ószövetségben inkább súlymértéket jelent, az Újszövetségben is megmarad ez a jelentése (Mt 18,24), de bővül az értelme, amikor Jézus elmondja a talentumokról szóló példázatát (Mt 25,15kk). Itt már a kapott talentumok kamatoztatásáról van szó, s az idők folyamán ennek egyre inkább – átvitt értelemben vett – szellemi jelentése lett. Az

* Elhangzott előadás a Doktorandusz Kollégium 2011. április 24-i képzési napján. Első megjelenés: Zsengellér J.–Kodácsy T.–Ablonczy T.: Felelet a Mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére, Budapest, KRE, PRITA, L'Harmattan Kiadó, 2016, 297–309.

európai népek nyelvébe is már inkább így ment át, és többnyire az emberi képességet jelölték vele. Ma már a súlymértékkal kapcsolatos jelentése alig használatos, inkább a rendkívüli szellemi tehetséget kifejező szóvá vált. A „talentumos ember” az okos embert jelenti, a különleges képességet, olykor a zsenit vagy génuszt. A magyar nyelvben nem alakult ki a talentumnak többféle szinonímája, talán a *képesség*, *tehetség* szavakkal lehet leginkább visszaadni az értelmét. A keresztyén művelődési körben éppen Jézus példázata kapcsán árnyaltabb és gazdagabb jelentéssel bír.

Egy pillanatra visszatérve a régi időkhöz, már a görögök is észrevették, hogy a zenében, a festészetben, a költészetben és a matematikában valamilyen különleges emberi képesség játszik közre az alkotás folyamán.¹ Valami titokzatos dolog van ott a háttérben. Az ilyen alkotásokhoz talán más emberek nem is igen férhetnek hozzá, vagy csak kivételes tehetséggel megáldott emberek képesek azt felfogni vagy abban meglátni valami értelmeset és szépet. A görögöknek nagy általánosságban igazuk volt, amikor ezt a négy területet olyannak tekintették, mint amelyre csak rendkívüli tehetséggel megáldott emberek léphetnének be. A rómaiak is észrevették ezt a különös ténytet, és úgy fogták föl, hogy valami természetfölötti lény, valami isteni szellem, a Genius vette hatalmába az illetőt, amely aztán elkísérte élete végéig. Ma már nyilvánvalóan másként szemléljük ezt a kérdést, látószögünk is sokkal szélesebb. Ilyen zsenialitás ugyanis más területeken is megnyilvánulhat, például a sakkjátékban, néhány labdajátékban vagy a színjátszásban és műszaki találmányokban. Példaként említve zseniális magyar műszaki találmánynak tekintjük a több mint negyven éve feltalált Rubik-kockát, amelynek a játékon túlmenően a téri és idői képességek mérésében is szerepe van.² Más területről még feltétlenül meg kell említeni egy példát, a labdarúgást, amely jelenleg a legtöbb nézőt vonzza a stadionokba.³ Elgondolkodtató számunkra, hogy a magyar Puskás Ferenc, aki csupán általános iskolai végzettséggel rendelkezett, mégis az egyik legismertebb magyar embernek számít, stadiont és futballakadémiát neveztek el róla. A kommunista politikai rendszer igyekezett a nevét is törölni a magyar közéletből. Viszont az ő esetében mindig azt olvashatjuk a szakemberektől, hogy a futballban rendkívüli tehetséggel bírt. Bozsik József és Kocsis Sándor úgyszintén. Mármost azért említjük meg őket, mert a tehetség kibontakozásához mindig valamilyen területre van szükség. A futball ilyen terület, mert alkalmas arra, hogy egyfajta emberi tehetséget napvilágra segítsen. Más területek nem biztos, hogy előhozzák a tehetséget, vagy pedig alkalmatlanok rá, hiszen senki nem fogja értékelni vagy élvezni azt, hogy például kislabdadobásból valaki rendkívülien jó. – Mi most az egyszerűség kedvéért többnyire megmaradunk a görögök által megnevezett négy területnél, s ennek alapján próbálunk majd a jelen korban is érvényes következtetésekre jutni az emberi tehetség kérdéskörében.

¹ Vö. CZEIZEL: Matematikusok, gének, rejtélyek, 15.

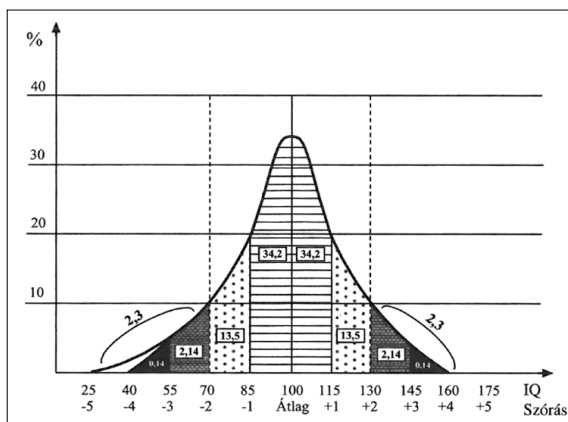
² Itt feltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy Rubik Ernő nemcsak a „kockát” találta fel, hanem más egyéb játékokat is, amelyek az ő rendkívüli képességére vallanak.

³ Jelenleg a világon az összes sportágat figyelembe véve a legtöbb nézője van a futball-világ bajnokságnak, a második helyen van az olimpia és harmadik helyen a futball-Európa-bajnokság.

A téma különlegessége

A tehetség kérdése, illetve titka vagy mibenléte mindig is foglalkoztatta a társadalmakat. Magáról Newtonról éppen Voltaire vélekedett úgy, hogy megragadott valamit Isten gondolataiból. Így akarta kifejezni csodálatát. A kivételes tehetségekkel kapcsolatban a kultúrtörténetből megannyi érdekes esetet tudnánk még fölhozni, de most inkább a 20. századra figyelünk, mert a hozzánk közelebb eső időkben vannak komolyabban értékelhető eredmények ezen a téren. Francis Galton (1822–1911), Charles Darwin unokatestvére dolgozta ki először a tudományosan is értékelhető mérési módszert az emberi képességgel kapcsolatban. 1874-ben végzett vizsgálata alapján, az ún. szenzoros diszkriminációs teszt segítségével azt állapította meg, hogy „minden 4000. férfi rendelkezik kivételes szellemi képességekkel és minden 1 millió emberre esik egy géniusz”.⁴ Ennek kapcsán indultak el a 20. századi vizsgálódások. Sokan kedvet kaptak az emberi intelligencia vagy mentális képességek méréséhez, míg végül 1916-ban Lewis M. Terman (1877–1956) bevezette az USA-beli Stanford Egyetem professzoraként az intelligenciakvócienszt (intelligence quotient), a híressé vált IQ mozaikszót az emberi képességek mérésére. Az eredeti IQ-elképzelések helyett ma már sokkal kifinomultabb módszert használnak, ugyanis időközben sokat fejlődött mind a technikai tudás, mind az agy kutatás, mind pedig az ember szellemi képességét mérni tudó módszer. (Ezt nem részletezzük, magyar nyelven Czeizel Endre orvos genetikus foglalkozott ezzel a kérdéssel a legrészletesebben.⁵ Az ő műveit és ábráit gyakran fogjuk segít-

DR. CZEIZEL ENDRE



1. ábra: A Gauss-féle normális eloszlás: nagy tömegű emberi minta vagy népszerűség értelmi szintjének vizsgálati eredménye

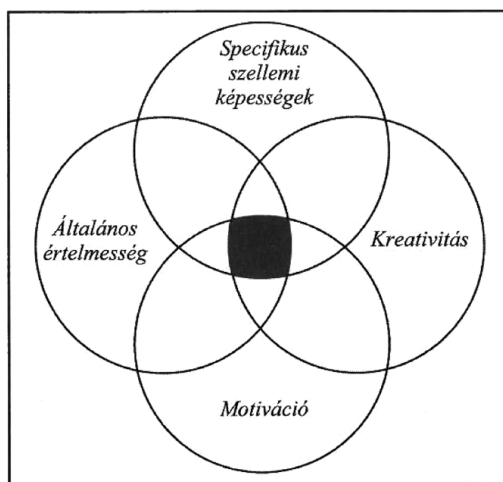
4 CZEIZEL: Sors és tehetség, 23.

5 Vö. CZEIZEL: Sors és tehetség, valamint CZEIZEL: Matematikusok, gének, rejtélyek. Czeizel Endre ezeken kívül még számos előadásban, tanulmányban, könyvben írt a tehetség orvosgenetikai megfigyeléseiről, egyelőre az ő művei jelentik a tájékozódási lehetőséget ezen a téren.

ségül hívni tanulmányunk bevezető részében!) A mai tesztek már sokkal célzottabban mérnek, így az eredmény is más. Általánosságban úgy lehetne bemutatni ezt, hogy valamilyen szempontrendszer szerint megméri az emberek ezreinek vagy millióinak sokféle intellektuális és pszichikai képességét, majd az eredményt ábrázolják egy koordináta-rendszerben, ahol szépen kirajzolódik egy Gauss-féle haranggörbe, amely jól mutatja, hogy az emberek hányad része milyen szellemi teljesítményre képes.

Az átlagot szokták 100-nak venni, és ehhez viszonyítanak mindent. Ebből van ugyanis a legtöbb, amint ez az ábrán is látható. Az IQ-t így számokkal tudják kifejezni. A 130 IQ feletti, akik általában a népesség 2,3%-át teszik ki, alkotják a jó képességű, az értelmes emberek csoportját, akiket *talentumnak*, *tehetségnek* is neveznek. Aztán vannak az ún. *kivételes talentumok*, s ez a kategória már csak minden ezredik embert foglalja magában. Egyszerű példát választva, a 10 milliós Magyarországon ez a réteg tízezer fős. Amikor megvizsgálják ezek közül azokat, akik már olyan 160 körüli IQ-val rendelkeznek, akkor ez mintegy 330 embert jelent. Őket szokták „*szupertalentumos*” embereknek nevezni. Az igazi génuszokat általában 175 IQ-val számozzák be, s az ilyenek száma a 10 milliós népesség körében már csak 3 személyt jelenthet.⁶ Pl. manapság ilyennek lehetne tekinteni Lovász Lászlót, aki a világ egyik legnagyobb matematikusa, vagy Kocsis Zoltánt, a világhírnő karnagyunkat és zongorista előadóművészünkét. Bolyai János biztosan géniusza volt a saját korának. Bartók és Kodály is ilyen volt.

Négy komponens



2. ábra: A szellemi képességek négy összetevőjének a viszonya.
A kivételes társadalmi teljesítmény
akkor várható, ha ez a négy képesség („faktor”) egybeesik

⁶ Vö. CZEIZEL: Sors és tehetség, 20–21.

Hogy ne kalandozzunk, illetve tévedjünk el nagyon ebben a témában, ettől a ponttól kezdve azt érdemes csak vizsgálnunk, hogy milyen tulajdonságokat vesznek figyelembe, amikor az emberi tehetséget valamilyen mérőszámmal akarják ellátni. Egy darabig Czeizel Endre gondolata mentén haladva, majd attól fokozatosan eltérve, az egyik legáltalánosabb modell szerint négy ilyen területet különítenek el: 1. az általános értelmi képesség (vagy intelligencia), 2. a specifikus szellemi képességek, 3. a kreativitás és 4. a motiváció.

1. Az említett IQ az általános értelmi képesség területére esik. Az intelligenciát nagyon nehéz megfogalmazni, könnyebb mérni, mint definiálni. A tudományos berkekben egy ilyen meghatározást használnak: „Az intelligencia az egyénnek az az összetett vagy globális képessége, amely lehetővé teszi, hogy célszerűen cselekedjék, hogy racionálisan gondolkodjék és eredményesen bányáskodjon környezetével.”⁷ Ez túl általános meghatározás. Én az intelligencia szó eredeti értelméből indulnék ki, jelesül abból, hogy a dolgok mélyére nézést, a belelátást, a „közé” olvasást (inter lego) jelenti. Szerintem az az intelligens ember, aki törekszik bármiben a dolgok mélyére látni, azokat elemezni és helyesen értelmezni. Az IQ-val ezt lehet „mérni”, illetve a számok erre utalhatnak. Itt már gondolni kell arra is, hogy nem önmagától tesz szert valaki magas IQ-ra, mert a környezet is szerepet játszik abban, hogy ki mivé fejlődik.

2. A speciális értelmi képességek már elvisznek bennünket az ember szellemi életének különböző területeire és azt állapítják meg, hogy valakinek azon az adott különös területen milyen mély az intelligenciája. Itt már szétválnak a különböző tehetségtypusok meghatározott területekre, pl. a zenei, művészi, természettudományi, logikai, matematikai, nyelvi, testi képességek világára és még megannyi területre. A tehetség irányát szemlélhetjük: Bartók Béla a zenében, Munkácsy Mihály a festészetben, József Attila a költészetben, Bolyai János a matematikában, Eötvös Loránd a fizikában, Puskás Ferenc a futballban bizonyult rendkívüli tehetségnek. A legújabb agykutatások ezeknek a területeknek a feltárásában sokat segítettek. Ezek a kutatások aztán rámutattak számos érdekes képességre is, amelyeket manapság jobban értünk, mint akár a 20. század első felében. Pl. a férfiaknak jobb a térbeli tájékozódóképessége, mint a nőké. Említeni szokás, hogy a férfiak ezért tudnak könnyebben beparkolni két autó közé! A nők között viszont kevesebb a beszédhibás, a nyelveket is könnyebben tanulják, általában jobbak a verbalitás terén a férfiaknál. Ez azért van, mert a nők esetében általában a két beszédközpontjuk közül nem válik valamelyik dominánssá, míg a férfiaknál csak az egyiknek van domináns szerepe. Ezen a specifikus területen jelenik aztán meg a matematikai képesség is, mint – a közhiedelem szerint – valami különös adománya az „isteneknek”.

3. A kreativitás szintén érdekes tulajdonságokra mutat rá. Azt figyelték meg, hogy legtöbbször nem a magas IQ-val rendelkező gyerekek a legkreatívabbak. A tanárok általában a magas IQ-val rendelkező diákokat kedvelik, a kreatívakat kevésbé, mert a kreatív gyerekek viselkedését furcsának találják, nem mindig értik a tetteiket. Ezeket a gyerekeket nem érdekli annyira a népszerűség, az elismerés, a

⁷ Vö. CZEIZEL: Sors és tehetség, 25.

pozícióharc, mint az jellemző a magas IQ-val rendelkező általános „jó tanulókra”. A kreatív gyerekeknek nagyon sok tulajdonságát lehet felsorolni: aktívak, sokat kérdeznek, jó a humoruk, mély a fantáziájuk, szeretnek gyakran magányosak lenni, lelkileg nem könnyen megközelíthetőek stb. Ezeket nem lehet egy zárt meghatározásban összefoglalni. A szakirodalom „divergens gondolkodásúaknak” nevezi őket.⁸ Két szélsőséges esetet említsünk meg. a) A legújabb genetikai eredmények létrejöttében három különleges fiatalember játszott nagyon komoly szerepet. Érdekesebben jellemezték őket. James Watson „25 éves, irritálóan pimasz, huligánosan viselkedő, botrányhős ifjú”, Francis Crick pedig „harsány, mindenki hasába lyukat beszélő, mindent jobban tudó, túlkoros doktorandusz”. A harmadik is érdekes alak lehetett: Craig Venter, „akit sokan hasonlítottak az amerikai mitológia kedvenc hőiséhez, a kocsmaajtót berúgó, csípőből tüzelő magányos cowboyhoz, [...] A középiskolából kimaradt, csak Porschéval közlekedő, kemény, individualista háborús veterán, aki fellázad az intézményes tudomány ellen, [...] magánvállalkozást alapít” a génkutatás számára.⁹ Bizonyára csak arról van szó, hogy ezek igazából élénk fantáziájú, okos és kreatív fiatalok, akiknek a viselkedése mögött valami különös tehetség rejlik. Az első kettő már megkapta a Nobel-díjat. b) Vannak aztán más-milyenek is, akik éppen ellenkezőleg, gyakran elvonulnak a világtól, és egyszer csak előbukkannak mint fényes csillagok. Pl. Einstein 21 éves korában a Zürichben szerzett politechnikumi főiskolai végzettséggel elment Bernbe egy szabadalmi hivatalba és ott dolgozott szürke hivatalnokként. Elbújt a világ elől! Közben 5 év alatt megalkotott négy olyan nagy felfedezést, amely megrengette az egész világot. Még ma is érezni ennek hullámain!

4. Azt figyelték meg, hogy ha valakiben megvan a magas IQ és vannak speciális képességei, s ezekhez ráadásul a kreativitás is járul, mindez még nem elég ahhoz, hogy „talentumos” ember váljék belőle, vagy akár a génusz volta felszínre jöjjön. Valami még hiányzik. Ez a valami egyfajta *emocionális* jellegű tényező, amely az elkötelezettséget, akaratot, szorgalmat, kitartást, elmélyülést jelenti a munkában. Ezt szokták „megszállottságnak” mondani. Ez a kifejezés nagyon találó. Bizony, gyakran szoktuk így minősíteni az ilyen embereket, akiknek rendszerint van valami rögeszméje, amiről nem beszél, a környezete pedig ezért nemigen érti. Ezek a tulajdonságok már átesnek az érzelmvilág területére, s ezért az IQ mellett bevezették az EQ mozaikszót is, amely az *emocionális kvóciens*t (emotion quotient) jelenti.¹⁰ Ez is sokféle tulajdonságot jelent, de véleményem szerint ezek között a legerősebb az „elkötelezettség” tudatos magatartása. A külső szemlélő ezt látja az ilyen embereken, de nem érti, miért „köti mindig az ebet a karóhoz”. Szerintem ez valamilyen belső látást jelent, amit nem lehet szavakkal leírni, maga az illető sem tudja elmondani, csupán érzi, hogy neki igaza van, vagy másképpen kifejezve: talált valami „drágakövet” a szellemi élet területén és abban gyönyörködik. Az ilyen ember lát valamit, amihez ragaszkodik, és ez szilárd elkötelezettséget eredményez nála. Ilyen volt a politikában pl. Jefferson, akinek – sok híres amerikai elnökkel

8 Vö. CZEIZEL: Sors és tehetség, 30. A kreativitást Czeizel Endre részletesen bemutatja és példákkal illusztrálja. Mi más helyről veszünk példákat.

9 Vö. VENETIANER: Út az „élet könyve” elolvasásához, 563.

10 Vö. CZEIZEL: Sors és tehetség, 33–34.

ellentétben – mind az IQ-ja, mind pedig az EQ-ja magas volt, és a kettő egymással összhangban is volt.¹¹ Egyik halhatatlan alakja lett az USA történetének. Az EQ egyfajta belső indítást, késztetést jelent, amit jól ír le Edison, aki a több ezer fölfedezését csak 1%-ban tartotta a tehetsége eredményének, és 99%-ban a szorgalmának.¹² Olykor annyira dolgozott, hogy éjszaka csak egy műhelypadon aludt pár órát, és reggel folytatta a kísérleteket. Vagy érdekes eset maga Faraday, akit a világ legnagyobb kísérletező fizikusának tartanak, ő azonban nagyon keveset tudott a matematikából, és mégis szavakkal igen jól leírt bizonyos jelenségeket, amelyeket aztán a kitűnő matematikai tudással is rendelkező Maxwell öntött matematikai formába, s így született meg az elektromágneses erőtér négy híres egyenlete.¹³ Egyébként Maxwellnek is volt egy „rögeszméje”, mely szerint az elektromosság törvényeit nem lehet a newtoni szemlélet alapján megalkotni, s ezt senki nem fogadta el a korabeli legnagyobb tudósok közül. Mégis Maxwellnek lett igaza mindenki mással szemben. Az EQ tehát ténylegesen létező faktora az emberi szellem kivételes voltának.

Az ötödik komponens: mit mondjunk a teológusokról?

Rögtön fölremlik előttünk, hogy van-e egyáltalán létjogosultsága a tehetségről beszélni a teológusok esetében. Van-e a teológiában zseni? Kik vitték sokra a teológiában? Próbáljunk értelmes választ keresni ezekre a kérdésekre.

a) Amikor ehhez a témához közelítünk, először érdemes megemlíteni a keresztyénség általános fölfogását az emberről. Mint Isten teremtménye, valamennyi ember megajándékozott lény. Keresztyén fölfogás szerint nincs abszolút értelemben jó vagy rossz ember, Isten szemében nincs kivételezett vagy lefokozott ember, hanem mindenki olyan, akit egyformán szeret. Ez következik Jézus Krisztus áldozatából, amely mindenkire nézve egyformán érvényes. Maga Jézus mondta, hogy „Atyám azt akarom, hogy akiket nékem adtál, azok is ott legyenek, ahol én vagyok!” (Jn 17) Ez ugyanúgy vonatkozik minden emberre. De arról is olvashatunk a Szentírásban, hogy nem egyforma „lelki ajándékokkal” vagy „kegyelmi ajándékokkal” ruházta fel Isten a választottait. Sőt még ezek mértéke is különböző (Ef 4,7). Ebbe belefoglaltatik mindaz, amiről eddig szó volt, jelesül a szellemi képességek világa, a tehetség problematikája. Ugyanis mindenki kapott a Teremtőjétől valami egyedi, sajátos ajándékot, amely őt azzá teszi, aki. Éppen ebből következik az a keresztyén felfogás, mely szerint mindenkiben azt kell látnunk, meglátnunk, észrevennünk, hogy őt a Teremtője kivé alkotta a maga felcserélhetetlen mivoltában. Itt kell keresnünk az emberi tehetség lényegét, mibenlétét, értelmét. A kérdésünk nyilvánvalóan az, miként fogjuk ezt föl, illetve mi módon ragadjuk meg ezt az

¹¹ Vö. CZEIZEL: Sors és tehetség, 34.

¹² Vö. uo.

¹³ Azért hozzuk itt ezt a példát, mert éppen a matematikát említettük a specifikus szellemi képességeknél. Ha Faradaynak meglett volna ez a tudása, bizonyára ő is képes lett volna fölfedezni az elektrodinamika alapegyenleteit. Általában megfigyelhető az, hogy a legnagyobb alkotásra képes fizikusok mind kitűnő, mondhatnánk zseniális matematikai tudással rendelkeztek.

egyedi, csak neki szóló, csak őreá jellemző ajándékot? Nehéz feladatnak látszik, de megpróbáljuk.

b) Először is azt tapasztaljuk, hogy – visszagondolva a görögök négy területére – a zene, a festészet és a költészet területén az alkotásokat az ember láthatja, szemlélheti, tapasztalhatja az érzékszerveivel, és így valamilyen érzést, tetszést, élvezetet, indulatot vált ki belőlünk, a megfigyelőből. Véleményt is formálunk magunknak. Szép vagy nem szép? Hatott-e az érzelmünkre vagy nem? Ekképpen viszonyulunk hozzá. A legtöbb „zseniális” alkotást közvetlenül megcsodálhatjuk. Nemcsak a d-moll toccatát és fúgát, de még a Rubik-kockát is. Gyakran lejátszódik az is, hogy ami most nem tetszett, pl. egy festői vagy zenei alkotás, azt később nagyon magasra értékeljük. Én magam több Ady-verssel voltam így. Ilyen az érzékekkel tapasztalható világ. Igen ám, ha azonban valakinek megmutatják a matematikusok által fölfedezett képleteket, egyenleteket, azon csak elborzad az emberek nagyon nagy hányada, vagy legalábbis nem gyönyörködik benne. A matematikai emberi tehetség alkotásai a külső szemlélőben nem váltanak ki csodálatot, nem jelentenek élvezetet. Maga Czeizel Endre is ilyenén volt a matematikai eredményekkel: „...be kell vallanom, a csúcsteljesítményt jelentő képletek bennem nem keltettek felsőleges élvezetet”.¹⁴ Ugyanakkor viszont van néhány kivételes személy, aki megérti, fölfogja, meglátja a hasznát a tudományban, s ezek legtöbbször azt mondja, hogy a matematika szép. Azért szép, mert meg tud ragadni titokzatos dolgokat, mint pl. a végtelent. Szerintem azért éreznek sokan „hidegrázást”, amikor a matematikára gondolnak, mert nem képesek fölfogni a benne rejlő különös emberi intelligencia mélységét. Titokzatos dolgok ezek! Bolyai Jánost sem értette meg a saját kora, illetve nem tudták fölmérni gondolatainak zseniális jelentőségét. Talán az édesapja, Bolyai Farkas és Gauss beleláttak ebbe, de ez sem biztos. Bolyai János legalább az édesapjától hallott ezekről a geometriai problémákról, és itt élt az európai iskolai környezetben, a Marosvásárhelyi Református Kollégiumban. De mit mondjunk Rámánudzsán (1887–1920) indiai matematikusról, aki egy nagyon szegény dél-indiai családban született, járt valamilyen iskolába, eljutott nehezen az érettségiig, utána egy kikötőben dolgozott éhbérért. Szabad idejében a matematika területén kalandozott az elméje, és megfogalmazott sok új és rendkívüli tételt. Elküldte az angolok világhírű matematikusának, Godfrey H. Hardynak (1877–1947) Cambridge-be, aki első látásra azt gondolta, hogy egy elmebeteg küldeményéről van szó. Kis idővel később kíváncsiságból mégis megnézte, és furcsa tételeket talált benne bizonyítások nélkül. Littlewood nevű munkatársával megpróbálták értelmezni, bizonyítani a különös állításokat, s arra a következtetésre jutottak, hogy egy matematikai zsenivel van dolguk. Rámánudzsán esetét és tételeit még mindig vizsgálják. Angol matematikus barátai úgy beszéltek róla, mint aki egy istennővel van kapcsolatban, aki mindig súg neki. Sőt még arról is fantáziáltak, hogy ha Rámánudzsán Indiából átjönne újból Angliába az óceánon keresztül, vajon az istennő követné-e. Vízen ugyanis nem tud járni. Ennyire rendkívülinek találták a tehetségét még a matematikusok is. Feltűnése döbbenetes, élete tragikus volt. Ő a mélyére látott sok matematikai problémának, volt hozzá speciális intelligenciája,

¹⁴ CZEIZEL: Matematikusok, gének, rejtélyek, 15.

születésénél fogva.¹⁵ Kivételes esetnek tűnik, ugyanis az emberek több mint 99%-ának nincs semmilyen vonzalma a matematika iránt. Talán azért, mert az értelem számára nem könnyen hozzáférhető. El kell fogadnunk, hogy így van.

c) Van ilyen terület máshol is. Ilyen a keresztyén hit világa is. Azonosságról nem beszélhetünk, legfeljebb hasonlóságról. Nem lehet az érzékszervekkel a hit közelébe férközni, sőt még csak nem is az értelem műve, nem a logika tapasztalati eredménye, nem látható dologról van szó, mégis mint személy szerinti „elkötelezettség” tapasztalható még a külső szemlélő számára is. A külső szemlélő csak annyit lát a keresztyén emberen, hogy hite miatt nem úgy cselekszik, mint azt az értelem józanul megkívánná. Mintha az illető egy másik ember volna, valamilyen másik „lélek” lakozna benne, amelyhez tetteiben igazodik. Erre mondta Pál apostol, hogy „élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus!” (Gal 2,20) Viszont ez is valóság, akármennyire is „bolondságnak” mondják – Pál apostol kifejezését használva (IKor 1,23). A *fides Christi*, azaz a *Krisztus-hit* a teológusok számára nem kerülhető ki. Ehhez viszont nem lehet eljutni emberi erőfeszítés révén. A keresztyén ember a hitet Isten ajándékaként fogja föl. Ez a helyzet részben hasonlítható a matematikához, mert ez is egyfajta belső elkötelezettséget jelent. Miként Jeremiás próféta is „csontjaiba rekesztett tűzről” beszélt (Jer 20,9). Amint tapasztalható a művészet esetében, a hit ajándékának tényét a keresztyén ember sem magyarázza, mert nem tudja magyarázni. Nem az értelmi képesség teljesítménye. Viszont biztosítja az elkötelezettséget a teológia művelése iránt, s így elengedhetetlen feltétele annak, hogy a teológiai munkálkodás terén kibontakozzék valakinek a tehetsége. De még ezen túl is szükség van valami többletre, ami éppen a hitnek egy másik faktora, nevezetesen arról van szó, hogy csakis a hit biztosíthatja azt a látást a teológiában, amely az embernek ezt a szellemi erőfeszítését fölfelé nyitott rendszerként jeleníti meg. Maga a Szentírás is, mint a teológia művelésének alapja, azaz Isten kijelentése a maga természete szerint (*kata physin*), egy fölfelé végtelenül nyitott szellemi ajándék az ember számára. Tehát itt nem a rómaiak Geniusa, vagy az említett indiai „istenő” ihletéséről van szó, hanem a hittel megragadott isteni kijelentés titkának a feltárásáról. Ráadásul a teológiában is tudni kell kezelni a végtelent, mert amikor a keresztyén ember megfejt egy titkot Isten kijelentése kapcsán, akkor még több titok tárul elé, s ez a folyamat végtelen. Aki ezt nem látja, az előtt bezárult és lezárt a teológiai munkálkodás, ezért a teológiában a tehetséget vagy akár a génuszt azok között kell keresni, akik az isteni kijelentés titkainak ezt a végtelen sorát látják maguk előtt. Ha beszélhetünk IQ- és EQ-tényezőkről, akkor a teológiában célszerű lenne bevezetni az FQ-faktort, a *fides quotient* (faith quotient). Bár ezt nem lehet mérőszámmal ellátni, mégis nélküle nem lehet senki teológus, mert betéve ismerheti valaki az összes hittételt vagy a vallási szokásokat, nem különben a Bibliát, Krisztus-hit nélkül nem jut messzire. Pál apostol is erre utal, amikor üzeni a korinthusiaknak, hogy „ha pedig Krisztus nem támadt fel, semmit sem ér a hitetek, még bűneitekben vagytok!” (IKor 15,17)

¹⁵ Vö. DARÓCZY: A matematikáról, 67. Daróczy Zoltán bővebben írja le Rámánudzsan esetét. Erre Czeizel Endre is felfigyelt Tusnády Gábor akadémikus segítségével, és mint matematikai génuszról ír a könyvében. Vö. CZEIZEL: Matematikusok, gének, rejtélyek, 433.

d) Azt feltétlenül látjuk, érzékeljük, hogy a teológiában is, mint minden más területen, szükség van intelligenciára, aztán specifikus képességekre és elkötelezettségre. Kiemelve egy-két konkrét területet: kellő héber, görög, latin nyelvi felkészültség vagy kortörténet- és bibliai ismeret nélkül nem lehet a teológiát művelni. Az elkötelezettség pedig az elhivatásban ölt testet. Hiába mondják a szektás csoportok, hogy a Szentlélek megmutatja nekik, mit mondjanak ilyen vagy olyan helyzetben. Ez már önmagában is a kellő intelligencia hiányára vall. Erősebb kifejezést használva, szűklátókörűségről tanúskodik. A Szentlélek ugyanis nem rendelhető oda, nem idézhető meg, amikor egy nyelvi vagy nyelvtani problémával találkozunk a hívő ember, vagy amikor nem érti a bibliai összefüggéseket sem nyelvi, sem történeti vonatkozásban. A teológia műveléséhez nem elég tehát maga az elkötelezettség sem valamiféle biztos hit értelmében. Szükség van az ember szorgalmára és alkotókészségére is. Ezt azonban nem lehet megtenni kellő műveltség, mély alázat, elegendő ismeret, széles kitekintés és nyitott szemlélet nélkül. Ezek elengedhetetlen feltételei az alkotásnak a teológiában is.

De mégis mit jelenthet a teológiában a kreativitás? Azt, hogy a teológus minden erejével, teljes szellemi képességével igyekszik belelátni az Isten kijelentésének titkába, s annak mély értelmét megfogalmazni, illetve értelmesen előadni úgy, hogy az minden embernek lelki-szellemi gazdagodására váljék. A teológus sem fogja megfejtetni Krisztus titkát a maga teljességében, de törekszik annak helyes felfogásával közelebb kerülni Isten megismeréséhez. A Bibliában élénk tárt kijelentés nem valami rendezetlen „információhalmaz”, amellyel önkényesen lehet bánni és a magunk kénye-kedve szerint rendezgetni. Isten kijelentése a teremtésbe beépített „információ”, amelynek a megismerése, föltárása, megfejtése Isten teremtető bölcsessége által az embernek adott ajándék. Tehát nem értelmetlen és összefüggéstelen ismeretek halmaza. Ezért a teológia az én látásom szerint úgynevezett „pozitív tudomány”, amelyet minden más tudományhoz hasonlóan fegyelmezetten szabad művelni. A kijelentés értelmét tehát egységben kell látni és alkotó módon felszínre hozni a benne rejlő igazságokat. Ez a legnehezebb feladata a teológusnak. Ha ugyanis valaki úgy akarja művelni a teológiát, hogy csupán az ismereteket halmozza és abban leli kedvét, hogy minél több fölhalmozott teológiai ismeretet tart a fejében, az az ember önmagára kulcsolt egy zárt világot. Ezen belül ugyanis lehet bővíteni a mások gondolatából származó ismeretek halmazát, de ez nem viszi előbbre a Krisztus titkának fölfedését. Azzal is jó tisztában lennünk, hogy nagy merészség kell bizonyos régi vagy berögzült tanítások megkérdőjelezéséhez és új problémakörök felvetéséhez. De hát éppen ehhez van szükség a tehetségre. A tehetséges ember pedig bátor és alázatos egyszerre! Ehhez a bátorsághoz alázatosan alkotókésznek kell lenni és keresve keresni, majd rátalálni új utakra, magasabb összefüggések meglátására, s ezzel a fölfelé nyitott szemlélettel meglátni Isten kijelentésének időszerű üzenetét a teremtetett világhoz.

Zárógondolatok

Amint láttuk, a keresztyén szemlélet szerint minden ember kapott valamilyen egyedi tehetséget a Teremtő Istenétől. Ezeket használnia is kell. Mi most a szellemi téren megnyilvánuló emberi képesség területén próbáltunk eligazodni. Gondolatainkat lezárjuk, összefoglaljuk. – Az igazi tehetség, vagy talentum, vagy akár génusz mindig valamilyen rendet lát maga előtt, illetve rendet teremt egy olyan területen, ahol még addig senki nem járt, ahol még senki nem látta meg az összefüggéseket. Ez érvényes a keresztyén gondolkodásra is. Láthattuk: a tehetség kibontakozásának, feltárulkozásának nagyon sok feltétele van, részben a velünk született adottságok révén, részben pedig a környezeti meghatározottságunk folytán. Ezeket nem hogy nem lehet egymástól elválasztani, hanem egymás nélkül nincs is értelmük. Ami pedig a teológiát illeti, ezeknek a faktoroknak sokszorozottan kell jelen lenniük, ugyanis a keresztyén gondolkodás nem nélkülözheti az ember szellemi tevékenységének egyetlen területét sem. Nincs még egy olyan tudomány, amelynek annyi más terület ismeretére volna szüksége, mint a keresztyén teológia. A hittudomány tehát nem valamilyen valóságtól elzárt „szent” tudomány, amelyhez csak a beavatottak vagy papok férhetnek hozzá. Nem ezoterikus terület az ember számára. Mind a természettudományok, mind a bölcsészettudományok, mind pedig a matematika, a filozófia és a művészetek iránt nyitottnak kell lennünk, amikor a teológiát műveljük. Istennek ugyanis csak egyetlen teremtett világa van, amely egységes egész a Teremtő felől nézve. Az erre vonatkozó ismeretek is erre az egyetlen világra vonatkoznak, s ezek mind ajándékképpen adattak az embernek. Ezek közé az ajándékok közé tartozik az ember különleges szellemi képessége is, amellyel nemcsak a természet rendjét fedezheti föl, hanem éppen e teremtettségi adottságaival megfejtethi a kijelentés titkait a hitben, majd pedig azokat az embertársai javára fordítja. A Teremtő Isten megismerése az ember kiváltsága Krisztus váltságműve által. Ebben a végtelen megismerési folyamatban tűnhetnek föl a teológiában is a tehetségek, s ezek között pedig olykor találhatunk egy-egy génuszt is.

Felhasznált irodalom

- CZEIZEL E.: *Matematikusok, gének, rejtélyek. A magyar matematikus-génuszok elemzése*, Budapest, Galenus Kiadó, 2011.
- CZEIZEL E.: *Sors és tehetség*, Budapest, Urbis Könyvkiadó, 2004.
- DARÓCZY Z.: A matematikáról. Gaál Botond 65. születésnapjára, in Fekete Károly–Kustár Zoltán–Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. DRHE, Acta Theologica Debrecinensia, 2. kötet, Debrecen, DRHE, 2011, 65–68.
- VENETIANER P.: Út az „élet könyve” elolvasásához, in *Magyar Tudomány* XLVII (2002/5), 560–566.

ELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER

Reformáció 2017 – A jubileum mint egy teológiai orientációs krízis fokmérője

Vendégelőadás – Debreceni Református Hittudományi Egyetem –
2017. március 2.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Reformationsjubiläum 2017 ist das erste im Zeitalter der Ökumene. Der unbedingte Wille zur ökumenischen Ausrichtung des Jubiläums 2017 hat freilich einige fragwürdige Entwicklungen gefördert, die an drei Dokumenten aufgezeigt werden. Es handelt sich um die Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“, die der Lutherische Weltbund und die katholische Kirche 2013 vorgelegt haben, den Text der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Rechtfertigung und Freiheit“ (2014) und um das gemeinsamen Wort von EKD und Deutscher Bischofskonferenz „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen“ (2016). Unter dem Eindruck der von verschiedenen Seiten geäußerten Kritik, die Disziplin der Systematischen Theologie wisse zur bleibenden Bedeutung der Reformation anscheinend kaum etwas zu sagen, konzentriert sich der Beitrag auf systematisch-theologische Fragen, die sich in Verbindung mit dem Reformationsjubiläum stellen. Er deutet das Reformationsjubiläum als Gradmesser einer theologischen Orientierungskrise und argumentiert, dass vielleicht gerade in der Fremdheit Luthers und der Theologie der übrigen großen Reformatoren ein kritisches Potential für Theologie und Kirche liegt, das es neu zu heben gilt.

1. Az ökumené jegyében

A 2017-es év a reformációs megemlékezések jegyében telt: 500 évvel ezelőtt hozta nyilvánosságra Luther Márton a 95 tézisét a búcsúgyakorlatról. Ez az esemény számít a reformáció kezdetének, amely Európát egyházi, politikai és kulturális szempontból is mélyrehatóan megváltoztatta. Azonban nem szabad a reformációt kizárólag Lutherre és munkásságára korlátozni, hanem összeurópai eseményként kell értelmezni, amely máig világszerte érezteti hatását. A 2017-es év csupán egy szimbolikus dátum, mivel a reformáció kezdete a különböző országokban különböző személyekhez és eseményekhez kapcsolódik, például Ulrich Zwinglihez Zürichben, Kálvin Jánoshoz Genfben vagy John Knoxhoz Skóciában.

A 2017. évi reformációs jubileum az első jubileum az ökumené idejében. Emelkezzünk vissza az ökumenikus mozgalom korai történelmének legfontosabb állomásaira: 1948-ban megalakult Amszterdamban az Egyházak Ökumenikus Tanácsa; 1959-ben megrendezték Dániában az Európai Egyházak Tanácsának első nagygyűlését. Az 1962 és 1965 között zajló II. Vatikáni Zsinattal a római katolikus egyház is nyitott az ökumené felé – visszafordíthatatlanul, ahogyan azt azóta újra és újra megerősíti. 1973-ban írták alá Baselben az Európai Reformátori Egyházak a Leuenbergi Konkordiát, amellyel a reformáció tanbeli különbségei elvesztették

egyházakat megosztó jelentésüket a lutheránusok és reformátusok között. Ma az Európai Protestáns Egyházak Közösségéhez (GEKE) tartozik a legtöbb európai lutheránus, református és unitárius egyház, csakúgy, mint a metodista és elő-reformátori egyházak. 1999-ben Augsburgban írták alá a Lutheránus Világszövetségnek és a Pápai Tanácsnak a megigazulástanról szóló közös nyilatkozatát a keresztyének egységének előrelépéseként.

Habár a reformáció a 16. században az európai keresztyénség megosztottságához vezetett, ma már megállapíthatjuk, mennyi minden köti össze egymással az egyházakat. Amit eddig sikerült konszenzus tekintetében közösen elérni, az még mindig meghaladja azt, ami elválaszt, és ebben a szellemben szeretnék formálni az evangélikus egyházak a reformáció jubileumát is. Ehhez hozzátartozik az is, hogy kritikus pillantást vessenek a reformáció korának sötét oldalára is.

Azonban előtérbe kellene kerülnie annak a kérdésnek is, hogy milyen pozitív dolgokat köszönhet a keresztyénség a mai napig a reformációnak, mégpedig nemcsak az evangélikus egyházak, hanem más felekezetűek is. Milyen impulzusokat ad a jövőben a reformáció öröksége a közös ökumenikus útra? És mennyiben segít az alapvetően keresztyén dolgokra emlékezni a reformáció emlékezete egy olyan időben, amelyre a vallásos pluralizmus csakúgy jellemző, mint a szekularizáció, a hagyományok elvesztése és az egyházak közötti egyre növekvő különbség?

A reformáció árnyoldalának minden jogos és szükséges kritikája esetében, mint Luther zsidóellenessége vagy Szervét Mihály kivégzése Genfben, a baptisták üldözése, amelyek esetében mind a lutheránusok, mind a reformátusok vétkesek voltak, mégis előtérbe kerülhet a hálás emlékezés, hogy az egyedül hit által való megigazulás evangéliumának felszabadító és értelmezhető megtapasztalása az evangélikus egyház létrejöttéhez vezetett, ahogyan az 1973-as Leuenbergi Konkordia állítja. Az Európai Protestáns Egyházak Közössége (GEKE) 2012-ben megfogalmazta felhívását a reformáció jubileumára: „Az evangélium engedi, hogy fellelegezzünk, elűzi a félelmet, új életet ajándékozik, szabaddá tesz, felnyitja a szemünket mások szükségének a meglátására, így legyen a reformáció impulzusa élővé közöttünk.”¹

A 2017-es jubileum ökumenikus irányultságának feltétlen szándéka előmozdított néhány kérdéses fejleményt, amire a következőkben közelebbről is kitérek. Mindenekelőtt három fontos hivatalos egyházi dokumentum felé orientálok, úgymint „A szembenállástól a közösségig” című tanulmány, amelyet a Lutheránus Világszövetség és a katolikus egyház terjesztett fel 2013-ban, azután a 2014-ben a Németországi Evangélikus Egyház (EKD) által kiadott „Megigazulás és szabadság” című irat, végül pedig a Németországi Evangélikus Egyház és a Német Püspöki Konferencia 2016-ban kiadott közös irata, melynek címe „Az emlékek gyógyítása – Jézus Krisztus tanúsítása”. Az, hogy a diszkusszió során erősen Németországra koncentrálok, azon alapszik, hogy az EKD a Lutheránus Világszövetség mellett tartalmi irányultságában és a 2017-es reformációjubileum szervezésében nemzetközi viszonylatban kulcsszerepet játszik.²

1 Idézet BÜNKER: Protestantische Vielstimmigkeit, 360.

2 Különösen fontos megemlíteni a reformációra való megemlékezésre adott közös iratot, amelyet a Felső-ausztriai Evangélikus Egyház és a linzi római katolikus püspöki hivatal hozott nyilvánosságra a 2017-es Vízkereszt

A visszhang, mely az EKD eddigi aktivitása és a fent nevezett dokumentumok által gerjesztett, ellentmondásosnak mondható. Az ökumenikus szellem és a reformátorok hősként való magasztalásának határozott elutasítása, különösen Lutheré, jóváhagyásra talált a nyilvánosságban. Évek múltán némelyek új jelét adták egy további ökumenikus megközelítésnek, amelyben az ökumené stagnálásáról, sőt inkább egy ökumenikus jégkorszakról beszéltek. Elvárásaim ezen a ponton lényegesen visszafogottabbak. Azóta neves történészek kritizálták, hogy az evangélikus egyházak, nevezetesen az EKD komolytalan módon próbálnák a reformatori teológiát aktualizálni, és ezzel túlmennének a reformáció kora és a mi jelenünk közötti nagy történelmi távolságon.³ Történelmileg tarthatatlanok azok a kísérletek, amelyek úgy állítják be a reformáció örökségét, mint a modern szabadságidea vagy az emberi jogok közvetlen eredetét. A reformáció legjobb esetben is a modern kort megelőző történelemhez tartozhatna, és a reformátorok nem a modern szabadságtudat és demokrácia atyjai, hanem legjobb esetben is csak a dédnagyapjai lehetnének.⁴ Eltekintve a felvilágosodás átformáló hatásától, méltányolni kellene a késő középkori humanizmus örökségét, mint általában a késő középkori teológiát, ami mellesleg a református teológiának is szól. Luthert ugyanis nem lehetne a késő középkori misztika és a *via moderna* nélkül megérteni, és reformatori gondolatai közül sok nemcsak Wyclifnél vagy Husznál ismerhető fel, hanem mindenekelőtt mentoránál, Staupitz Jánosnál.⁵

Ezekbe a történelmi vitákba előadásomban nem mennék bele, hanem néhány rendszeres teológiai kérdésre koncentrálnék, amelyeket a reformáció jubileumával állítok összefüggésbe – emlékezve a különböző oldalakról megfogalmazott kritikákra, mely szerint a rendszeres teológia tudománya a reformáció maradandó jelentéséhez nyilvánvalóan alig tudna valamit hozzászólni.⁶ Ezt a kritikát részletezném, melyben a reformáció jubileumát mint egy teológiai orientációs krízis fokmérőjét értelmezném.

2. A szembenállástól a közösségig

A római katolikus egyház újra és újra hangot adott annak, hogy nem kellene ünnepelni egy szakadást. Legfeljebb egy közös megemlékezésre kerülhetne sor, amely során azonban sajnálkozhatnánk a nyugati keresztyénség pluralizálódása mint az emberi bűnök következménye miatt. Ez a szellem járja át a Lutheránus Világszövetség és a Pápai Egységtanács közös dokumentumát – pontosabban szólva a

ünnepén. Ez az irat egy figyelemre méltó közös püspöki körlevéllel zárul, amely 2017. január 22-én minden evangélikus és katolikus gyülekezetben fel lett olvasva. Vö. Evangelische Kirche A. B. in Oberösterreich/Katholische Kirche in Oberösterreich, Gemeinsames Wort für die Evangelische und Katholische Kirche Oberösterreich zum Reformationsgedenken 2017.

3 Így mindenekelőtt Thomas Kaufmann és Heinz Schilling kritikája. A reformációról alkotott saját nézetükhöz vö. KAUFMANN: Erlöste und Verdammte; SCHILLING: Martin Luther.

4 Vö. CLAUSSEN: Reformation, 151.

5 Vö. LEPPIN: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln.

6 Vö. KÖRTNER: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert; uő: Das Evangelium der Freiheit.

lutheránus-római katolikus egységbizottság közös olvasatát, amely „A szembenállástól a közösségig” címmel jelent meg 2013-ban.⁷

Azonban hiába keresnék az iratban azt, hogy a reformáció egy olyan vallási feltörés volt, amelyért mind a mai napig hálásnak lehet lenni. Hogy a lutheránusoknak okuk van az öröme és az ünneplésre, és hogy a katolikusoknak is okuk van a közös, az evangélium feletti öröme, a dokumentum vége körül néhány bekezdésben ugyan említésre kerül, mégis a hangsúly a nyugati keresztyénség töréséről szóló panason van. Ahelyett, hogy a bánatos szellemeket elűznék, az egyház látható egységével szemben megfogalmazott bűnök katolikus és lutheránus meggyónására torkollik a szöveg. Jobb lehetett volna valami pontosabbat megtudni arról, mi tett rosszat elvégre is a katolikus egyház véleményének.

Az evangélium a szabadság egy üzenete. Mint olyan a reformációban új megvilágítást és új kicsengést kapott. Isten felszabadít minket, embereket minden hamis kötődés alól, mint a bűnök, a halál és a gonosz, csakúgy, mint minden emberi szabály alól, amelyek az egyházon belül és kívül az embert szolgálásnak vetik alá. Bár az előttünk lévő dokumentumban erről az evangélium adta szabadságról csak egészen rejtetten esik szó, ha Luthernek a törvény és az evangélium közti különbségtételével kapcsolatban szóba is jön, anélkül történik, hogy Luther kijelentését katolikus partnerei valamiképpen sajátjukká tennék.

A lutheránus-katolikus egységbizottság közös olvasata a korai Luthernek a kegyelmes Isten utáni kérdésén tájékozódik. A dokumentum utal arra, hogy még XVI. Benedek pápa is kifejezetten elismerte Luther kegyelmes Istenért való küzdelmét az erfurti Ágoston-rendi kolostorban tett 2011-es látogatása alkalmával. Ratzinger soha nem rejtette véka alá éles kritikáját Lutherről, és legutóbbi németországi látogatása során is szándékosan elhaladt a lutheri teológia középpontja mellett, míg Luther válaszába, amelyet a kérdésére talált, nem ment bele. Ez azonban éppen azért volt ilyen radikális, mert Luther ráébredt, hogy ő maga is rosszul tette fel a kérdést. Isten igazságosságát tulajdonképpen a bűnös megigazításának és igaznak mondásának értelmében lehetne megérteni. Ennek következtében ez pusztán adomány lenne és nem érdem.

A dokumentum ugyan hangsúlyozza az ökumenikus egyetértést arról a gondolatról, hogy az ember egyedül kegyelem által (*sola gratia*) és egyedül Krisztus által (*solus Christus*) igazulhat meg és lehet megváltva. De arra, hogy ez egyedül a hit által történik (*sola fide*), ami nem emberi cselekedet, hanem isteni ajándék, és egy feltétlen, még ha továbbra is vitatott üdvbizonyosságon alapszik, nem mutat rá a szöveg.

Tudvalévő, hogy a közlemény a lutheri teológiának egy közös szemléltetésén és a reformáció közös elbeszélésén fáradozik. Ez azonban a reformatori teológia fellazított olvasatának és szerencsétlen kölcsönös félreértések és emberi mulasztások okozta történelmi konfliktusok legyengítése árán történik, úgyhogy a végén megkérdőjeleződik, miért is történt egyáltalán a reformáció. Jobbára utal a közös dokumentum a középkorkutatás újabb eredményeinek figyelembevételére, hogy melyek azok a folyamatosságok, amelyek Luther, a reformáció és a középkori egy-

⁷ Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017.

ház között fennállnak. Mindenekfelett azonban nem szabad eltekinteni a diszkontinuitásoktól és az új kezdeményezésektől.

Sajnos a dokumentum nem ad világos fogalmi meghatározást a reformációról. Valamint a reform és a reformáció között sem tesz eléggé érthető különbséget, amely által a 16. század eseményeinek megfelelő értelmezése végre lezárt lenne. A korszakos feltörés, amelyről a GEKE beszél, eltűnik egy ökumenikus teológia kódében, amely az egyházak látható egységének a célját a teológiai igazságkeresés elé állítja.

Ráadásul a reformáció teljesen Lutherre és a lutheránusságra redukálódott. Ez pontosan az ellentéte annak, ami 2017-ben a napirendben áll. Anélkül, hogy Luthernek a reformációért való kiemelkedő kiállását valamilyen módon megtagadni akarnák, méltatni kell más reformátoroknak és teológiaijuknak a szerepét. Nem lehet arról szó, hogy Luthert egyedüli mércének nevezzék ki abban a tekintetben, hogy mi az, ami reformatori, és mi nem. Zwinglit, Melanchtont, Bucert vagy Kálvint is, mint második generációs reformátort, a maguk teológiai önállóságukban kell látni. Sőt a reformáció nem csupán egy német, hanem egy összeurópai esemény is volt, ami a kontinens és még más földrészek történelmét is a mai napig tartósan meghatározza.

Nos tekintettel kell lenni arra, hogy „A szembenállástól a közösségig” nyilatkozat csupán egy kétoldalú dokumentuma a lutheránus és a katolikus egyháznak. Az azonban megdöbbentő, mennyire figyelmen kívül hagyták a más reformatori tradíciókat és egyházakat, különösen a reformátusokat. Csupán a metodista egyház lett megemlítve, mert a Metodista Egyházak Világtanácsa 2006-ban elfogadta a Lutheránus Egyházszövetség és a római katolikus egyház 1999-es megigazulástánról hozott közös nyilatkozatát. A baptista egyházakat a bűnvallás keretében szólították meg. Azonban a református egyházak ugyanúgy nem lettek megemlítve, mint a husziták és a valdensek előreformatori egyházai, amelyek szintén a reformációhoz kapcsolódtak. Így egészen szelektív módon jön számításba a reformáció és azon impulzusai, amelyek máig érvényben vannak.

Emellett a dokumentum számításba szeretné venni a megváltozott történelmi kontextust, amelyben a 2017-es reformációs megemlékezések megrendezésre kerülnek. Ez lenne az első reformációjubileum az ökumené korszakában, az első reformációs megemlékezés a globalizáció korszakában, és az első megemlékezés, amely abban a korban történne, amelyet egyidejűleg jellemez az új vallásos mozgalmak és egyben a szekularizáció terjedése. Mindezek összhangban lennének, azonban megdöbbentő, hogy a lutheránus-katolikus ökumenének egy olyan képe rajzolódott ki, amely mindenekelőtt egy pünkösdi, karizmatikus keresztyénsséggel szemben állva látja önmagát.

Arról semmit nem lehet megtudni, hogy a reformáció utáni korban a felekezeti-leg plurális protestantizmusának milyen fejleményeit vette át, ezekben milyen szerepet játszott a felvilágosodás – egyébként a katolicizmus esetében is –, valamint hogy mely kölcsönhatások és mely törések voltak a reformáció és a felvilágosodás között. A modern, szekuláris nemzetállamok kialakulása történelmi tehertételként kerül felpanaszlásra, mint amelyek akár a reformáció korából maradtak fenn. A „szekuláris” és a „szekularizmus” fogalmak tisztázását hiába keresi az ember.

A szerzők, úgy látszik, nem voltak tudatában annak, hogy milyen vívmány volt egy szekuláris, de végtére is demokratikus jogállam létrejötte. És rejtve marad az is, hogy Luther két birodalom-, illetve két regimenttana milyen szerepet játszott ebben, mert ezt a témát valójában egészen kihagyták.

Feltűnően ignorálva lett a protestantizmuson belüli ökumenizmus, amelynek gyümölcse Európában az 1973-as Leuenbergi Konkordia és az Európai Protestáns Egyházak Közössége. A 107 taggyház – köztük a legtöbb európai lutheránus egyház – kinyilvánítja, hogy az evangélium és a sákramentumok közös értelmezésének alapjára a fennmaradó tanbeli különbségek többé nem bírnak egyházakat elválasztó jelentéssel. Szervezeti önállóságuk és felekezeti sajátosságuk feladása nélkül állnak egymás közt egy egyházi közösségben, és úgy értelmezik magukat, mint egység egy megbékélt egyenlőtlenségben. Ezen minta szerint egyáltalán nincs ok fájlalni az önálló evangélikus egyházak létezését, ami a reformáció egyik gyümölcse. A GEKE határozottan kijelentette 1994-es, „Jézus Krisztus egyháza” című jelentős dokumentumában, hogy a megbékélt egyenlőtlenség egységének modellje a más egyházakkal való ökumenéjüknek is lehetne a mintája, vagyis például a római katolikus és az ortodox egyházakkal. A GEKE és a Vatikán között éppen elkezdődött erről a tárgyalás.

A Lutheránus Világszövetségnek és a római katolikus egyháznak az előttünk álló reformációjubileumról kiadott irata mindezt egyszer sem említi meg, még egy mellékmondatban sem. Csupán egyszer esik szó a megbékélt egyenlőtlenségben való egységről, a Szentírás és a tradíció közös értelmezéséről szóló nyilatkozattal összefüggésben.

Ehelyett „A szembenállástól a közösségig” irat rögzítette az 1999-es megigazulástanról szóló közös nyilatkozatot, amihez éppen egy üdvőtörténeti jelentés lett tulajdonítva. Úgy állhatunk ehhez a dokumentumhoz, ahogy akarunk, de hogy az aláírása üdvőtörténeti bizonyíték lenne ahhoz, hogy a lutheri felszentelt tisztség története során képes volt az egyházat igazságban megtartani (194. fejezet), épp olyan merész állítás, mint az, hogy az 1530-as Ágostai Hitvallás „hasonló ahhoz, amit ma átfogó konszenzusnak neveznénk” (70. fejezet). Függetlenül attól, hogy mennyire érthető vagy problémás az átfogó konszenzus megfogalmazása – az új dokumentum német fordítása „differenciáltnak”⁸ fordítja –, mégis az Ágostai Hitvallás (Confessio Augustana) teológiaiilag másik liga felé mozdul el, mint a megigazulástanról hozott közös nyilatkozat. Egyébként az Augsburgi Nyilatkozat is a protestánságon belüli egységről szólt, de erről „A szembenállástól a közösségig” iratban sajnos semmit nem lehet olvasni. Ehelyett csak az elmúlt évtizedek a megigazulásról, az úrvacsoráról, a papi rendről, a Szentírásról és a tradícióról szóló lutheránus-katolikus párbeszéde kerül említésre, anélkül hogy tényleges újat tudna meg az olvasó.

Mit is szólhatnánk ehhez? Először is: a katolikus oldal ismerhető fel ebben az iratban, hogy a római egyház a reformáció következtében akarata ellenére egy partikuláris hitvalló egyházzá vált. Ez jöllehet ellentmond dogmatikai önértelmezésüknek, mint ahogyan a hittani kongregáció 2007-es „Válaszok néhány kérdésre a tanítást és az egyházat illetően” kissé száraz című levele mutatta, hogy a refor-

8 Eredetileg „differenzierenden” szerepel a német szövegben, ami a magyar kiadásban „átfogó”-nak van fordítva. [A szerk.]

máció egyházainak az egyház voltát kétségbe vonták, csakúgy, mint a 2000-ben kiadott „Dominus Iesus”-ban, de a tapasztalati tények mégis mást mutatnak. Ami a lutheránus oldalt illeti, a dokumentum egy olyan lutheranizmus hatását kelti, amely maga is hibázik, és tekintettel történelmi küldetésére, orientációjának elvesztésével fenyeget. Ez aggasztó. Ezért szeretnénk még inkább felszólítani más protestáns egyházakat: a 2017-es reformációjubileum túl fontos ahhoz, mint hogy azt át szabadna engedni a Lutheránus Világszövetségnek.

3. Megigazulás és szabadság

Az imént említett dokumentumhoz képest egészen másra próbálja helyezni a hangsúlyt a Németországi Evangélikus Egyház (EKD) által 2014-ben kiadott „Megigazulás és szabadság” című, teológiai alapszöveggként megnevezett irat.⁹ Alig hozták nyilvánosságra az iratot, máris záporoztak a kritikák egészen eltérő irányokból. Az evangélikus egyháztörténész, Thomas Kaufmann a Göttingeni Egyetemről és történész kollégája, Heinz Schilling Berlinből a szerzők szemére vetette, hogy nem állnak a reformációkutatás magaslatán, hogy történelemhamisítást folytatnak, és hogy nem veszik eléggé komolyan a történelmi távolságot a 16. század és a jelenkor között. A kritikusok nyilvánvalóan átsiklanak azon, hogy az EKD-nak ezen szövege nem egy reformációtörténeti kézikönyv akar lenni, hanem egy – mindenképpen tiszteletre méltó – próbálkozást tesz arra, hogy a reformátori teológia alaptételeit a ma embere számára úgy közvetítse, hogy valami értelmeset tudjanak kezdeni az olyan fogalmakkal, mint a megigazulás, bűnök, hit és kegyelem.

Római katolikus oldalról is erős kritika érkezett, mindenekelőtt Kasper bíboros részéről, aki a keresztyén egységre való törekvés pápai tanácsának az egykori elnöke. Zavarta, hogy az EKD reformációs irata a megigazulástanról 1999-ben hozott közös nyilatkozatot egy szóval sem említi. A dokumentum ennél fogva egy ökumenikus visszalépés. A tübingeni egyháztörténész, Volker Leppin, az EKD-irat társszerzője ezt a kritikát megalapozatlannak nevezte és visszautasította. Az irat utalása „a római katolikus egyházra, amellyel közösen a megigazulástant ugyan meg lehetne fogalmazni, de a különbségek a papi rendet és a sákramentumokat illetően, amelyek különválasztják az egyházakat, megmaradnak”,¹⁰ (39) egyértelműen az 1999-es közös nyilatkozatra vonatkozik.

A katolikus kritika azonban nem apadt el. Wolfgang Thönissen, a paderborni Johann-Adam-Möhler Intézet vezetője az EKD reformációs iratában „antikatólikus elveket”¹¹ szimatolt ki, és megpróbálta kijátszani az iratot a reformációról való megemlékezés közös dokumentumával szemben, amelyet az előző évben a lutheránus-római katolikus egységbizottság adott ki. Az EKD-iratra alapozva a közös ünneplések 2017-ben elképzelhetetlenek lennének. Ez a nagy reformátori hittételeket – „Egyedül hit által”, „Egyedül kegyelem által”, „Egyedül Krisztus” és „Egyedül az Írás” – antikatólikus értelműnek interpretálná, hangzott Thönissen vádja a Kato-

⁹ Rechtfertigung und Freiheit.

¹⁰ Rechtfertigung und Freiheit, 39.

¹¹ THÖNISSEN: Antikatholische Grundsätze.

likus Hírügynökség „Ökumenikus Információ” című szaklapjának egy cikkében. Thönissen idézve: „Teológiai alapeszme ennél jelenleg nincs arra nézve, hogy a reformátorok lényegi meglátásait történelmileg megfelelően rekonstruálják és aztán a mai korra alkalmazzák, hanem egy protestáns orientációra nézve történelmileg hiteltelenül használják. És a protestáns itt azt jelöli, hogy ezt úgy élezi ki, hogy az ökumenikus megegyezés előre ki lett zárva.”¹² Ehhez képest a reformatori programnak így kellene hangzania, hogy ökumenikus legyen: „A solus Christus nincs az egyház nélkül, nincs kegyelem a Szentlélek inspirálta cselekedetek nélkül, a Szentírás sincs az egyház, mint evangéliumot továbbadó közösség nélkül, azaz a hagyomány nélkül, nincs hit szeretet és reménység nélkül.”¹³

Azonban az EKD reformációs irata is éppen erről szól. Egyedül a Krisztus: „A Jézus személyébe vetett hitet közvetíteni kell. Csak akkor hisz az ember Krisztusban, ha hallott róla. De róla csak a keresztyén egyházban lehet hallani.”¹⁴ – Egyedül az Írás: a biblicizmus világos visszautasítását adta, és a hagyomány jelentősége sem lett egyáltalán megtagadva. Mindazonáltal a szerzők jogosan állítják, hogy a reformatori *Sola Scriptura* elv mintha a Szentírással konkurenciában lévő egyház tekintélyigénye ellen irányulna.¹⁵ – Egyedül hit által: „A hit azonban egyúttal mindig *cselekvő* hit.”¹⁶ – Egyedül kegyelem által: az evangélikus értelmezés alapján tehát a kegyelem nincs a Szentlélek inspirálta cselekedetek nélkül, azonban az EKD-irat helyesen állapítja meg, hogy Isten kegyelme a reformatori értelmezés szerint megkülönbözteti a személyt és a cselekedetet, és tanít minket „ugyanígy megkülönböztetni és e módon irgalmasnak lenni”.¹⁷ Azt, hogy az EKD-irat eleve kizár egy a megigazulás és a kegyelem értelmezéséről való ökumenikus megegyezést, ahogyan azt Thönissen állítja, nem tudom elismerni.

Sokkal inkább hálásnak kell lenni az EKD-nak azért a próbálkozásáért, hogy teológiailag profitál a megigazulásról és az Isten ajándékozta szabadságról szóló reformatori üzenetből, és egyúttal ökumenikus szellemben átülteti a jelenbe. Ezzel szemben a reformatori teológia döntő alapkijelentései a Thönissen által ígért 2013-ban megjelent „A szembenállástól a közösségig” című lutheránus-római katolikus dokumentumban fel lettek hígítva.

Az EKD-irat a reformációt egy világunkat formáló folyamatnak tartja,¹⁸ amely önmagát minden generáció számára új formában mutatja meg. Történelmileg a reformáció a késő középkori reformmozgalmak sorába került, tehát semmiképp sem alkalmazható elhamarkodottan a jelenkor érdekeire. A reformáció nem lehetne sem egy klasszikus protestáns interpretáció értelmében a sötét középkor évszázadai után az evangélium igazságának érvényesítője, sem megfelelő értelemben a római katolikus hagyomány ellenpozíciója, mint a középkori reformtörekvések

¹² Uo.

¹³ Uo.

¹⁴ Rechtfertigung und Freiheit, 56.

¹⁵ Rechtfertigung und Freiheit, 76–87.

¹⁶ Rechtfertigung und Freiheit, 89.

¹⁷ Rechtfertigung und Freiheit, 68.

¹⁸ Rechtfertigung und Freiheit, 9.

csúcspontja.¹⁹ Ha ebből egy antikatólikus irányultságot akarnánk levezetni, elmen-nénk a szöveg és tartalma mellett.

Thönissen tübingeni kolléganője, Johanna Rahner egy a ZEIT magazinnal készí-tett interjúban igazolta, hogy az evangélikus egyháznak „felekezeti profilneurózisa” van. Nevetséges lenne, ha valaki Luthert mint a demokrácia, a szabadság és a to-lerancia feltalálójaként stilizálná.²⁰ Aki az önkritikus szövegeket olvassa, amelyeket az EKD a Luther-évtized keretében éppen a tolerancia témájához jelentetett meg, az csak elcsodálkozni tud az effajta vitán. Itt félreérthetetlenül a reformáció korá-nak toleranciaeszméje határaitól és a reformátoroknak a baptistákkal szembeni vétkéről van szó. Az EKD is hitelesen megerősíti, hogy ki akar állni saját történel-mének árnyékából.

4. Healing of Memories – Az emlékezet gyógyítása

Az erőteljes katolikus kritika nem hagyta közömbösen a Németországi Evangéli-kus Egyházat (EKD). Ennek nyomán abba az irányba fordult, amelyet már a Lu-theránus Világszövetség a római katolikus egyházzal közösen „A szembenállástól a közösségig” iratban sikerre vitt. Így lett életbe léptetve 2016-ban az EKD és a Német Püspöki Konferencia „Az emlékezetet gyógyítani – Jézus Krisztusról tanúbi-zonyságot tenni” nevű projektje.²¹ 2017. március 11-én mindkét egyház képviselte Hildesheimben egy nagy bűnbánati és megbékélés istentiszteleten gyűlnek egybe. Az EKD elnöke és a Német Püspöki Konferencia elnöke köszöntésükben első mér-földkőként dicsérik a dokumentumot a múlt közös feldolgozásának az útján²² és az egyház teljes egységéért,²³ habár az teljesen tisztázatlan marad, hogy miben fog ez fennállni.

Közösen szeretnének a reformátorok céljaira emlékezni, és meghallani felhívásu-kat a megtérésre és a szellemi megújulásra.²⁴ Ez azonban nem menne az arra való közös visszapillantás nélkül, amelyet szenvedésben okoztak egymásnak a keresz-tyének a múltban. „Az, ami megrendít és megszégyenít minket”,²⁵ így nyilatkozott mindkét egyházi vezető. A szégyen és a gyász az uralkodó érzés a további iratban is, nem utolsósorban az ünnepi bűnbánati és megbékélő istentisztelet liturgiájá-ban, amelynek előzetesen utána lehetett olvasni, és amelynek példája nyomán kezdeményezők számos további engesztelési szertartást szeretnének az egész or-szágbán.

A történelemre tekintettel utat kell nyitni a kibékülésnek, amely esetében a kez-deményezők abba helyezik reménységüket, hogy ez a visszatekintés gyógyító, ha az eközben elnyert ökumenikus összekapcsolódás iránt érzett hála érzéséből me-

¹⁹ Rechtfertigung und Freiheit, 12.

²⁰ RAHNER: „Zum Amen gehört das Aber”.

²¹ Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017.

²² Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 5.

²³ Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 6.

²⁴ Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 5.

²⁵ Uo.

rít erőt. Ezért nevezik az „Emlékezet gyógyításának”, amely alatt lehet érteni az emlékezet gyógyítását és az emlékezet általi gyógyulást is. Példaként szolgálnak az azonos nevű eljárások Dél-Afrikában az apartheidrendszer és a megbékélési folyamatok végeztével, amely 2004 és 2007 között az erdélyi egyházak között is végbement. Ezenkívül felhívják a szerzők a figyelmet a megbocsátáskérésre, amelyet a Lutheránus Világszövetség 2010-ben a Mennonita Világkonferencia számára elkészített, és felszólalt az Andreas Rohrer salzburgi érseknek való megbocsátásért, aki 1966-ban bocsánatot kért a salzburgi protestánsok 1731/32-es kiűzetéséért.

Olyan diadalmas reformációs ünnepélyekre, mint a korábbi évszázadokban, biztosan nem volt alkalma az evangélikus egyházaknak, és a reformáció és az ellenreformáció árnyoldalainak kritikus feldolgozása ellen egyértelműen semmi nem tiltakozik. Ez már régóta történelemkutatásban történik, és nem igényel liturgiai aktusokat az igazolásához. A szóban forgó projekt esetében persze nem a történelemkutatásról van szó, hanem egyházi történelempolitikáról, amelynél mindenképpen kérdésesnek tűnik összehasonlítani az evangélikus és a római katolikus egyház mai viszonyát az apartheidrendszer vége után közvetlenül következő társadalmi ellentéttel Dél-Afrikában. Az apartheid morálisan megítélve igazságtalanság volt, teológiailag pedig bűn. De ugyanilyen mértékben érvényes ez a reformációra nézve is? Koch bíboros ugyan elutasította egy közös reformációs ünnep lehetőségét, azzal érvelve, hogy egy bűnt nem lehetne megünnepelni. Vagy az annak idején „öreghitűeknek” nevezettekre is vonatkozik a bűn és a morális vétkek, akik nem csatlakoztak a reformációhoz? Kell-e egyházszakadásról beszélnünk, és aztán feltenni a kérdést, kik azok, akik a reformátorokat tartják vétkesnek, akik – ahogyan Thomas Söding egy 2016-ban megjelent cikkében a bécsi katolikus „Der Sonntag” nevű újságban írja – mint Luther radikalizálódtak? (Csak mellékesen: így beszélnek ma az iszlamista terroristákról és veszélyeztetőkről.) Vagy azok a vétkesek, akik elindították az ellenreformációt, illetve a katolikus reformot? Vagy jobb lenne inkább a nyugati keresztyénség pluralizációjáról és differenciálódásáról beszélnünk, amelyre egyáltalán nem illenek a bűn és bűnhődés, a bűnök és megbocsátás kategóriái? „Az emlékezetet gyógyítani – Jézus Krisztusról tanúbizonyságot tenni” irat ezt nem tisztázza, mert egyrészt a létrejött hitvalló egyházakat mint komplementer és ezzel ugyanilyen mértékben mint a keresztyénség legitim alakjait magyarázza, másrészt az egyház kárba vesztett és újra keresendő „látható egységét” egyes számban idézi meg.

Az is nagy különbség, hogy egy olyan vétkekkel és erőszakkal teli történelmet, amely még friss, fel lehet-e dolgozni úgy, hogy a tettesek és az áldozatok vagy azok hozzátartozói még megtalálhatóak az élők között, vagy olyan folyamatokkal és eseményekkel szeretnének konfrontálódni, amelyek évszázadokkal korábban történtek. A dokumentum szól a gyászról és a kölcsönös veszteségekről, a szegényről és a bűnről, anélkül hogy a szerző azon fáradozna, hogy különbséget tegyen a morális és metafizikai vétkek, illetve a vétkek és bűn, a külső és belső vétkek között. Minden oldalról a bűnök belátását és empátiát akarnak generálni, azonban nem világos, kinek melyik bűnt kellene beismerni és megbocsátani.

Eltelkintve a reformáció kora eseményeinek nem történelmi vizsgálatától, amit Marion Ohst hiányolt a *Süddeutsche Zeitung*ban,²⁶ a tervezett bűnbánati és megbékélés ünnepség komoly teológiai hiányosságokat mutat. A *culpa* értelmében vett vétket és bűnt csak a legszemélyesebb módon lehet beismerni. Még ha valaki Immanuel Kant szemléletével teológiai okokból ellenkezne is, mégpedig hogy a bűnösség helyettes átvállalása lehetetlen: senki nem kérhet megbocsátást az elkövetett bűnökért a tettesek helyett, és senki nincs arra felhatalmazva, hogy az áldozatok helyett adjon megbocsátást. A bűnöket ráadásul csak egyedül Isten bocsáthatja meg.²⁷

Minek neveznénk tehát azt, hogy „a múltban az egymásnak okozott szenvedés felett érzett gyász testvéri szavai”²⁸ még ma is helyénvalóak? Mely szenvedést róták ki egymásra tehát „Az emlékezetet gyógyítani” akció kezdeményezői? Egyszer a szülők és az ősök bűnéről van akkor szó, másszor azt mondjuk „mi”, amely esetében nem világos, mennyire ezek a legszemélyesebbek a „mi” részünkről megvallott bűnök közül. Az állítólag oly erőteljes állítás, hogy „megvalljuk vétkeinket”, lényegében semmitmondó marad, habár jó érzést kelt, ha morális értelemben a jó oldalon állunk. Ez köszönhető az említett szándéknak, hogy az áldozatok történetét minden oldalról elmondják, és bevonják az utána születettek perspektíváját is. A végén „mi” mint valamiképpen minden áldozatok leszünk, különösképpen, mint ahogy a szerzők írják, „nem mindig tudunk szelektíven különbséget tenni a tettesek és az áldozatok között”.²⁹

„Megbocsátásra kérjük egymást, és megbocsátunk egymásnak”³⁰ – ez, tekintettel a reformációra és az ellenreformációra, egy lehetetlen és teológiailag meggondolatlan vállalkozás, ami nemcsak egy moralizáló történelemírás és történelempolitika, hanem az ökumenikus teológia moralizálását is támogatja. A teológiai ítélőképesség e helyére lép az emocionalizálás a gyász vagy a szégyen formájában, csakúgy, mint a Krisztus-ünnep és a wittenbergi reformációs ünnepi játékok esetében, amelyek egyfajta élménykultúrában oldódnak fel.

A 2017. március 11-én tartott bűnbánati rituálé egy kötelességlistába torkollik, amint az időközben az egyházi és ökumenikus dokumentumok állandó repertoárjává lett. Kifejezésre kell juttatniuk, hogy megszívleli Bonhoeffernek az olcsó kegyelem ellen való protestálását, és az erre való utalásnak nem szabad hiányoznia. De tudvalévó, hogy a pokolba vezető út jóindulattal van kikövezeve. És a morális elköteleződések rituáléja már régóta inflálódik. Néhány évtizeddel ezelőtt még az ilyet törvényességnek nevezték volna az evangélikus teológiában és egyházban. De a törvény és az evangélium közti reformátori különbségtételre való emlékezés úgy tűnik, hogy eközben jócskán elhalványult. Az új iratban még csak meg sem lett említve. Ennek azonban a következménye a reformációs megemlékezések moralizálása, amely szintén illeszkedik az egyházban és a politikában való moralizálás és emocionalizálás megfigyelhető trendjéhez.³¹

26 Vö. OHST: War die Reformation bloß ein Missverständnis?, lásd még GRAF: Reise nach Jerusalem.

27 Ehhez a problematikához lásd BEINTKER–FAZAKAS (Hg.): Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung.

28 Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 11.

29 Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 13.

30 Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 14.

31 Lásd ehhez KÖRTNER: Wider die Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, 3–8.

5. Teológiai orientációs krízis

A Lutheránus Világszövetségnek és a római katolikus egyháznak a megigazulástanról 1999-ben kiadott közös nyilatkozata a reformációjubiléum minden ökumenikus irányultságú törekvése esetében kulcsszerepet játszik. Miután már a metodista egyház is csatlakozott a közös nyilatkozathoz, a Református Egyházak Világszövetsége is meg akarja tenni ezt a lépést idén nyáron. Ezt a fejleményt magam kérdésesnek tartom, mivel a közös nyilatkozat létrejöttékor egy súlyos hiba terhelte meg, amely máig tovább hat.

Abban állt a kardinális hiba, hogy nem fontolták meg a reformátori megigazulástan hatásait az egyház értelmezésére. „Ami azonban döntő”, ahogyan azt Johann Hinrich Claussen, az EKD kulturális megbízottja a „Reformation. Die 95 wichtigsten Fragen” című olvasmányos könyvében találóan felfedezi, „mivel korszakos jelentőségűvé vált Luther megigazulástana, mert az alapját egy más természetű egyházra helyezte”.³²

Friedrich Schleiermacher az evangélikus és a római katolikus egyházfogalom közti különbséget arra a pontra helyezte ki, hogy míg a katolikus tanítás a hívők kapcsolatát Krisztushoz az egyházhoz való kapcsolatukkal teszi függővé, addig a protestantizmus az egyén viszonyát az egyházhoz a Krisztushoz való kapcsolattal teszi függővé.³³ Az ellentét ezen leírása a mai napig nem veszítette el érvényességét. És mivel az evangélikus egyházértelmezés a római katolikussal nem egyeztethető össze, nem csoda, hogy a közös nyilatkozat ekkléziológiai – tehát az egyház dogmatikai tanításában – és egyházpolitikai következményektől mentes maradt.

Habár a lutheránusok szeretnék ezt másképp látni, és ez nem lehet véletlen, hogy a pápa 2016. október 31-én, a reformációjubiléum elkezdésekor nem Németországba, hanem Svédországba utazott. Nemcsak azért, mert a Lutheránus Világszövetség 1947-ben Lundban alakult meg, hanem azért is, mert a svéd egyház más skandináv lutheránus egyházak mellett a Porvooi Közösséghez tartozik. Ez a lutheránus és anglikán egyházaknak egy olyan közössége, amely úgy értelmezi a püspöki tiszteletet, mint ami folyamatosan apostoli szukcesszióba és az egyház szükséges alapjaiba tartozik. Azt, hogy az érintett lutheránus egyházak ezzel a katolikus és anglikán gondolkodásmód átvételével alapjában megtagadják a reformációnak, a megigazulástannak és az egyetemes papságnak ehhez kapcsolódó tanának egyházfogalmát, határozottan elutasítják. De mégis így van.

Teológiai így bosszulja meg magát az, hogy az EKD az egyház témájának helyét a Luther-évtizedben kihagyta. Pedig éppen ez a téma lehetne központi jelentőségű Luther téziseinek támadása után 500 évvel. Mi célból vannak akkor ma evangélikus egyházak? Miért van szüksége az egyháznak az evangélikus értelmezés szerint a személyes hitre, mégpedig abban a formában, amely a reformáció óta kifejlődött? Az egyetemes papság reformátori eszméje feltételezi az evangélikus értelmezés szerinti létezését és szükségességét az egyháznak. Azonban ez a kettő

³² CLAUSSEN: Reformation, 55.

³³ Vö. SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube (§ 24), 137.

már régóta nem magától értetődő. A megigazulás üzenete az emberekre irányul, ami, modern módon szólva, az elismeréséért küzd. Egzisztenciális és szociális konfliktusok nem magyarázhatóak egyedül az önmegtartásért folytatott harcból, hanem az elismerésért folytatott harcból is – így a filozófus Alex Honneth. Ennélfogva a társadalmi konfliktusok nem redukálhatóak le gazdasági konfliktusokra, hanem mindig morálisak is, és – ahogyan a legújabb korban újra látjuk – vallási konfliktusok is. A tömegmédia által is kimerített harcban az elismerésért, értékbecsülésért és figyelemért az emberek a jelentéktelenségtől való félelembe úsztak, amit a pszichoanalitikus Erich Fromm is leírt.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nézete szerint a kölcsönös elismerésért folyó harc alanyai eredményezik a társadalmon belüli kényszert a szabadságért kezessé váló intézmények megalapítására. A reformátori értelmezés szerint sem képeznek a szabadság és az intézmények feltétlenül ellentétet. A hit is igényli az intézményeket, mert a hitet megalapozó evangélium kommunikációra szorul, és a hit csak másokkal megélt közösségben létezhet. Mindazonáltal folyton fennáll a kérdés, mennyiben támogatják vagy akadályozzák az intézmények az emberi szabadságot és a hit szabadságát. Így a megigazulástanból a meglévő egyházi viszonyok és struktúrák állandó kritikája következik – *ecclesia semper reformanda* –, nem pedig az egyház alapvető elutasítása. A történelmileg és empirikusan létező egyházak azonban ennek következtében felteszik a kérdést, hogyan feleljenek meg a megbízatásuknak, hogy a szabadság intézményei legyenek, ami az istentelen ember megigazulásának evangéliumából következik.

Alapvetően a klasszikus konszenzusos ökumené végét harangozta be a megigazulástanról szóló közös nyilatkozat. Elég hosszú idő óta paradigmaváltás megy végbe a konszenzusos ökumené felől egy differenciált ökumené irányába. Akinek ez túl elvontan cseng, az előnyben részesítheti Wolfgang Huber, korábbi EKD-elnök megfogalmazását a „profilok ökumenéjéről”. Erről azonban sem a Lutheránus Világszövetségben (LVSZ), sem a reformáció anyaországában, sem az EKD akkori képviselői esetében sem esik szó. Állítólag nehezen fér össze azzal a szándékkal, hogy a reformációjubileum teljesen ökumenikus módon menjen végbe. A „profil ökumenéje” helyett egy profilnélküliségen megyünk át, amely ingadozik aközött, hogy teológiai trivialítások esetében is Lutherre hivatkozzon, másrészt, hogy egy politikailag korrekt távolságtartásra törekedjen a wittenbergi reformátortól, így például Luther zsidóellenes megnyilatkozásaitól.

Az EKD elnöke és a Német Püspöki Konferencia képviselője a „kibékített különbözőség egységének” útjára akarnak lépni, és erre Ferenc pápa részéről bátorítást éreznek. A római egyház hivatalos álláspontja természetesen változatlanul úgy hangzik, hogy a megbékélt különbözőségnek teherbíró megfogalmazása az egyházi egységről számukra elfogadhatatlan legyen. Azért sem kellene túl sokat adni a pápa szavára ebben a kérdésben, mert eddigi közleményei és számos spontán megszólalása a pontosság notorikus hiányát rajzolják ki, amelyek így a katolikus papoknak és teológusoknak olykor fejtörést okoznak. Protestánsként az ember szívesen fogadja a római egyház protestánsosodását a jelenlegi pápán keresztül, de hogy ezzel milyen szakítópróbák felé vezet majd egyházát, az idáig kérdéses, és majd kiderül, hogy végül ezek az ökumené számára mennyiben lesznek áldássá.

500 évvel a reformáció után Volker Reinhardt történész a „Luther, az eretnek” című ragyogóan megírt könyvében józan mérleget állít fel arról, mit jelent ma az evangélikus egyház reformatori öröksége: alapjában véve már régen el lett temetve. Luthernek és Kálvinnak tanítása a hívők kiválasztásáról és azoknak az elutasítása, akik nem hisznek, „vétene minden korrektség ellen, tehát a megigazulástannak ez a terjedelmes oldala el lett távolítva, sőt éppen megfordult: mindenki a paradicsomba jut”.³⁴ Luther antropologikus pesszimizmusa, amely radikális bűnről szóló tanításának következménye, a mai lutheránusok részéről, de mindenestre az európaiak részéről szociálpolitikai akcionizmusba, az ezen a világon való nagyobb igazságosságra való törekvésbe csapott volna át,³⁵ aminek Lutherhez aligha lett volna köze. „Ekképpen a mai lutheránusság, anélkül hogy akarná (sőt talán anélkül, hogy tudná), hallgatlagosan átvette a katolikusok elgondolásait az embereknek az isteni kegyelemmel való kooperációjáról, sőt a cselekedetek által való megigazulásról is.”³⁶ És ez a diagnózis a reformátusságra is vonatkozik.

Ha még bizonyításra szorulna az EKD teológiai orientációs krízise a reformációjubileummal való összefüggésben, úgy azzal szolgált Thies Gundlach egy, a „Zeitzeichen” 2017. márciusi számában kiadott cikkével.³⁷ Az EKD egyházi hivatalának alelnöke mindenestül az akadémiai teológia szemére veti, hogy meggátolná a jubileumot, és cserbenhagyná az egyházat, ha arról lenne szó, hogy eltörölje a reformációnak és örökségének pozitív jelentőségét. Ehelyett „egyfajta morcos hangulat uralkodna az EKD-nak és tagegyházainak minden aktivitásával és a tartományi, országos és civil társadalmi ügyekkel szemben, és egyfajta tudálékos műveletlenség érvényesülne”.³⁸ Néhány prominens kritikus név szerint meg lett nevezve, anélkül persze, hogy Gundlach az általuk elmondott érvek közül egybe is beleegyezne. A reformatori teológia felelevenítésére vonatkozó konstruktív hozzájárulásai egyszerűen mellőzve lettek.³⁹ Hogy milyen szegényes ellenben az EKD teológiai képviselője, azt mutatja a következő mondat: „A német Bundestagtól a kulturális államtitkárig, a Rotary klub barátaitól a német vasútig úgy tűnik, hogy ereje van annak az eszmének, amely az 500 évvel ezelőtt végrehajtott tézistámadása és következményei által konstruktív hatással van nemcsak az egyház, hanem a demokrácia, az emberi méltóság, a részvétel stb. mai önértelmezésére.”⁴⁰ Hol marad a hit – Luther *sola fide*-je –, hol marad Isten beszéde, amelyről Martin Walser beszélt, és hogy a hitet hiányoljuk?⁴¹ Erről nem esik szó Gundlach cikkében. Noha az EKD arra szólított fel, hogy „Istenről újra gondolkodjunk”, ez csak a csillogó brosúráik és akcióterveik frázisa marad.

³⁴ REINHARDT: Luther, der Ketzer, 325.

³⁵ REINHARDT: Luther, der Ketzer, 326.

³⁶ Uo.

³⁷ Vö. GUNDLACH: Perspektiven vermisst, 47–49.

³⁸ GUNDLACH: Perspektiven vermisst, 48.

³⁹ Vö. a szerző, aki Thomas Kaufmann, Friedrich Wilhelm Graf és Dorothea Wendebourg mellett a nyilvános kritizáltak közé tartozik: KÖRTNER: Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert; uő: Rechtfertigung – Botschaft für das 21. Jahrhundert; uő: Das Evangelium der Freiheit. Potentiale der Reformation.

⁴⁰ GUNDLACH: Perspektiven vermisst, 47k.

⁴¹ Vö. WALSER: Über Rechtfertigung.

Mindazonáltal más oldalról a rendszeres teológusok céhét is kritika éri. A reformációjubileum körüli tevékenységek hozzáértő megfigyelője, mint amilyen Reinhard Bingener, a Frankfurter Allgemeine Zeitung munkatársa, szemükre veti, hogy a történészek terepét átengedi, és a reformátori teológia jelenkori relevanciáival kapcsolatban hallgatásba burkolózik. Az evangélikus dogmatikának a Bingener által megvádolt teljes kiesésének okai teológiapolitikai változáson alapulnak, amely már több évtizede megy végbe. Elmúltak azok az idők, mint az első világháború után és az 1917-es reformációjubileum idejében, amikor a Luther-kutatásban és a rendszeres teológiában a dialektikus teológia és a Luther-reneszánsz adták meg a hangsúlyt. Határozottan visszatér egy új teológusgeneráció a liberális teológia és a kultúrprotestantizmus örökségéhez. Már nem Karl Barth, Rudolf Bultmann és Karl Holl a teológiai példaképek, hanem Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack és Emanuel Hirsch.

Az 1983-as Luther-évben a német nyelvterület evangélikus teológiáját Gerhard Ebeling Luther-értelmezése uralta.⁴² Az Insel Verlag által kiadott, Karin Bornkammal közös Luther-kiadásának⁴³ közérthető bevezetéseiével és az egyházközségekbe való bevetésével máig nincs párja. Eközben azonban Ebeling Luther-interpretációja továbbra is kritikába ütközik. Eberhard Jüngel neve is elveszítette ragyogását a fiatal teológusgeneráció szemében. Johann Hinrich Claussen fent említett könyvében Barth, Bultmann, Ebeling és Jüngel neve fel sem merül.

A liberális protestantizmus mai képviselői hangsúlyozzák Luther idegenszerűségét és azokat a nehézségeket, amelyeket az ő öröksége okoz. Ez egy intellektuális jórahaladás kifejeződése, ami többre értékelendő, mint az egyházak olcsó aktualizáló próbálkozásai a jubileum évében. De nem lehet, hogy éppen Luther és a többi nagy reformátor teológiájának idegenszerűségében van a teológia és az egyház kritikai potenciálja, amely ezt új szintre emelheti? Nincs itt az ideje annak, hogy az Isten-keresést alapvető módon egész újként állítsák be, ahelyett hogy teóriákban taglalnák a megélt vallást és annak ambivalenciáit.

A jubileumi évben ettől már nem lehet túl sokat elvárni. Az ünnepi programok és a politikailag korrekt ünnepi istentiszteletek liturgiái már régen megíródtak, és a miséket elénekelték. Irányítsuk inkább tekintetünket a 2018-as évre és az azt követő időre, amikor a wittenbergi világméretű kirakodóvásár bezárja kapuit. Akkor szükség lesz a protestantizmusnak egy önkritikus állapotfelmérésre egy olyan időben, amikor a teológia háttérbe szorul.

Fordította: Lucski Márta

Felhasznált irodalom

- BEINTKER, M.–FAZAKAS, S. (Hg.): Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergeltung. Perspektiven reformierter Theologie, *Studia Theologica Debrecinensis* 2012, Sonderheft, Debrecen, 2013.

⁴² Lásd többek között EBELING: Luther; uő: Lutherstudien, Bd. 1; 2/1, Bd. 2/2; 2/3, 3.

⁴³ Vö. LUTHER: Ausgewählte Schriften.

- BÜNKER, M.: Protestantische Vielstimmigkeit: Zwischen Appenzeller „Zäuerli“ und gemeinsamer Ausrichtung. Kommentar zum Kongress „500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderung“, in Bosse-Huber, P. u.a.: (Hg.): *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*, Zürich–Leipzig, Theologischer Verlag Zürich–Evangelische Verlagsantalt, 2014, 359–361.
- CLAUSSEN, J. H.: *Reformation. Die 95 wichtigsten Fragen*, München, C. H. Beck, 2016.
- EBELING, G.: *Luther. Einführung in sein Denken*. Mit einem Nachwort von Albrecht Beutel, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- Ebeling, G.: *Lutherstudien*, Tübingen, Mohr Siebeck, Bd. 1, 1971; Bd. 2/1, 1977; Bd. 2/2, 1982; Bd. 2/3, 1989; Bd. 3, 1985.
- EVANGELISCHE KIRCHE A. B. IN OBERÖSTERREICH / KATHOLISCHE KIRCHE IN OBERÖSTERREICH: *Gemeinsames Wort für die Evangelische und Katholische Kirche Oberösterreich zum Reformationsgedenken 2017*, Linz, Diözese Linz–Evangelische Superintendentur A. B. OÖ, 2017.
- EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND / SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017* (Gemeinsame Texte 24), Hannover–Bonn, 2016.
- GRAF, F. W.: Reise nach Jerusalem. Was die EKD beim Reformationsjubiläum falsch macht, in *Zeitzeichen* 17 (2016/10), 8–11.
- GUNDLACH, TH.: Perspektiven vermisst. Die akademische Theologie verstolpert das Reformationsjubiläum, in *Zeitzeichen* 18 (2017/3), 47–49.
- KAUFMANN, TH.: *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München, C. H. Beck, 2017.
- KÖRTNER, U. H. J.: *Das Evangelium der Freiheit. Potentiale der Reformation*, Wien, Evangelischer Presseverband in Österreich, 2017.
- KÖRTNER, U. H. J.: Rechtfertigung – Botschaft für das 21. Jahrhundert. Eine Thesenreihe zum bevorstehenden Reformationsjubiläum 2017, in *MdKI* 63 (2012), 113–115.
- KÖRTNER, U. H. J.: *Reformatorsche Theologie im 21. Jahrhundert* (ThSt NF 1), Zürich, Theologischer Verlag, 2010.
- KÖRTNER, U. H. J.: Wider die Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, in *ZEE* 61 (2017/1), 3–8.
- LEPPIN, V.: *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München, C. H. Beck, 2016.
- LUTHER, M.: *Ausgewählte Schriften* (Hg. Gerhard Ebeling–Karin Bornkamm), Frankfurt a. M., Insel, 1982.
- OHST, M.: War die Reformation bloß ein Missverständnis?, in *Süddeutsche Zeitung* 225 (28.9.2016), 12.
- RAHNER, J.: „Zum Amen gehört das Aber“, *Die Zeit*, 29/2014 (10.7.2014), elérhető: <http://www.zeit.de/2014/29/johanna-rahner-katholische-kirche/komplettansicht>, letöltés dátuma: 2017. 02. 01.
- *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2015.

- REINHARDT, V.: *Luther, der Ketzer. Rom und die Reformation*, München, C. H. Beck, ²2016.
- SCHILLING, H.: *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*. Aktualisierte Sonderausgabe, München, C. H. Beck, 2017.
- SCHLEIERMACHER, F.: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 1–2 (Hg. v. Martin Redeker), Berlin, Walter de Gruyter, ⁷1960.
- THÖNISSEN, W.: *Antikatholische Grundsätze*, elérhető: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/antikatholische-grundsätze>, (9.7.2014), letöltés dátuma: 2017. 02. 01.
- *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig–Paderborn, Evangelische Verlagsanstalt–Bonifatius, 2013.
- WALSER, M.: *Über Rechtfertigung, eine Versuchung: Zeugen und Zeugnisse*, Reinbek, Rowohlt Verlag, 2012.

ANDREW MCFARLANE*

Karl Barth krisztológiai forradalma: Bevezetés Barth teológiájába

ABSTRACT

This paper, originally given as a lecture, introduces the theology of Karl Barth and showcases the unique role Christology plays within it. McFarlane engages four fascinating questions about Karl Barth, each of which reveals something vital about the life and work of this important and celebrated Protestant theologian. Who was Karl Barth and why is he important? What does Barth understand by liberal theology, and why did he come to reject it so vehemently? What does Barth consider to be the correct starting point of a truly biblical theology? And finally, what role does he give Christology in his system of dogmatics, and why is it so revolutionary? In his exposition of the answers to these questions, McFarlane sensitively shines a light on the context in which Barth's theology developed and flourished, and points to the influential role played by key figures such as Kant and Kierkegaard. Crucially, McFarlane showcases the revolutionary role Christology plays: Barth departs from his predecessors in the history of theology by viewing Christology as not merely one doctrine amongst many but as the very and only ground, content, and benchmark of all Christian doctrines.

1. Bevezetés

Hálásan köszönöm dr. Kovács Ábrahám meghívását, és jó reggelt kívánok mindenkinek. Nagyon örülök annak, hogy itt lehetek a gyönyörű Debrecenben, itt, a református teológia egyik európai vezető központjában. És mivel itt vagyunk, nagyon ideillő a témánk, hiszen ma a 20. század egyik legfontosabb és legünnepeltebb protestáns teológusáról fogunk gondolkodni, Karl Barthról. Ennek az előadásnak elsősorban az a célja, hogy számotokra, első éves hallgatók számára bemutassa az ő életét és gondolkodását. Remélem, hogy ez fellelkesít titeket arra, hogy még mélyebben megismerjétek a modern egyháztörténet eme kulcsfontosságú alakját, akit a tudósok Augusztinusszal és Kálvinnal egyenlően fontosnak tekintenek, a keresztyén tanok és az egyház fejlődésének tekintetében. Előadásomban a következő témaköröket szeretném bemutatni röviden, tömören és közérthetően. Először Karl Barth személyéről kívánok egy rövid életrajzi képet megrajzolni. Ezután a liberális teológia főbb tanításai kerülnek bemutatásra, hogy miért utasította el azt Barth. Harmadszor, az előadás bemutatja, hogy mi volt a teo-

* Elhangzott a 2017. október 2-án tartott angol nyelvű szemináriumon. Dr. McFarlane az Edinburghi Egyetem kutatója. Doktorátusát az egyetem teológiai fakultásán szerezte filozófiai teológiából. Számos interdiszciplináris kutatási projektben vesz részt, mint például Barth Károly teológiája és a kanti filozófia hatásai, az emberi megismerés vallásos beszámolóí, a teológia és az informatika közötti kapcsolatok. Nemrég az MIT-n, az USA híres egyetemén a „hitelesség” kérdése témakörében tartott előadást. A német filozófusról, Martin Heidegger-ről írt munkákat. Jelenleg pedig könyvet ír Barth és az emberi megismerés témájában. Elérhetősége: Andrew.mcfarlane@ed.ac.uk.

légiájának a kiindulópontja és milyen teológiai módszert tartott helyesnek. Végül arra kívánok rávilágítani, hogy milyen fontos szerepe volt a krisztológiának Barth teológiájában, és miért volt az ő munkássága e tekintetben forradalmian új.

Ahhoz, hogy választ kapjunk ezekre a kérdésekre, fontos a tágabb kontextus lényegesebb elemeit megismerni. Emiatt, mint említettem, először Barth életéről és munkájáról fogok egy-két érdekes tény megosztani, amely kapcsolódik a teológiájának mélyebb megértéséhez. Ezt követően pedig bemutatom azt a tágabb kontextust, amelyben az ő teológiája létrejött, nevezetesen a 19. század protestáns liberális teológiáját, amely Immanuel Kant filozófiájára válaszul alakult ki. Az előadásban, mint erre már utaltam, kitérek arra, hogy Barth milyen hevesen ellenezte a liberális teológiát, és közben betekintést nyerhetünk az ő krisztológiájának újtó megközelítésébe, a korai teológiájának egyik fontos művében, a Római levél kommentárjában (1919). Ezek után pedig bővebben kifejtem a krisztológiáját és hogy az milyen szerepet tölt be az ő kiforrott teológiájában, amit megismerhetünk a remekművéből, az Egyházi Dogmatikából. A krisztológia két kulcsfontosságú szerepet tölt be az Egyházi Dogmatikában: episztemológiai, abban, hogy Istent csak Krisztus által ismerhetjük meg és ontológiai, hiszen Jézus Krisztus egyedülálló és egyetlen viszonyítási pont az objektív valóság megismeréséhez.

2. Ki volt Karl Barth, és miért fontos az ő személye?

Néhány érdekes tény Barthról.

Barthtól származik az egyik leghosszabb teológiai mű amelyet valaha írtak. – amelynek címe: *Die kirchliche Dogmatik* (Egyházi Dogmatika) és amely összesen 13 kötetből áll! Ebben egy a Bibliára alapuló valóságértelmezést dolgozott ki, amelyben minden más felett két dolgot hangsúlyozott: Isten máságát azzal az emberi vággyal szemben, amely meg akarja szelídíteni és irányítani akarja őt, és azt a kegyelmet és szabadságot, amelyet az emberek ajándékként kapnak Istentől, az ő szolgálatára. Egyéb kulcsfontosságú témákat is tárgyal, mint az isteni kijelentés, kiválasztás és teológiai antropológia. A könyv még ennél is hosszabb lehetett volna, hiszen tervben volt, hogy az eszkatológiáról és pneumatológiáról is írjon, de erre már nem volt lehetősége.

Gondolkodása dióhéjban. Veszélyes feladat egy mondatban megfogalmazni valakinek a gondolkodását, aki ennyit írt, de mégis megpróbálom. Karl Barth a 19. századot uraló, emberközpontú megközelítés egyik fő kritikusa volt. Amellett érvelt, hogy a teológia kiindulási pontja nem az, amit az emberek saját gondolkodásuk által megértenek Istentől, és nem lehet kiindulási pont a saját szubjektív valás- vagy Isten-tapasztalatunk sem. Ezzel ellentétben azt állította, hogy a teológia egy szigorú tudományos munka, amely azzal az Istennel kezdődik, aki kijelentette magát abban a Jézus Krisztusban, akiről a Biblia bizonyosságot tesz, és akit mi hit által ismerhetünk meg. Barth teológiájáról már most elmondható, hogy biblikus és krisztocentrikus.²

¹ BARTH: Church Dogmatics.

² Barth teológiájához való bevezetesként ajánlott irodalom: WEBSTER: Karl Barth; BUSCH: Karl Barth: The Great Passion; BARTH: Evangelical Theology An Introduction.

Emellett a hozzájárulása mellett még van egy-két dolog, amelyet érdemes megjegyezni az életéről és munkájáról.

Barth híressé vált arról, hogy elutasította a liberális teológiát. Rövidesen megvizsgáljuk mélyebben is azt, hogy miért, de lényegében abban látta meg a hamisságát, hogy tanárait ez vezette az első világháború támogatására. Teljesen elszörnyedt attól, hogy tanárai a liberális teológiát használták arra, hogy igazolják a német háborús törekvést. Hogyan lehet összeegyeztetni milliók megölését a fejlődés és a Német Birodalom nevében a keresztyén vallással? – tette fel a kérdést Barth. A teológia csak akkor válik alkalmassá hamis ideológiák támogatására, amikor már alapjában feladta a Jézus Krisztus evangéliumának üzenetét. A teológia igazi feladata, hogy hű maradjon az evangéliumhoz.³

A dogmatika és az etika nem szétválasztható. Amit hiszel, az hatással van arra, amit teszel. Ha valaki hitt a liberális teológiában, akkor talán olyan ember volt, aki a német háborús törekvéseket is támogatta. Barthot komolyan érdekelte az etika és az, hogy az Istenbe vetett hitünk hogyan formálja tetteinket. Valójában a teológiájának nagy része az emberi cselekedet céljára, természetére és moralitására fókuszált. Mit parancsol számunkra Isten? – kérdezte. Emellett érvelt, hogy a keresztyén tanítás sohase elvont, éppen ezért mindig meg kell élnünk annak tartalmát. Ha megismertük Isten kegyelmét, akkor a tetteinkben a hálaadás és öröm kell, hogy megmutatkozzon.

Barth egyszerre volt lelkész és tudós. Egy svájci faluban, Safenwilben volt lelkész 10 évig, egy főleg munkásosztályból álló gyülekezetben. A nagy tudása ellenére hitt abban, hogy a teológia az egyházért van, és nem csak a tudomány számára. Úgy tekintett magára, mint aki az egyházhoz beszél. Sok időt töltött a gyülekezetének tagjaival figyelve, imádkozva. Azt is feljegyezték viszont, hogy a gyülekezet néha nehezen értette meg Barthot.⁴

A teológiának mindig kritikusnak kell lennie a politikával szemben. Az 1930-as években például Barth látta, hogy a német protestáns egyház a náci ideológia szócsövévé vált, és ezért egy ellenmozgalmat indított „hitvalló egyház” néven, amelynek ő maga írta az alapító hitvallását. Ebben a dokumentumban megfogalmazta, hogy az egyház nem szolgálhat két úrnak, Krisztusnak és az államnak; az egyház egyetlen feladata, hogy hűséges maradjon Jézus evangéliumához; éppen ezért el kell utasítania minden olyan próbálkozást, amely veszélyeztetné vagy megváltoztatná annak üzenetét. Hatalmas bátorsággal Barth személyesen vitte el ezt a dokumentumot Hitler irodájába, majd egy pár nap múlva elhagyta Németországot és Svájcba menekült.⁵

Mi volt Barth személyes politikai meggyőződése? Az 1940-es és 1950-es években azt vetette fel, hogy az Isten országának az a víziója, amelyet a Bibliából megismerhetünk, a kapitalizmussal nem egyeztethető össze. Támogatta a szocializmust, de erősen kritizálták, amikor az 1948-as magyarországi útján nem szólalt fel a

3 BARTH: „The First Commandment as an Axiom of Theology”.

4 BUSCH: Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts, Barth lelképásztori munkásságáról a harmadik fejezetben olvashatunk részletesebben

5 BUSCH: Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts, 216kk.

kommunista megszállás ellen, annak ellenére, hogy a nácikat elítélte 20 évvel korábban.⁶

Barth nem volt egy unalmas tudóstípus. A családjában lelkészek és dohányárusok voltak, és ő is majdnem annyira szeretett pipázni, mint Mozartot hallgatni. Egyszer meg is jegyezte, hogy még a mennyben is lehet, hogy inkább Mozartot hallgatnak: „Az lehet, hogy amikor az angyalok Istent dicsőítik, akkor csak Bachot játszanak. De biztos vagyok benne, hogy amikor összegyűlnek a családjukkal, akkor Mozartot játszanak, és hogy olyankor még a mi szeretett Urunk is különleges élvezettel figyel.”⁷ Békésen, álmában halt meg 1968-ban.

3. Barth teológiájának kontextusa

Barth teológiája és azon belül a krisztológiája a 19. századi emberközpontú liberális teológiája kritikájaként fejlődött ki. Miről is szóltak ezek a teológiák? Ebben a részben ezt a kérdést akarom körbejárni. Azzal kezdem, hogy röviden bemutatom, milyen fontos gondolkozásbeli változás ment végbe az európai felvilágosodás hatására, azután pedig azt vizsgálom meg, hogy Kant nézetei Istenről és vallásról hogyan formálták a 19. századi liberális teológiát.

a) Az emberi tudás felemelkedése a felvilágosodásban

A felvilágosodás az az időszak volt, amikor Európa kilépett az egyház fennhatósága alól, mind a közélet, mind a magánélet területén. A művészetben, költészetben és politikában az emberi élet méltóságát ünnepték. Új tudományos felfedezések születtek meg, és az emberi intellektualitást és észet egyetemes eszköznek tartották az igazság felfedezésében. A felvilágosodás emberének felszabadulása három szóval jellemezhető:⁸

- Független – szabaddá vált arra, hogy önmagának eldöntse, erkölcsileg mi a helyes és jó.
- Racionális – megvan az a képessége, hogy érvekkel eldöntse, mi igaz és valós.
- Optimista – az ember hisz saját képességében az erkölcsi tökéletesedésre és a megállíthatatlan fejlődésben egy jobb társadalom felé.

b) Kant véleménye Istenről és a vallásról

A felvilágosodás gondolkodásának talán egyik legjelentősebb képviselője Immanuel Kant filozófus volt. Azért fontos megjegyeznünk őt, mert a munkássága adott formát a 19. századi liberális teológiának:

- Kant fő célja az volt, hogy bemutassa, hogy az emberi tudás lehet objektív és megalapozott.⁹ Nem értett egyet David Hume szkeptikusságával, tehát azzal a gondolattal, hogy objektív tudás nem lehetséges, mert a tudás alapvető típusairól, mint például ok, hatás vagy idő, nem bizonyítható, hogy minden időben és mindenre igazak lennének. Kant úgy válaszolt Hume-nak, hogy az objektív

6 PÁSZTORI-KUPÁN: Is there a crown without a cross? Two models describing the duty of Christians in the world, 94–105.

7 BARTH: A Letter of Thanks to Mozart, 23.

8 PINKARD: German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism.

9 KANT: Critique of Pure Reason.

tudás igenis lehetséges. Habár ezeket az alapvető típusokat a tapasztalatokból nem tudjuk levezetni, az bizonyítható, hogy azok az elménkben már eleve ott vannak. Az elménk pedig folyamatosan használja ezeket, hogy formálja azt, ahogyan megtapasztaljuk a dolgokat, és így azok valós megismerését lehetőségessé teszi.

- Kantot tehát az érdekelte, hogy mit ismerhetünk meg biztosan, az alapján, ahogyan az elménk működik. A kérdése ez volt: melyek azok a dolgok, amelyeket az emberi elme meg tud vizsgálni, és melyek azok, amelyek értelemmel nem ismerhetők meg? Egyszerűen fogalmazva Kant úgy gondolta, hogy az emberek képesek felfogni az akarat vagy ismeret kérdéseit, mondjuk, hogy hogyan legyenek erkölcsös emberek, vagy a fizikai világ dolgait. De úgy gondolta, hogy az olyan dolgok, mint Isten, a csodák vagy a hit az emberi felfogóképességen kívül állnak, és éppen ezért azokat nem lehet igaz tudásnak nevezni. A teológia tehát nem beszélhet racionálisan a hit természetfeletti elemeiről.
- Ez persze nem jelenti, hogy Kant ellenezte volna a vallást vagy Istent. Sőt hasznosnak találta őket, még akkor is, ha az értelem nem tudja őket igaznak vagy valósnak tekinteni! Habár az értelmünk nem tudja megmondani, hogy Isten létezik-e, de Kant szerint mégis hasznos dolog Isten, mert segít az embereknek erkölcsi lényként tekinteni önmagukra, segít nekik abban, hogy a közös jó felé haladjanak. A vallás hasonlóan azért hasznos, mert egy biztos és erkölcsi életcél ad az embereknek.¹⁰

c) Kant filozófiájának hatása a 19. századi német protestáns teológiára

Ezek a gondolatok felforgatták a 19. századi teológiát. Azok a teológusok, akik egyetértettek Kanttal, általában kevésbé hangsúlyozták a hit természetfeletti, racionalizmussal nem egyeztethető elemeit, mint például a kijelentést vagy az inkarnációt. Ezek helyett a vallás erkölcsi szerepének adtak teret, vagy olyan teológiákat dolgoztak ki, amelyek megmutatták, hogy Krisztus vagy Isten milyen módon egyeztethető össze, vagy adhat hozzá az emberi tapasztalatokhoz és szükségekhez. Más szóval, a liberális teológusok megpróbálták az ember értelmi képességein belül elhelyezni a teológiát.¹¹

Kant hatását két konkrét területen fedezhetjük fel a 19. századi teológiákban:

- Schleiermacher érzelmeteológiájában
- A „történeti Jézus”-kutatásban

a) Friedrich Schleiermacher érzelmeteológiája

- A *Keresztény hit* című könyvében az emberi tapasztalatból indul ki. Azt állítja, hogy az emberiségnek van egyfajta függésérzése – úgy tekintünk önmagunkra és a világra, mint akik egy belső függőségi viszonyban létezzünk.¹²
- Ezután továbbhaladva elkülönít egy egyedi vallási érzületet, az „isten-tudatos-ságot”, amely egy teljes függést jelent, amikor ráérzünk a végtelenre a véges világban és azon keresztül.

¹⁰ Kant ezeket a gondolatait az idézett könyvben összegzi. KANT: Religion within the Boundaries of Mere Reason.

¹¹ KOVÁCS: Hitvédelem és egyháziasság – A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával, 98–99. Uő: Die Antwort der Debrecener neuen Orthodoxie auf den theologischen Liberalismus im neunzehnten Jahrhundert in Ungarn, 51–71. A magyarországi teológiai kép legjobb összegzésére érdemes elolvasni az idézett két munkát.

¹² SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt.

- Schleiermacher elmagyarázza az olvasóinak, hogy egyedül Jézus Krisztus az „isten-tudatosság” legteljesebb megtestesítője, és azt, hogy a keresztyénség példázza legjobban, hogy a vallás milyen erkölcsi szerepet tölthet be az ember életében.¹³
- Továbbá Isten mindenekfeletti szeretete, amely Jézusban megjelent, azt jelenti, hogy az Isten országa fogja beborítani a földet, ahogy a társadalom fejlődik. Minden vallás a keresztyénségbe fog beolvadni, mint a vallás legtokéletesebb formájába.

b) Biblikus tudományok: A „történeti Jézus”-kutatás¹⁴

- Kant a bibliatudomány új területére is hatással volt.
- A tényekhez kell ragaszkodni és történelmi bizonyítékokat kell használni ahhoz, hogy Krisztust megismerjük.
- A hit természetfeletti elemeit nem lehet tudományosan bizonyítani, de hasznosak lehetnek a keresztyének számára mint mítoszok.
- A „történeti Jézus” elvezet-e minket arra, hogy a „hit-Krisztusát” kövessük?

4. Barth és a liberális teológia ellentéte – a tiltakozás-krisztológiája

Láthatjuk tehát, hogy a 19. századi liberális teológia elhagyta a hit természetfeletti elemeit, és megpróbálta a teológiát az emberi értelem keretein belül értelmezni.¹⁵ Emellett ez a teológia magáévá teszi azt a három fogalmat, amelyet korábban a felvilágosult emberről megállapítottunk, mégpedig, hogy autonóm, racionális és optimista, és így nincs szüksége Istenre vagy a Szentírásra, mert bízhat saját képességeiben.

Folytassuk most annak megvizsgálásával, hogy miért is utasította el Barth a liberális teológiát, és hogy milyen újíto helyet foglal el a krisztológia a korai teológiai gondolkodásában.

Barth először a liberális teológia oldalára állt, de végül hamisnak találta azt (1914) azért, mert ez a teológia tanárait rossz etikai döntéshez vezette: támogatták Németország első világháborús részvételét. Így írt erről: „Az etika, egzegézis, dogmatika és igehirdetés egész világa, amelyet én eddig lényegében megbízhatónak tartottam, alapjaiban megrendült.”¹⁶ A kiábrándult és dühös Barth megírta a Római levél (1919) című kommentárját, amelyben támadást indított a liberális teológia ellen. Karl Adam, a kiváló katolikus teológus úgy fogalmazott, hogy ez a könyv egy „bomba volt a teológusok játszóterén”, mert olyan radikálisan szállt szembe a kor teológiai rendszerével.¹⁷ Ez a könyv nagyon jó példája Barth korai teológiájának,

¹³ McGRATH: The Making of Modern German Christology 1750-1990.

¹⁴ THEISSEN-WINTER: The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria. Az említett témában ez az egyik legjobb áttekintés.

¹⁵ BARTH: Protestant Theology in the Nineteenth Century.

¹⁶ BUSCH: Karl Barth: His Life from Letters, 81kk.

¹⁷ Az eredeti dokumentum a Hochland nevű római katolikus folyóirat 1926. júniusi számának kiadásában található.

Lásd GREEN: Karl Barth: Theologian of Freedom, 16.

amelyre erős hatást gyakoroltak az egzisztencialisták, mint Kierkegaard.¹⁸ Könyvében két érdekes dolgot tesz meg, amely minket érint:

- az Isten és ember közötti radikális különbség mellett foglalt állást;
- kidolgozta a „tiltakozás-krisztológiáját” (Christology of Protest).

Nézzük meg közelebből, hogy mit mondott:

- Ebben a könyvében Barth elutasítja azt a gondolatot, hogy Isten és a hit nem valóságosak, hanem csak emberi kitalációk a halál és jelentéktelenség veszélye ellen. Azt mondja, hogy a liberális teológiában Isten az ember teremtményévé válik. Így az Istenről való beszéd igazából önmagunkról szól, a mi tapasztalatainkról és a vágyainkról. Isten és ember összefonódott, szinte ugyanazzá vált a kettő.
- Ez nagyon távol áll a Biblia világától, amely Istent egészen másként mutatja be. A Biblia szerint Isten és ember nem cserélhető fel – Isten nem csupán az emberi élet vagy érzelmek egy aspektusa. Sőt a Biblia kijelenti, hogy Isten és ember között egy „végtelen minőségbeli különbség” (Kierkegaard) áll fenn – egy szakadék, idő és örökkévalóság között, a mi véges életünk és az Ő végtelen lénye között. Ha visszatérünk a Bibliához, akkor lehetetlen Istent és az embert úgy összekeverni, mint ahogyan a liberális teológusok tették.
- Barth odáig megy el, hogy azt mondja, a vallás egy emberi próbálkozás annak érdekében, hogy áthidaljuk ezt a véges idő és az örökkévalóság, önmagunk és Isten között. A vallások olyan isteneket hoznak létre, amelyek megtestesítik a mi vágyainkat a természetfelettire és a halál utáni életre.
- A Bibliában azonban Krisztus mint bíró jelenik meg. Úgy jelenik meg az inkarnációban, mint egy villámcsapás a semmiből, és megmutatja, hogy ez a szakadék, ez a távolság semmilyen emberi tettel vagy dologgal nem hidalható át. Krisztusban meglátjuk, hogy a vallás csupán emberi büszkeség; bűnös próbálkozás arra, hogy Istent megragadjuk, hogy felemelkedjünk Istenhez a saját erőnk által. Így tehát Krisztus megmutatja, hogy a vallás csak olyan bálványokat ad nekünk, amelyek képtelenek megmenteni minket.
- Krisztus élete, halála és feltámadása lerombolta a felvilágosult ember optimizmusát, aki azt gondolta, hogy megtervezheti saját megváltását, és aki úgy hitte, nincs szüksége Isten kegyelmére.
- Ugyanakkor a kijelentés nem a történelemben jelenik meg, mivel nem a történelemből származik és nem tehető a történelem részévé. Krisztusban az idő megérinti az örökkévalóságot, mint ahogy egyenes érinti a kört, metszéspont nélkül – mint ahogy egy madár elszáll felettünk.

Ebben a műben megláthatjuk, hogy Barth egy tiltakozásként alkalmazza a krisztológiát a liberális teológia ellen. Krisztus mutatja meg nekünk, hogy nem egyszerűsíthetjük le Istent csupán emberi tapasztalattá, vagy a teológiát antropológiává.

5. Barth új teológiai kezdőpontja

Barth korai munkája egy komoly kritika volt; a „tiltakozás-krisztológiáját” mutatja be. Az 1920-as évektől már építően kezd el gondolkodni, nem csak kritikusan.

¹⁸ BARTH: The Epistle to the Romans.

Hogyan is végezzük a teológiát? Mi a teológia? Hol kezdünk neki? A Bibliával való foglalkozása és Anzelmus tanulmányozása vezette el arra a felismerésre, hogy Krisztus az egyetlen objektív kiindulópont a teológia számára.¹⁹

Ez kétfajta teológia megkülönböztetésére vezette Barthot:

a) *Az elvont teológia*: nem a kijelentéssel kezd, hanem az ésszel vagy tapasztalattal, és elfogadja azt, hogy ezek a kijelentés mellett elfogadható igaz forrásai az isteni ismeretnek. Ez nemcsak egy helytelen gondolkodási mód, de Barth szerint engedetlenség Isten iránt.

b) *A realiztikus teológia* – amely a valósággal foglalkozik: egy olyan intellektuális próbálkozás, amely Istent követi, vagy még inkább Isten „után gondol”, az Ő kijelentésében, ahogy arról a Biblia bizonytságot tesz. A teológia, ahogy Anzelmus mondta: hit, amely értelmet keres.

Barth szerint a teológiának mindig kritikusan realiztikusnak kell lennie, Isten valóságát kell bemutatnia, az Ő önkijelentése alapján. Mindazonáltal a módszere tudományos kell, hogy legyen. Ő ezt a választ adta arra a kérdésre, hogy mi a teológia:

„A teológia csak teológiailag definiálható. A teológia tudomány, amely Isten szavát kutatja Isten munkájában; tudomány [...] a Szentírás iskolájában, amely bizonytságot tesz az Isten Szaváról; tudomány, amely az igazság megtalálásán fáradozik, mert ez elkerülhetetlen kötelezettsége annak a közösségnek, akiket Isten Igéje elhívott. Egyedül ilyen módon tölti be a teológia saját definícióját, mint az isteni logos emberi megértése. A teológia bármilyen más útja alaptalan. A teológia, miközben egy kívülálló szemszögből úgy tűnik, hogy csak lebeg a levegőben, a valóságban Isten élő szaván és Isten kiválasztott szemtanúin alapszik, és azon, hogy Isten népe létezik ebben a világban. Az ezektől való függés a teológia alapja, igazolása és célja.”²⁰

6. Krisztus az Egyházi Dogmatikában: a teológia mint krisztológia

Az Egyházi Dogmatikában Barth korábbi gondolatait egy komplett teológiává dolgozta ki. Ez a műve abban más korábbi munkáitól, mint például a Római levél kommentárjától, hogy egyben alkotó és kritikai: ez a mű nemcsak egy támadás a liberális teológia ellen, hanem egy új kiindulópontból – amely Isten kijelentése Jézus Krisztusban –, végzett teológiaművelés. Az Egyházi Dogmatika egy érett kidolgozása Barth Krisztus-központú, biblikusan megalapozott teológiájának.

A legelső dolog, amit érdemes megjegyezni, hogy ebben a terjedelmes mester-műben Barth egészen új módon kezeli a krisztológiát. Korábbi protestáns teológiákban a krisztológia csak egy témája, aspektusa a dogmatikának a többi mellett, mint mondjuk a teremtés vagy a megváltás. De itt Barth a krisztológiát az egész teológia alapjává teszi, tehát az nem csak egyfajta bevezetés. A krisztológia egy-

¹⁹ Barth állítása szerint Anzelmusról írott könyve segített neki abban, hogy kialakítsa teológiája kezdőpontját. Lásd BARTH: Anselm: Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme.

²⁰ BARTH: Evangelical Theology, 49–50.

szerre válik a teológia módszerévé és tartalmává. Más szavakkal élve Barth számára a krisztológia a teológia.²¹

Ez két irányban is forradalmi felfogás, ha a liberális teológiához viszonyítjuk:

- *Isten csak Jézus Krisztuson keresztül ismerhetjük meg.* A liberális teológiában az emberi képességek alapvetőek Isten és Krisztus megismerésében. Barthnál Isten nem fedezhető fel emberi erővel. Krisztus – akiről a Szentírás tesz bizonyosságot – az egyes-egyetlen alapja Isten ismeretének. Isten az Ő kegyelme által Krisztusban alkalmazkodott hozzánk, hogy a mi felfogóképességünk megismerhesse őt – mondja Barth, Kálvinra építve.
- *Másodszor, Jézus jelenti ki az objektív valóságot.* A liberális teológiában a tudomány és a filozófia ad egy valóságértelmezést, és az alapján dönthetjük el, hogy hogyan illik abba bele Krisztus. Ezzel ellentétben Barthnál egyedül Krisztusban tanulhatunk az objektív valóságról. Az objektivitás pedig itt azt jelenti, ahogy Isten lát minket.

Ez a két pont, melyet kiemeltem, bemutatja, hogy Barth kiforrott teológiája krisztocentrikus abban az értelemben, hogy a krisztológia két kulcsfontosságú szerepet tölt be benne, amelyeket röviden áttekintünk:

1. *Episztemológiai* (ismeretelméleti): az önkijelentés eseménye lehetővé teszi számunkra Isten megismerését.

2. *Ontológiai* (lételméleti): a teológia nem tudja a valóságot Krisztus nélkül leírni, mivel Krisztus teljesíti be azt a valóságot, amely Isten és ember között fennáll. Tehát a krisztológia a teremtetan és az antropológia alapja.

*a) Krisztológia és episztemológia: Hogyan ismerhetjük meg Istent?*²²

Barth azt mondja, hogy Isten ismerete az emberek számára csak egy úton érhető el: Isten önkijelentésében – Jézus Krisztusban –, ahogy arról a Biblia bizonyosságot tesz, és amelyet a mi hitünk megragad a Szentlélek által.

A kijelentés mindig egy esemény, amelynek kezdeményezője és végrehajtója Isten, és amelynek központjában mindig Krisztus áll. A kijelentés Isten kijelentése Jézus Krisztusban és soha nem lehet más. A kijelentés nem választható el Krisztus személyétől, éppen ezért az nem mérhető mennyiségben, és nem hasonlítható más személyhez. Isten Jézus egyedülálló életében, halálában és feltámadásában jelenti ki magát.

- *A Biblia nem a kijelentés, csak bizonyosságot tesz a kijelentésről.* Barth nem hitt abban, hogy a Biblia Isten hibátlan és tévedhetetlen szava vagy, hogy a Biblia kifejezéseit és állításait szó szerint Isten mondta volna ki, majd pedig örök időkre lezárta azokat mint igazságokat. Barth aktualizált ontológiájával párhuzamban a Biblia csak akkor válik Isten szavává, amikor Isten azon keresztül megszólít minket, amikor a Szentlélek aktualizálja számunkra az ige szavait, hogy azokon keresztül az Ő valósága megerősödjön az egyén számára.
- *Isten nem jelenti ki magát a természetben – nincs természeti teológia.* Ha egyedül Krisztus Isten kijelentése, akkor ez azt is jelenti, hogy a kijelentés nincs

²¹ Lásd McCORMACK: Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936, 454.

²² BARTH: Church Dogmatics, II/1, 3–63.

a természetbe kódolva, érvel Barth. Sok teológus a múltban és jelenben amellett érvelt, hogy Isten a fizikai világon keresztül is ad ismeretet önmagáról, és hogy a kereső embereket e felé az ismeret felé vezethetjük, mintha ez egyfajta bevezetés lenne a hithez. Barth ezt elutasítja, hiszen ez is statikussá és adottá tenné a kijelentést, és így az emberi fennhatóság alá helyezné azt. Igaz, hogy a Szentírás beszél arról, hogy Isten kijelenti magát az alkotásában, de Barth szerint ez az állítás csak Izráelre vonatkozik, akik már ismerik Istent, és nem értelmezhető ennél bővebben. Barth eme véleményét a természeti teológiáról sok tudós kritizálta.

*b) Krisztológia és ontológia: Mi a valóság?*²³

Barth szerint a valóságról nem szükséges spekulációkba bocsátkoznunk. Számkra Krisztus a valóság megértésének viszonyítási pontja, mivel ha az ő életére, halálára és feltámadására nézünk, akkor megláthatjuk azt a kapcsolatot, amelyet Isten önmaga és az emberiség között létrehozott. Ebben a kapcsolatban nagyon tisztán láthatjuk, hogy Isten hogyan gondol ránk, a világra és az univerzumra. Krisztusban „Isten-távlatból” láthatjuk magunkat és a világot, amely a lehető legobjektívabb nézőpont, amit remélhetünk, hiszen Isten a mi teremtőnk. Így a teológia ennek a Krisztusban kijelentett kapcsolat tulajdonságainak leírása. A feladata pedig, hogy óvatosan kicsomagolja ezeket a tulajdonságokat a különböző dogmákban. Mivel ezek a tulajdonságok Krisztusban lettek kijelentve, így természetes, hogy ezek a dogmák is mind a krisztológiában fognak gyökerezni.

Vegyük példának az antropológiát:

- Nem Ádám, hanem Krisztus az emberiség alapsémája. Benne látjuk meg a mi igazi, helyreállított emberi mivoltunkat. Ha Krisztusról visszatekintünk önmagunkra, akkor pedig meglátjuk a bűn hatását az életünkön és tudásunkon. Krisztusban meglátjuk a következőket:
- Nem vagyunk önálló és önellátó személyek; a kezdettől fogva minket Isten teremtet és választott ki, hogy kapcsolatban éljünk vele.
- Krisztusban meglátjuk a korlátot, amelyet a bűn hoz létre, hogy megakadályozza önmagunk és a világ megismerését; de benne látjuk meg ennek a korlátnak a lerombolását is.
- Krisztus mutatja meg életünk értelmét, mégpedig, hogy Istent megismerjük és szolgáljuk ebben a világban, mint az Ő szövetségesei. Krisztusban és Krisztus által az Istennel való közösségbe kerülünk, és az Isten előtti teljes szabadságban élhetünk.
- Nem ismerhetjük meg igazán önmagunkat, ha eltekintünk ettől az alapvető kapcsolattól, amely köztünk és Isten között áll fenn.
- Mi tehát a helyzet a tudományokkal vagy a filozófiával? Ezek is érvénytelenek, mivel nem Krisztusból indulnak ki? Igen és nem, mondja Barth. Ezek nagyon hasznosak, de mivel nem Krisztusból indulnak ki, így soha nem gondolhatjuk azt, hogy végső és teljes képet adnak önmagunkról. A kijelentés hagyja jóvá a feltételezéseiket.

²³ BARTH: Church Dogmatics, III/2, 42kk.

7. Summary / Recapitulation

- A felvilágosodás és különösen, ahogy Kant bírálta az emberi észet, első helyre helyezte az emberi tudást, amely önmagában képes a valóságot felfogni, és nincs szüksége Istenre vagy dogmákra.
- Ez egy „antropológiai” irányváltáshoz vezetett a 19. századi német teológiában, ahol Istent és Krisztust az emberi tapasztalat és történelem szemüvegén keresztül értelmezték, és a hit természetfeletti/irracionális elemeit elhagyták.
- Barth először a liberális teológia oldalára állt, de végül hamisnak találta azon az alapon, hogy ez a teológia tanárait rossz etikai döntésekhez vezette a háború támogatásában.
- Barth megkérdőjelezte az emberi tudás helyét a Római levélhez írott kommentárjában, és állást foglalt az Isten és ember közötti radikális különbség és a „tiltakozás-krisztológiája” mellett.
- A Bibliával való foglalkozása és Anselmus tanulmányozása vezette el arra a felismerésre, hogy Krisztus az egyetlen objektív kiindulópont a teológia tudománya számára.
- Az Egyházi Dogmatika Barth krisztocentrikus teológiájának kiforrott kidolgozása. Ebben Krisztus két szerepben jelenik meg:
 - *episztemológiai* (ismeretelméleti): ő a valóság megismerésének útja;
 - *ontológiai* (lételméleti): abban az értelemben válik ő a valóság megértésének eszközévé, hogy az életének, halálának és feltámadásának cselekedetei kijelentették számunkra az Isten és ember közötti kapcsolat valóságait.

Fordította: Damásdi Dénes

Felhasznált irodalom

- BARTH, K.: „No! Answer to Emil Brunner”, in Barth, K.–Brunner, E.: *Natural Theology*, (trans. P. Fraenkl.) Eugene, OR, Wipf and Stock Publishers, 2002, 67–128; [original: „Nein! Antwort an Emil Brunner”, *Theologische Existenz heute* 14 (1934)].
- BARTH, K.: A Letter of Thanks to Mozart, in uő: *Wolfgang Amadeus Mozart*, Eugene, OR, Wipf & Stock Publishers, 1986, 23–24.
- BARTH, K.: *Anselm: Fides Quaerens Intellectum: Anselm’s Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*, Pickwick Publications, 1975; [original: *Fides Quaerens Intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Zollikon, 1958].
- BARTH, K.: *Church Dogmatics* (14 volumes), (trans. T. H. L. Parker, et al, eds. Bromiley G. W. & T. F. Torrance), Edinburgh, T. & T. Clark, 1936–1977; [eredeti forrás: *Die kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag A. G.: Zollikon–Zürich, 1930–1962].
- BARTH, K.: *Evangelical Theology An Introduction*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1963; [eredeti forrás: *Einführung in die evangelische Theologie*, TVZ Theologischer Verlag, 1962].

- BARTH, K.: *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History* (trans. Cozens B. & J. Bowden), London, SCM Press, 2001; [eredeti forrás: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1952].
- BARTH, K.: *The Epistle to the Romans* (transl. E. Hoskins), Oxford, Oxford University Press, 1968; [eredeti forrás: Der Römerbrief, TVZ Theologischer Verlag, 1919].
- BARTH, K.: The First Commandment as an Axiom of Theology in Rumscheidt, H. M. (ed.): *The Way of Theology in Karl Barth: Essays and Comments*, Allison Park, PA, Pickwick Publications, 1986, 69–78; [eredeti forrás: Das Erste Gebot als Theologische Axiom, Zwischen den Zeiten 11 (1933), 297–314].
- BUSCH, E.: *Karl Barth: The Great Passion*, London, Eerdmans, 2004.
- BUSCH, E.: *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1976.
- GREEN, C.: *Karl Barth: Theologian of Freedom*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 1991.
- KANT, I.: *Critique of Pure Reason*, Cambridge Editions of the Works of Kant (transl. and eds. Guyer P. & A. W. Wood), Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I.: Religion within the Boundaries of Mere Reason, in uő: *Religion and Rational Theology*, Cambridge Editions of the Works of Kant (trans. and eds. di Giovanni G. & A. W. Wood), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 39–216.
- KOVÁCS Á.: *Hitvédelem és egyháziasság – A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*, Budapest, LHarmattan, 2010.
- KOVÁCS, Á.: Die Antwort der Debrecener neuen Orthodoxie auf den theologischen Liberalismus im neunzehnten Jahrhundert in Ungarn, in *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 21 (2014/1), 51–71.
- McCORMACK, B.: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909–1936*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- McGRATH, A.: *The Making of Modern German Christology 1750–1990*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1994.
- PÁSZTORI-KUPÁN, I.: Is there a crown without a cross? Two models describing the duty of Christians in the world, in Kovács, Á. (ed.): *Reformed Churches working in Unity and Diversity. Global historical, theological and ethical perspectives*, Budapest, LHarmattan, 2016, 94–105.
- PINKARD, T.: *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- SCHLEIERMACHER, F.: *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (Ed. by Schäfer, R.), Berlin, de Gruyter, 2008.
- THEISSEN, G.–WINTER, D.: *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2002.
- WEBSTER, J.: *Karl Barth*, London, Continuum, 2004.

HÖRCSIK RICHÁRD

A református kollégiumok és a bor*

ABSTRACT

REFORMED COLLEGES AND WINE. In the life of the Reformed Colleges, the concept of wine was appreciated for centuries as they had a great deal of attachment to this „noble drink”. For their own self-sufficiency, the activities of vineyards, wine and cellar management had played a significant role in the so called „College Economy” of Debrecen, Sárospatak, Pápa, and Nagyenyed or even in Marosvásárhely.

Thus, wine provided them with an indispensable source for their day-to-day operation. The study presents the 19th century management of the Debrecen and Sárospatak Reformed Colleges, where the wine was central.

Thanks to their student management system, they relied on wine, their own students, who gained a lifelong and economic (vineyard and wine) knowledge, as well as greatly contributed to their own maintenance.

Hölgyeim és Uraim! Kedves Vendégeink!

Úgy vélem, hogy nemcsak a *Múzeumok Éjszakája* debreceni, hanem az egész országot érintő programban is sajátos szint képvisel a Debreceni Református Kollégium Múzeumának ez a kezdeményezése, ami egy bor-mustrával egybekötött történeti visszaemlékezés. Visszaemlékezés arra a tényre, hogy *milyen sok kötődése van a Kárpát-medencei református kollégiumoknak a borhoz, a borkultúrához.*

Egyrészt a reformátusoktól teológiailag sem állt messze a bor tisztelete. A borra Isten ajándékaként tekintettek, mint az ő áldásainak legszebb kifejezése.¹ Az úrvacsorában pedig Jézus kiontatott vérére emlékeztek. Másrészt évszázadokon keresztül a szőlő és a bor – ma úgy is mondhatnánk, hogy – iskolafenntartó eszköze volt az említett intézményeknek.

A református kollégiumok önálló gazdálkodásai egyben záloga volt szellemi és anyagi függetlenségüknek Bécs központosító politikája ellenében is.² A kollégiumok jól felfogott érdeke volt, hogy kiépítsék saját gazdasági rendszerüket, amelyet végül is az oktatás feltételeinek biztosítása végett hoztak létre. A zavartalan oktatás a gazdálkodás függvénye lett, mert csak egy jól működő kollégiumi gazdaság lehet az alapja az iskola önállóságának, szellemi kiteljesedésének.

Az önfenntartásnak ebben a munkájában, amit az ún. kollégiumi gazdálkodás jelentett, úgy Debrecen, Sárospatak, mint Pápa, Nagyenyed vagy Marosvásárhely stb.

* Megnyitó előadás a Debreceni Református Kollégium Múzeumában, a *Múzeumok Éjszakája* szervezésében, 2017. június 27-én.

¹ HODOSSY-TAKÁCS: *Bor, Teológia, Szentírás*, 21.

² HÖRCSIK: *A Sárospataki Református Kollégium gazdaságtörténete*, 17kk.

esetében is jelentős szerepet vittek a szőlő-, bor- és kocsmagazdálkodás ágazatai. Különösen jó példa erre a Tokaj-Hegyalján lévő Sárospataki Református Kollégium gyakorlata.³

A mai program szervezői gondoskodtak a téma hiteles szemléltetéséről is. Éppen ezért olyan borvidékekről hívtak kiváló borászokat, ahol a sárospataki, a debreceni és a nagyenyedi kollégiumoknak évszázados szerepük volt: így Tokaj-Hegyaljáról, a nagyenyedi borvidékről és az Érmellékről, ahol ma is képviselik a szőlészet és borászatnak ezt a református örökségét. Büszke vagyok arra, hogy fiamnak, az egykori debreceni diáknak a sárospataki *Tokaj-Portius pincészetéből* is itt lehetnek a borai.

Rövid előadásomban csak a 19. századi debreceni és a sárospataki gyakorlattal szeretnék foglalkozni, akik példája is elegendő annak bizonyítására, hogy a két szellemóriás kollégiumnak milyen szoros kapcsolata volt a szőlővel és kiváltképpen a borral!

A debreceni szupplikáció

A református kollégiumok gazdálkodásának egyik fontos elemét alkották az adományok gyűjtése. Amikor a kiküldött deákok megszólították a gyülekezeteket, a tehetős polgárokat és ún. természetbeni adományokat gyűjtöttek az iskola javára. Debrecenben is különös figyelmet fordítottak az ún. *őszi szupplikációra*.⁴ Már csak azért is, mert ez jelentette a Kollégium borellátásának egyik forrását. Előszóval keresték fel a szőlőtermelő vidékeket. Ezeket pontosan nyilvántartották és sohasem kerülték ki. Az 1782. évi kimutatásban a különböző *Spártákban* 55 ilyen bortermelő falut és mezővárost soroltak fel. Ezek zömmel érmellékiek voltak (Kógy, Kágya, Diószeg, Székelyhíd, Szentimre stb.), ahonnan például 1808-ban 145 rénes forintot hoztak haza a must árából és fizettek be a Kollégium pénztárába. De a debreceni kertekből is kaptak borokat adományként, amit belső használatra szántak. Ezeket ünnepi alkalmakkor, kivételes eseményeken szolgálták fel.

A kollégiumi gazda számára 1813-ban kiadott instrukció így fogalmaz: „Az *Alamisna* bornak egy része a *Deákok* közt ki osztassék, el rendelvén, hányszor adódhatik egy hétre, de nem többet egy *Legényre* egy *meszellynél*, és bor minden héten kétszer, vagy háromszor osztódjék, egy része pedig el adódjék.”⁵

A debreceni szőlőbirtokok

A Kollégiumnak a borral való kapcsolatát azonban a saját szőlőbirtokai határozták meg! Mai tudásunk szerint a 18. század derekától a Debreceni Református Kollégiumnak három birtoka volt: a Szilágy megyei *Péren*, Abaúj megyében *Szikszón* és a borsodi *Sajókazincon*.⁶

³ HÖRCSIK: Bodrog partján van egy város, 126–128.

⁴ RÁCZ: Az ország iskolája, 153–161.

⁵ TITREL II.26. a. A kollégiumi gazda számára adott instrukció, 1813. Idézi: RÁCZ Debreceni deákok, 235.

⁶ VARGA: A debreceni református kollégium szikszói szőlőbirtokának története, 105–127.

A perei szőlő nem nagy értékű volt, mégis a professzori kar isteni gondviselésnek tartotta az özvegy (Szathmáry Katalin asszony) jótéteményét. Mert

„miolta a szőlő hegyeken a bor cántálása (alamizsna gyűjtés) a mi Deákinknak megtiltatott, azolta semmi bor is Collégiumunk számára bé nem hozattatván, nints anyi módja Collegiumunk Officialissainak, hogy vagy az Academiákra járó jövő s menő Erdélyi Atyafiakat vagy a Collégium s ennek tanulói ifjak számára egész szekerekkel búzáat hozó Expressus Eklézsia embereit egy pohár jó borral a magáéból kínálhatná.”⁷

Ennél fontosabb volt a szikszói szőlőbirtok Rózsás, Nyúlúj és Vámos dűlői, amelyek együttesen meghaladták az 5 holdat. A szőlők mellett földeket, réteket, kocsmat, mészárszéket is hagyott a Kollégiumra, mint annak egykori diákja. Mindezen javak Rácz István számításai szerint évente mintegy 20–30 szegény sorsú, tehetséges és jó erkölcsű ifjú tanítására voltak elegendők.⁸

A szikszói szőlőket nagy becsben tartotta a Kollégium, mert az onnan származó borok minősége alig maradt el a tokajitól. Nem véletlenül írta Tinódi Lantos Sebestyén 1552-ben: *„Eger jó szerentséjén, víg voltában, // Vígán iszik szikszói jó borában.”*⁹ Ezért a Debrecenről lévő 120 km-es távolság miatt a Kollégium inspektort fogadott a szőlők gondozására. Segítőik a vincellérek voltak. A szüreti munkákban nagy tehermentesítést jelentett számukra, hogy ilyenkor mindig egy kollégiumi akadémista diák irányította a munkákat, ő számolt el a szüreti alkalmi munkásokkal, fizette őket, s a szüreti számadást is ő készítette el a Kollégium felé. Mindez mutatja, hogy a régi debreceni kollégiumban a diákság önkormányzata valóságos volt, mertek felelősségteljes megbízatásokat adni nekik, mert bíztak bennük.

A szikszói mustot és borokat igyekeztek már a helyszínen pénzzé tenni, mert így a szállítási költségeket meg tudták spórolni. Elsősorban a kassai kereskedők vásárolták szívesen. Ez fontos bevétele volt a Kollégiumnak, például 1786-ban közel 700 forint tiszta hasznót hozott. A borok kisebb részét azonban Debrecenbe hozták a Kollégium saját használatára, amit a diák tisztségviselők – pontos elszámolás mellett – kezeltek.¹⁰

A Kollégium szikszói birtokainak szőlőkultúrája termékenyen hatott a debreceniekre.¹¹ Varjas professzor például hárslevelű szőlővesszőket hozatott Szikszóról, hogy Debrecenben meghonosítsa azokat. A diákok és a professzori kar is szívesen jött Szikszóra, különösen a szüretekre. Szüreti vendég volt az országos híró Budai Ézsaiás, Hatvani István a kísérletfizika-oktatás első népszerűsítője, Sinay Miklós, Sárvári Pál, a költő Fazekas Mihály és Csokonai. A Kollégium vezetői is szívesen vittek maguk közé tehetséges szikszói lelkészeket tanárnak, így például Varga Istvánt, aki akadémiai levelező tag lett.

⁷ BALOGH: A debreceni református főiskola alapítványi törzskönyve, 260.260.

⁸ RÁ CZ: Az ország iskolája, 198.

⁹ FEYÉR: A szőlő- és bortermelés Magyarországon 1848-ig, 86. Idézi VARGA: A debreceni református kollégium szikszói szőlőbirtokának története, 107.

¹⁰ RÁ CZ: Az ország iskolája, 198.

¹¹ VARGA: A debreceni református kollégium szikszói szőlőbirtokának története, 123.

A szüreti munkálatok levezetését, a munkások felvételét, a velük való elszámolást mindig a Kollégium valamelyik akadémista diákja végezte. A valódi önkormányzat, a diákokban való bizalom szép példája volt ez. A Kollégium a szőlő és a Halász Takács Sámuel egyéb adományaiból a hetven év alatt mintegy 200 szegény sorsú diák tanítását tudta segíteni. Így a szikszói szőlők borai közvetetten nagymértékben hozzájárultak a „kiművelt emberfők” képzéséhez.

A sárospataki példa

Magyarország első zárt történelmi és máig legíresebb borvidékén, Tokaj-Hegyalján található a Sárospataki Református Kollégium. Így azt hiszem, nem szorul bővebb magyarázatra, hogy az iskola gazdálkodásában miért játszott sokkal nagyobb szerepet a szőlő-, a bor- és a kocsmagazdálkodás, mint a többi Kárpát-medencei református kollégiumnál. Habár azonos jegyeket figyelhetünk meg a többi kollégium gazdálkodási tevékenységével, mégis a patakiak viszik el a pálmát akár a szőlő- vagy a borgazdálkodás területén. A legenda szerint a 20. század legnagyobb protestáns teológusa nem véletlenül aposztrofálta tréfásan a patakiakat a „*venyige teológijá*” képviselőinek.¹²

A tény az, hogy a pataki kollégiumnak volt a legkiterjedtebb szőlőbirtoka, a 18. század végére 25 szőlőbirtokot mondhatott magáénak, a fontosabb hegyaljai bortermelő mezővárosok határaitban (Tállyán, Tarcalon, Tokajban, Tolcsván, Bodrogkeresztúron, Olasziban, Bényén, Patakon és Újhelyben). Ezek a birtokok (a bor- és kocsmagazdálkodással együtt számítva) évszázadokon át igen jelentős jövedelmet biztosítottak – volt olyan időszak, amikor az összbevétel 30%-át is meghaladták!

A patakiak szőlői

A kollégium szőlő- és borgazdálkodása évenként váltakozó sikerrel ugyan, de 1815 után az akkori idők ún. modern „*intenzív gazdálkodási formáját*” mutatta. Meglátszott ez a háromszori kapálásban és igazgatásban, a bő trágyázásban, a két-háromszori kötözésben, a kőgátak folyamatos felújításában, a présházak és a sajtók alkalmazásában, valamint a borkezelés módozataiban: a pincék és a hordók tisztán tartásában, a borok típusonkénti külön kezelésében. Mindezek mellett – az 1811–1815-ös gazdasági válság esztendeit leszámítva – a kollégium mindig igyekezett megfelelő összegű pénzt fordítani a szőlőkre.

A szőlőben történő munkálatok közül mindig a szüret volt a legnagyobb esemény a kollégiumban. Ekkor adták ki az ún. 24 napos szüreti vakációt.¹³ Az alsós diákok hazamentek, és valószínűleg otthon segítettek a munkában. A felső tagozatos

¹² Koncz Sándor szóbeli elbeszélése szerint, Sárospatak, 1981, Barth Károly 1936-os sárospataki látogatása alkalmával mondta.

¹³ BAKOS: A Tokaj hegyaljai régi szőlőművelés szókincse, 26; vö. ROZGONYI: Brevis Systematis Schol. patakiensis Conpectus, 1818.

ifjúság egyik része aktívan vett részt az iskola szüretén (primariusok és juratusok mint szüreti gazdák és ellenőrök), a másik része a szüreti szupplikációra ment az adományborok begyűjtésére.

Az iskola ifjúsága abban is csatlakozott a hegyaljai szüreti szokásokhoz, hogy a szüret után megrendezték a *szüreti céccójukat*.¹⁴ A senior volt a szőlősgazda, a diákok pedig felöltötték a pásztor, a pásztorinas, a vinclér és a borkupec öltözetét, és a hegyaljai kapásfelvonulások mintájára ők is nagy vigalommal vonultak föl. 1836-ban szűnt meg ez a kedves szokás.

A pataki kollégium borászata és kocsmái

A kollégium borászatának három fontos funkciója volt: a kollégium kocsmájának folyamatos ellátása borral és pálinkával; a különböző helyekről beérkező adományborok kezelése és értékesítése; végül az iskola professzorai, officialistái és cselédei számára fizetésük természetbeni (borbeli) járandóságának biztosítása. E három tevékenység közül 1829-ig, a *praebitoria* (kocsmá) bérbeadásáig, a legfontosabb a kocsmá borellátásának biztosítása volt.¹⁵

A pincészetben a bodnár mellett diák tisztségviselők dolgoztak: a *cellisták* és az ellenőrző *primariusok*, általában évente 200–500 hordó bort kezeltek és tároltak. A rector és időnként a vice-curator szorosan felügyelte munkájukat. Az intenzív borgazdálkodást mutatja a borok szakszerű, külön történő kezelése. Az itt kezelt borok fajtái: az *oblatum* (ajándékba kapott borok), az *allódiális* (saját birtokon termett bor), a *congestum* (begyűjtött adományborok) és az *emptum* (kereskedőtől vásárolt bor). Készítettek itt *ordinariumot* (közönséges bort) és *csinált borokat* (2 és 3 puttonyos aszú, másolás, fordítás).

A kocsmá szorosan kapcsolódott az iskola szőlő- és borgazdálkodásához. Hiszen a szőlőben termett és a pincészetében érlelt borait árulták itt. Ezért bizonyos mértékben a praebitoriában lévő forgalom és bevétel függvénye volt a szőlő- és borgazdálkodás sikerének. De szervezetileg önállóan működött, különálló egységként tagolódott be az iskola gazdasági szervezetébe. Mutatja ezt a kocsmá diákdolgozóinak önálló felelőssége, a bevételeik külön kezelése és a fokozott ellenőrzés.

A 19. század első éveiben a kollégium az erdőbényei kocsmáját árendába adta, és ezután csak a pataki kocsmát működtette, amely az 1825–30-as évekig a régi épületek egyikében, ezután pedig az új épület délkeleti szegletében hívogatta a diákokat és más vendégeket.

A kollégium kocsmárosai általában 3–6 havonta váltották egymást. A diák kocsmáros (*praebitor*) elsődleges feladata az volt, hogy a senior által kiadott bort és pálinkát elmérje a kocsmába betérőknek. Ezért a fizetsége egy hordó bor árának általában a 3 százaléka volt. A másik teendője a bor és a pálinka „*baletákra*” történő kiadása volt. A senior ugyanis a kollégium dolgozóinak borbeli járandósága fejében „baletákat” adott ki, amit azok az iskola kocsmájában válthattak be.

¹⁴ Uo., valamint FEYÉR: A szőlő- és bortermelés Magyarországon 1848-ig, 372.

¹⁵ HÖRCSIK: A Sárospataki Református Kollégium gazdálkodása (1800–1919), 122–134.

A praebitor harmadik feladata a „*bizonyos esetekre szükséges*” borok kiadása és biztosítása volt. Mint például a nyári examenek közebedjeire, egy-egy professzor beiktatási ünnepségére szükséges borok biztosítása. A nagyobb diákok ünnepek alkalmával 1–4 icce bort kaptak, amit bizonyára a kollégium kocsmájában fogyasztottak el.

Összegzés

Úgy vélem, az előbb elmondottak kellően bizonyítják, hogy a református kollégiumoknak nagyon sok kötődésük volt a borhoz. Hiszen a szőlészeti-borászati területén jelentős gazdálkodást folytattak, ami fenntartásukhoz nélkülözhetetlen forrásokat biztosított. Miközben az ún. diákgazdálkodási rendszerüknek köszönhetően mind a szőlők művelésében, mind a borászati tevékenységükben és a kocsmagazdálkodás területén is bekapcsolták saját diákjaikat. Ezzel korai példáját adták a valós életre nevelés gyakorlatának. Ugyanis akik részt vettek a kollégium szőlészeti-borászati tevékenységében, életre szóló és hasznosítható gazdasági (szőlészeti és borászati) ismeretekre tettek szert. Másrészt ezzel a gyakorlattal a diákok önfenntartását is jelentősen elősegítették.

A bor évszázadokon át így vált megbecsült fogalommá a református kollégiumok életében. Ennek a nemes hagyománynak az 1950-es évek, a kommunista hatalomátvétel vetett véget, amikor nemcsak az iskolák gazdaságait államosították, hanem magukat a kollégiumokat is (a Debreceni Református Kollégium kivételével) megszüntették.

Felhasznált irodalom

- BAKOS, J.: *A Tokaj hegyaljai régi szőlőművelés szókincse*, Az Egri Pedagógiai Főiskola évkönyve (Acta Academiae Paedagogicae Agriensis) V., Eger, 1959, 5–54.
- BALOGH, F.: *A debreceni református főiskola alapítványi törzskönyve*, Debrecen, 1911.
- FEYÉR, P.: *A szőlő- és bortermelés Magyarországon 1848-ig*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: Bor, Teológia, Szentírás, in Baráth, B. L. (szerk.): *Hittel és humoral. Tanulmánykötet a 60 éves Hörcsik Richárd születésnapjára*, Debrecen, 2015, 13–21.
- HÖRCSIK, R.: A Sárospataki Református Kollégium gazdálkodása (1800–1919), in *Ökotáj* 16–17 (1997/2), 122–134.
- HÖRCSIK, R.: A Sárospataki Református Kollégium gazdaságtörténete, 1800–1919, Sárospatak, Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár, 1996.
- HÖRCSIK, R.: *Bodrog partján van egy város. Tanulmányok Sárospatak történetéből*, Napkút Kiadó, 2007, 126–128.
- RÁCZ, I.: *Az ország iskolája – A Debreceni Református Kollégium gazdasági erőforrásai*, Debrecen, DRK, 1995. Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára: „A kollégiumi gazda számára adott instrukció”, TtREL II.26. a. 1813. I.

- RÁCZ, I.: *Debreceni deákok*, Editiones Archivi Districtus Reformátorain Transtibiscani VI., Debrecen, 1997.
- VARGA, G.: A debreceni református kollégium szikszói szőlőbirtokának története (1776–1842), in *Hajdú-Bihar Megyei Levéltár évkönyve* XXX. évf. 2004–2005., Debrecen, 2005, 105–127.

FORRÁSIRODALOM

PERES IMRE

Fontosabb újszövetségi kommentárok (2017) (Ajánlott irodalom)

New Testament Exegesis Bibliography (2017)

Wichtigste Kommentare zum Neuen Testament (2017)

Az alábbi jegyzék olyan újszövetségi kommentárokat tartalmaz, amelyek körütekintően kerültek válogatásra. Tudvalevő, hogy az újszövetségi iratokhoz számtalan kommentár és magyarázat létezik és folyamatosan íródik, főleg német és angol nyelven. A magyar újszövetségi kommentáriródlmat számában és tudományos igényességében azonban nagy deficit jellemzi. Ezért kénytelen voltam feltüntetni régebbi vagy igénytelenebb kommentárokat is. Viszont mellőznöm kellett az olyan magyar kommentárokat, amelyekben sajnos túl sok kompiláció fedezhető fel, ezért inkább kevesebb kommentárcímet tüntetek fel. Persze az idegen nyelvű kommentárok színvonala is különböző, és a figyelmetlen teológus vagy kutató hamar zsákutcába kerülhet óvatlansága miatt. Mert ahogy a jó kommentárok segíthetnek az újszövetségi iratok üzenetének megértésében, ugyanúgy a túl konzervatív, dogmatikus vagy tudománytalan kommentárok és magyarázatok félre is vezethetik olvasójukat. A jelen jegyzékben olyan kommentárokat próbáltam összegyűjteni, amelyeknek talán a legjobb segítségét lehet venni a bibliamagyarázatban. A címek feltüntetésében angol, német és magyar nyelvű művekre igyekeztem csoportosítani a kommentárokat. Ahogy más idegen nyelvű újszövetségi irodalomra jellemző, én is a kiválasztott címek között csillaggal (*) megjelöltem még azokat a címeket, amelyeket kiemelten ajánlok használatra, mert tudományos és tartalmi szempontból, igényességükre nézve is megbízhatók a legújabb kutatások szempontjából is. Ezt a jegyzéket haszonnal forgathatják nemcsak teológiai hallgatók, akik majdnem napi szinten kényszerülnek dolgozni megbízható kommentárokkal dolgozataik, írásmagyarázataik és igehirdetéseik készítésénél vagy a vizsgára való készülésükben, hanem a doktoranduszhallgatók egyéni kutatásukban, vagy éppen az olyan lelkipásztorok is, akikben megvan az igény arra, hogy tudományosan, alapos exegézissel készítsék elő igehirdetéseiket és közben tovább művelődjenek. Itt megköszönöm dr. Jörg Frey zürichi újszövetséges professzornak, barátomnak, hasznos megjegyzéseit, valamint Kallós Lilla és dr. Vargaestok Dávid doktoranduszaimnak, hogy a címadatok pontosításában segítettek. A jegyzék végén található rövidítések eligazításul szolgálhatnak a kommentársorozatok pontosabb definiálásában.

The Gospel of Matthew – Das Matthäusevangelium – Máté evangéliuma

- *DAVIES, W. D.–ALLISON, Dale C.: *Matthew*, ICC, 3 vols., Edinburgh, T & T Clark, 1988–1997.
- FRANCE, Richard Thomas: *The Gospel of Matthew*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2007.
- HAGNER, Donald A.: *Matthew* I–II, WBC 33A–33B, Dallas, Word Books, 2015.
- NOLLAND, John: *The Gospel of Matthew*, NIGTC, Grand Rapids–Bletchley, Eerdmans–Paternoster, 2005.
- KLAIBER, Walter: *Das Matthäusevangelium* I–II, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2015.
- *KONRADT, Matthias: *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- *LUZ, Ulrich: *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1–I/4, Neukirchen-Vluyn–Ostfildern–Zürich, Neukirchener Theologie–Patmos Verlag, 2012–2013.
- MAIER, Gerhard: *Das Evangelium des Matthäus*, Kapitel 1–14, HTA, Witten–Giessen, R. Brockhaus Verlag–Brunnen Verlag, 2015.
- JAKUBINYI György: *Máté evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1991 (2. kiad., 2007).
- KARNER Károly: *Máté evangéliuma*, Sopron, Keresztyén Igazság, 1935.
- *SPINETOLI, Ortensio da: *Máté. Az egyház evangéliuma*, Szeged, Agapé, 1998.
- VARGA Zsigmond: *Máté evangéliuma* (1–18. rész, jegyzet), Debrecen, Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1957.

The Gospel of Mark – Das Evangelium des Markus – Márk evangéliuma

- COLLINS, Adela Yambro: *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- *EVANS, Craig A.: *Mark 8:27–16:20* II, WBC 34B, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001.
- FRANCE, Richard Thomas: *The Gospel of Mark*, NIGTC, Grand Rapids–Cambridge–Carlisle, Eerdmans–Paternoster, 2005.
- GUELICH, Robert A.: *Mark 1:1–8:26* I, WBC 34A, Dallas, Word Books, 1989.
- LANE, William L.: *The Gospel according to Mark*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 1974.
- *MARCUS, Joel: *Mark* I–II, AB 27A–27B, New Haven–London, Yale University Press, 2009.
- BAYER, Hans F.: *Das Evangelium des Markus*, Haan, R. Brockhaus Verlag, 2008.
- DSCHULNIGG, Peter: *Das Markusevangelium*, ThKNT 2, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2007.

- EBNER, Martin: *Das Markusevangelium*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2008.
- ECKEY, Wilfried: *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu*. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2008.
- GNILKA, Joachim: *Das Evangelium nach Markus*, EKK II (Studienausgabe), Neukirchener Verlag–Benziger–Patmos Verlag, 2010.
- *LÜHRMANN, Dieter: *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987.
- *PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium*, HThK II/1–2, Freiburg i.B., Herder Verlag, 1984–1986.
- *DÓKA Zoltán: *Márk evangéliuma*, Budapest, Magyar Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1977 (1996).
- *GNILKA, Joachim: *Márk*, Szeged, Agapé, 2000.
- KECSKEMÉTHY István: *Gyakorlati kommentár Márk evangéliumához*, Cluj-Kolozsvár, 1933.
- TARIÁNYI Béla: *Örömhír Márk evangélista szerint*, I. (jegyzet), Budapest, 1984.

The Gospel of Luke – Lukasevangelium – Lukács evangéliuma

- *FITZMYER, Joseph A.: *The Gospel According to Luke I–II*, AB 28A–28B, New York, Doubleday Company, 1981–1985.
- MARSHALL, Howard I.: *The Gospel of Luke*, NIGTC, Exeter–Oxford, Paternoster–Oxford University Press, 1978.
- NOLLAND, John: *Luke I–II*, WBC 35A–35B, Dallas, Word Books, 1989–1993 (2010–).
- *BOVON, Francois: *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III/1–III/4, Neukirchen-Vluyn–Düsseldorf, Neukirchener Verlag–Patmos Verlag, 1999–2009.
- KLEIN, Hans: *Das Lukasevangelium*, KEK I/3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- SCHÜRMANN, Heinz: *Das Lukasevangelium I–II*, HThK 3, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1994.
- *WOLTER, Michael: *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- *KOCIS Imre: *Lukács evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- PRÖHLE Károly: *Lukács evangéliuma*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1989 (1991, 2. kiad.).
- *SPINETOLI, Ortensio da: *Lukács – A szegények evangéliuma*, Szeged, JATEPress, 1998.
- STÖGER Alois: *A Lukács evangélium – egzegézis*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1975.
- VARGA Zsigmond: *Lukács evangéliuma* (1–16, jegyzet), Debrecen, Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1956.

The Gospel of John – Johannesevangelium – János evangéliuma

- *BARRETT, Charles K.: *The Gospel According to St. John*, 2nd ed., Philadelphia, Westminster, 1978.
- *BROWN, Raymond E.: *The Gospel according to John* I–II, AB 29A–29B, New York, Doubleday Company, 1966–1970.
- KEENER, Craig: *The Gospel of John*, 2 vols., Peabody, Hendrickson, 2003.
- MICHAELIS, J. Ramsey: *The Gospel of John*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2010.
- MOLONEY, Francis J.: *The Gospel of John*, SP 4, Collegeville, Liturgical Press, 1998.

- DIETZFELBINGER, Christian: *Das Evangelium nach Johannes* I–II, ZBK NT 4, Zürich, Theologischer Verlag, 2001 (2. Aufl. 2004).
- SCHNACKENBURG, Rudolf: *Das Johannesevangelium* I–IV., HThK 4, Freiburg (Sonderausg.), Herder, 2000.
- SCHNELLE, Udo: *Das Johannesevangelium*, ThHK 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- *THEOBALD, Michael: *Das Evangelium nach Johannes* I–II, RNT, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2009.
- THYEN, Hartwig: *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015 (2. Aufl.).
- *ZUMSTEIN, Jean: *Das Johannesevangelium*, KEK 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.

- *BOLYKI János: *Igaz tanúvallomás*. Kommentár János evangéliumához, Budapest, Osiris, 2001.
- FARKASFALVY Dénes: „Testté vált szó” – *Evangélium Szent János szerint*, I–III, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1986–1989.
- GÁL Ferenc: *János evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1987.
- KARNER Károly: *A testté lett Ige. János evangéliumának magyarázata*, Budapest, A magyar Luther-társaság kiadása, 1950.
- MÁTYÁS Ernő: *János evangéliuma*, Sáropatak, 1950.
- *SCHWANK, Benedikt: *János*, Szeged, Agapé, 2001.

The Acts of the Apostles – Die Apostelgeschichte – Apostolok Cselekedetei

- *BARRETT, Charles K.: *Acts*, 2 vols., ICC, Edinburgh, T&T Clark, 1994–1998.
- FITZMYER, Joseph A.: *The Acts of the Apostles*, AB 31, New York, Doubleday, 1998.
- JOHNSON, Luke Timothy: *The Acts of the Apostles*, SP 5, Collegeville, The Liturgical Press, 1992.

- *PESCH, Rudolf: *Die Apostelgeschichte* I–II, EKK V/1–V/2, Benziger–Neukirchener Verlag, 1986 (Studienausgabe: 2015).

- SCHNEIDER, Gerhard: *Die Apostelgeschichte* I–II, HThK 5, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1980.
- WEISER, Alfons: *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1986.
- ZMIJEWSKI, Josef: *Die Apostelgeschichte*, RNT, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1994.
- GÁL Ferenc: *Az Apostolok Cselekedeteinek olvasása*, Budapest, Szent István Társulat, 1982.
- PONGRÁCZ József: *Az apostolok cselekedetei magyarázata*, Teológiai Kézikönyvek, Pápa, Főiskolai könyvnyomda, 1936.
- STOTT, John: *Az apostolok cselekedetei*, Budapest, Harmat Kiadó, 2010.
- *VARGA Zsigmond: *Az apostolok cselekedeteiről írott könyv*, Debrecen, Debreceni Református Theológiai Akadémia, 1953.

The Epistle to the Romans – Der Römerbrief – Római levél

- *DUNN, James D. G.: *Romans* I–II, WBC 38A–38B, Dallas, Word Books, 1988.
- FITZMYER, Joseph A.: *Romans*, AB 33, New York–London, Doubleday, 1993.
- KRUSE, Colin G.: *Paul's Letter to the Romans*, PNTC, Grand Rapids, Eerdmans, 2012.
- *LONGENECKER, Richard N.: *The Epistle to the Romans*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 2016.
- MOO, Douglas J.: *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 1996.
- HAACKER, Klaus: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1999.
- KLAIBER, Walter: *Der Römerbrief*, Die Botschaft des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2009.
- LOHSE, Eduard: *Der Brief an die Römer*, KEK, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- SCHNABEL, Eckhard J.: *Der Brief des Paulus an die Römer* I–II, HTA – NT, Witten–Giessen, Brunnen Verlag–Brockhaus, 2015–2016.
- *STUHLMACHER, Peter: *Der Brief an die Römer*, NTD 6, 3. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- *WILCKENS, Ulrich: *Der Brief an die Römer*, EKK VI, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag–Patmos Verlag, (Studienausgabe), 2010.
- WILCKENS, Ulrich: *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1–3, Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benziger–Neukirchener Verlag, 3. Aufl., 1993.
- WOLTER, Michael: *Der Brief an die Römer* I, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn–Ostfildern, Neukirchener Theologie–Patmos Verlag, 2014.
- *BOLYKI János: *A Római levél válogatott részeinek magyarázata*, Budapest, Budapesti Református Teológiai Akadémia Újszövetségi Tanszéke, Budapest, 1994.

- FARKASFALVY Dénes: *A római levél*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1983.
- KÁLVIN János: *A Római levél magyarázata* (ford. Rábold Gusztáv és Nagy Barna), 1954. (Újabb kiadás: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1992.)
- KARNER Károly: *Isten igazsága. Pál apostol levele a Rómabeliekhez*, Győr, Keresztény Igazság, 1942.
- *TAKÁCS Gyula: *Római levél. Exegézis-jegyzet*. Paulus Hungarus–Kairosz, 2002.

The First Epistle to the Corinthians – Der 1. Brief an die Korinther – 1. Korinthusi levél

- *FITZMYER, Joseph A.: *First Corinthians*, AB 32, New Haven–London, Yale University Press, 2008.
- GARLAND, David E.: *1Corinthians*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- THISELTON, Anthony C.: *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids–Carlisle, Eerdmans–Paternoster Press, 2000 (Paperback: 2013).
- CONZELMANN, Hans: *Der Erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1981.
- *LINDEMANN, ANDREAS: *Der Erste Korintherbrief*, HNT 9/1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- *MERKLEIN, Helmut–GIELEN, Marlis: *Der erste Brief an die Korinther I–III*, ÖTK 7/1–7/3, Gütersloher Verlag–Echter Verlag, 1992 (2000, 2005).
- SCHNABEL, Eckhard J.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, HTA – NT, Witten–Giessen, Brunnen Verlag–Brockhaus, 2006.
- SCHRAGE, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII/1–VII/4, Düsseldorf–Neukirchen-Vluyn–Zürich, Benziger Verlag–Neukirchener Verlag, 2001 (Studienausgabe: 2015).
- *WOLFF, Christian: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHK 7, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- ZELLER, Dieter: *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- *BOLYKI János: *Az első korinthusi levél magyarázata* (egyetemi jegyzet), Budapest, Ráday Nyomda, 1988.
- *CSERHÁTY Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Budapest, Luther Kiadó, 2008.
- SZABÓ Csaba: *Az első Korinthusi levél magyarázata* (William Barclay nyomán), Debrecen–Karcag, 1991.
- TÓKÉS István: *A korinthusbeliekhez írt első levél magyarázata*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Református Egyházkerület, 1995.
- VARGA Zsigmond: *Az első korinthusi levél magyarázata* (kézirat), Debrecen, 1998.

The Second Epistle to the Corinthians – Der 2. Brief an die Korinther – 2. Korinthusi levél

- GUTHRIE, George H.: *2Corinthians*, BECNT, Grand Rapids, Bacer Academie, 2015.
- HARRIS, Murray J.: *The Second Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans–Paternoster, 2005.
- LAMBRECHT, Jan: *Second Corinthians*, SP 8, The Liturgical Press, Collegeville, 1999.
- *MARTIN, Ralph P.: *2 Corinthians*, WBC 40, Waco, Word Books, 1989.
- SEIFRID, Mark: *The Second Letter to the Corinthians*, PNTC, Eerdmans–Cambridge University Press, 2014.

- BULTMANN, Rudolf: *Der 2. Brief an die Korinther*, KEK, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- GRÄSSER, Erich: *Der zweite Brief an die Korinther I–II*, ÖTK, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2002–2005.
- *SCHMELLER, Thomas: *Der zweite Brief an die Korinther I–II*, EKK VIII/1–VIII/2, Neukirchener Verlag, 2010.
- *WOLFF, Christian: *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, ThHK NT, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1989, 2. Auflage, 2011.

- *CSERHÁTY Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt második levele*, Budapest, Luther Kiadó, 2009.
- *HERCZEG Pál: A korinthusiakhoz írt második levél magyarázata, in *Jubileumi kommentár* III, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 277–290.
- KÁLVIN János: *A második korinthusi levél magyarázata*, REK – Új folyam 9, Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.
- TÖKÉS István: *A korinthusbeliekhez írt második levél magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1996.

The Epistle to the Galatians – Der Galaterbrief – A Galatákhoz írt levél

- BRUCE, Frederick F.: *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans–Paternoster Press, 1982.
- DUNN, James D. G.: *The Epistle to the Galatians*, BNTC, Grand Rapids, Baker Publishing Group, 1993 (2011).
- *LONGENECKER, Richard N.: *Galatians*, WBC 41, Dallas, Word Books Publisher, 1990 (1999).

- *BETZ, Hans Dieter: *Galaterbrief*, München, Kaiser, 1988.
- ECKEY, Wilfried: *Der Galaterbrief*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010.
- *LÜHRMANN, Dieter: *Der Brief an die Galater*, ZBK NT 7, Zürich, Theologischer Verlag, 1978.
- *MUSSNER, Franz: *Der Galaterbrief*, HThK 9, Freiburg. i. B.–Basel–Wien (1974), 5. Aufl. Herder, 1988.

- SCHLIER, Heinrich: *Der Brief an die Galater*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 15. Aufl. 1989.
- VOUGA, Francois: *An die Galater*, HNT 10, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998.
- *BALLA Péter: *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez – Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*, Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009.
- *CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a galatákhoz írt levelének magyarázata*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1982.
- KISS Jenő: *A megigazulás útja – A galatákhoz írt levél fordítása és magyarázata*, Sopron, 1941.
- *VARGA Zsigmond: *A galatákhoz írt levél*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.

The Letter to the Ephesians – Der Brief an die Epheser – Az Efézusi levél

- BARTH, Markus: *Ephesians I–II*, AB 34–34A, New York, Doubleday, 1974.
- *BEST, Ernest: *Ephesians*, ICC, Edinburgh, T&T Clark, 1998.
- LINCOLN, Andrew T.: *Ephesians*, WBC 42, Dallas, Word Books, 1990.
- O'BRIEN, Peter: *The Letter to the Ephesians*, PNTC, Eerdmans–Cambridge University Press, 1999.
- SCHLIER, Heinrich: *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 7. Aufl., 1971.
- *SCHNACKENBURG, Rudolf: *Der Brief an die Epheser*, EKK 10, Düsseldorf, Benziger, u.a., Benziger Verlag–Neukirchener Verlag, ²2003 (Studienausgabe: 2013).
- *SELLIN, Gerhard: *Der Brief an die Epheser*, KEK 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- BALIKÓ Zoltán: *Az Efézusi levél*, Budapest, a Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1985.
- *GERÉB Zsolt: *Az Efézusiakhoz írt levél magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, Protestáns Teológiai Intézet, 2012.
- *VARGA Zsigmond: *Az efézusi levél*, Debrecen, Debreceni Református Teológiai Akadémia, 1973.

The Epistle to the Philippians – Der Philipperbrief – Filippi levél

- FEE, Gordon D.: *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 1995.
- HAWTHORNE, Gerald F.–MARTIN, Ralph P.: *Philippians*, WBC 43 (Revises Edition), Nelson Reference & Electronic, Zondervan Verlag (1987), 2004.
- *O'BRIEN, Peter T.: *The Epistle to the Philippians*, NIGTC, Grand Rapids–Carlisle, Eerdmans–Paternoster, 1991.
- *REUMANN, John: *Philippians*, AB 33B, New Haven–London, Yale University Press, 2008.

- BARTH, Gerhard: *Der Brief an die Philipper*, ZBK NT 9, Zürich, Theologischer Verlag, 1979.
- ECKEY, Wilfried: *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon*. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.
- GNILKA, Joachim: *Der Philipperbrief*, HThK 10/3, Freiburg i. Br., 4. Aufl. 1987.
- *MÜLLER, Ulrich B.: *Der Brief des Paulus an die Philipper*, ThHK 11/1, Leipzig, 2. Aufl., 2002.
- *CSERHÁTY Sándor: *Pál apostolnak a Filippiekhez írt levele*, Budapest, Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1976.
- TÖKÉS István: *A Filippibeliekhez intézett levél magyarázata*, Kolozsvár, Kolozsvári Református Egyházkerület, 1983.
- VARGA Zsigmond: *Filippi levél*, Debrecen, 1963 (1997).

The Epistles to the Colossians – Der Brief an die Kolosser – Kolossé levél

- FOSTER, Paul: *Colossians*, BNTC, London–New York, Bloomsbury, 2016.
- DUNN, James D. G.: *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1996 (2014).
- O'BRIEN, Peter T.: *Colossians-Philemon*, WBC, Waco, Word, 1982.
- *PAO, David W.: *Colossians and Philemon*, ZECNT, Grand Rapids, Zondervan, 2012.
- BORMANN, Lukas: *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/1, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- LOHSE, Eduard: *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- MAISCH, Ingrid: *Der Brief an die Gemeinde in Kolossä*, ThKNT 12, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2003.
- *POKORNY, Petr: *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, ThHK 10/1, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1987.
- *SCHWEIZER, Eduard: *Der Brief an die Kolosser*, 4. Auflage, EKK 12, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997 (Studienausgabe: 2013).
- *WOLTER, Michael: *Der Brief an die Kolosser Der Brief an Philemon*, ÖTK 12, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- *CSERHÁTY Sándor: *Pál apostolnak a kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levelének magyarázata*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1979.
- *GERÉB Zsolt: *A Kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2010.
- VARGA Zsigmond: *A Kolosséi levél magyarázata*, Debrecen, 1953 (= Református Egyház 1951–1953).

The Letters to the Thessalonians – Die Briefe an die Thessalonicher – 1–2. Thesszalonikai levél

- FEE, Gordon D.: *The First and Second Letters to the Thessalonians*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2009.
- RICHARD, Earl J.: *First and Second Thessalonians*, SP 11, The Liturgical Press, Collegeville, 1995.
- GREEN, Gene L.: *The Letters to the Thessalonians*, PNTC, Grand Rapids, Eerdmans–Cambridge University Press, 2002.
- *WANAMAKER, Charles A.: *The Epistles to the Thessalonians*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 2013.
- *HOLTZ, Traugott: *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK XIII, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (Studienausgabe), 2014.
- *REINMUTH, Eckart: *Der erste Brief an die Thessalonicher. Der zweite Brief an die Thessalonicher*, in Nikolaus Walter–Eckart Reinmuth–Peter Lampe (Hrsg.): *Die Briefe an die Philipper, Thessalonichen und an Philemon*, NTD 8/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 105–204.
- *TRILLING, Wolfgang: *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, EKK XIV, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag (Studienausgabe), 2014.
- *GERÉB Zsolt: *A Thesszalonikabeliekhez írott levelek magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2004.
- KISS Sándor: Pál apostolnak a thesszalonikaikhoz írt első levelének magyarázata, in *Református Egyház*, 1951–1952.

The Pastoral Epistles – Die Pastoralbriefe – Pásztori levelek

- JOHNSON, Luke T.: *The First and Second Letter to Timothy*, AB 35A, New York, Doubleday, 2001.
- KNIGHT III, George W.: *The Pastoral Epistles*, NIGTC, Grand Rapids–Carlisle, Eerdmans–Paternoster, 1992 (2013).
- *MOUNCE, William D.: *Pastoral Epistles*, WBC 46, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2000.
- TOWNER, Philip H.: *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2006.
- *BROX, Norbert: *Die Pastoralbriefe*, RNT, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1989.
- HASLER, Victor: *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)*, ZBK NT, Zürich, Theologischer Verlag, 1978.
- OBERLINNER, Lorenz: *Die Pastoralbriefe*, HThK XI/2, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1994.

- *ROLOFF, Jürgen: *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benziger–Neukirchener, 1989.
- WEISER, Alfons: *Der zweite Brief an Timotheus*, EKK XVI/1, Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benziger–Neukirchener Verlag, 2003.
- KÁLVIN János: *A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, REK – Új folyam 5, Budapest, Kálvin Kiadó, 2012.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *A Timóteushoz írt első levél magyarázata*, Debrecen, 1988.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *A Timóteushoz írt második levél magyarázata*, Debrecen, 1990.
- PERES Imre: *A Tituszhoz írt levél* (egyetemi jegyzet), Debrecen, DRHE–Patmosz, 2017.

The Letter to Philemon – Der Brief an Philemon – Filemonhoz írt levél

- *BARTH, Markus–BLANKE, Helmut: *The Letter to Philemon*, ECC, Grand Rapids, Eerdmans, 2000.
- DUNN, James D. G.: *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1996.
- *FITZMYER, Joseph A.: *The Letter to Philemon*, AB, New York, Doubleday, 2000.
- O'BRIEN, Peter T.: *Colossians-Philemon*, WBC, Waco, Word, 1982.
- *PAO, David W.: *Colossians and Philemon*, ZECNT, Grand Rapids, Zondervan, 2012.
- EBNER, Martin: *Der Brief an Philemon*, EKK XVIII, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2017.
- ECKEY, Wilfried: *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon*. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2006.
- LOHSE, Eduard: *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- *MÜLLER, Peter: *Der Brief an Philemon*, KEK 9/3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- REINMUTH, Eckart: *Der Brief des Paulus an Philemon*, ThHK 11/II, Evangelisches Verlagshaus, 2006.
- *STUHLMACHER, Peter: *Der Brief an Philemon*, EKK XVIII, 2. Aufl., Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benziger–Neukirchener Verlag, 1981.
- WOLTER, Michael: *Der Brief an die Kolosser Der Brief an Philemon*, ÖTK 12, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- *CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levelének magyarázata*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1979.
- *GERÉB Zsolt: *A Kolosséiakhoz és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2010.

- KÁLVIN János: *A pásztori levelek és a Filemonhoz írt levél magyarázata*, REK – Új folyam 5, Budapest, Kálvin Kiadó, 2012.
- TÖKÉS István: *Pál apostol Filemonhoz írt levelének magyarázata*, Kolozsvár, 1957.

The Epistle to the Hebrews – Der Hebräerbrief – A zsidókhoz írt levél

- *ATTRIDGE, Harold: *Hebrews*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 1989.
- COCKERILL, Gareth Lee: *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2012.
- ELLINGWORTH, Paul: *The Epistle to the Hebrews*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans–Paternoster, 1993.
- *LANE, William L.: *Hebrews I–II*, WBC 47A–47B, Dallas, Word Books, 1991 (2011).
- *BACKHAUS, Knut: *Der Hebräerbrief*, RNT, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2009.
- GRÄSSER, Erich: *An die Hebräer, 3 Bde.*, EKK XVII/1–3, Zürich–Neukirchen-Vluyn, Benziger–Neukirchener Verlag, 1990–1997.
- KARRER, Martin: *Der Brief an die Hebräer I–II*, ÖTK 20/1–20/2, Gütersloher Verlag–Echter Verlag, 2002 (2008).
- MICHEL, Otto: *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- *WEISS, Hans-Friedrich: *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- CZEGLÉ Imre: A zsidókhoz írt levél magyarázata, in *Jubileumi kommentár III*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 368–389.
- KÁLVIN János: *A zsidókhoz írt levél magyarázata*, REK – Új folyam 3, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- MAKSAJ Sándor: A zsidókhoz írt levél magyarázata, in *Református Szemle*, 1953–1956.

The Letter of James – Der Jakobusbrief – Jakab levele

- *ALLISON, Dale C.: *James*, ICC, London–New York, Bloomsbury, 2013.
- DAVIDS, Peter H.: *The Epistle of James*, NIGTC, Grand Rapids–Carlisle, Eerdmans–Paternoster, 1982.
- MARTIN, Ralph: *James*, WBC 48, Waco, Word, 1988 (2015).
- MCKNIGHT, Scot: *The Letter of James*, NICNT, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 2011.
- MOO, Douglas J.: *The Letter of James*, PNTC, Eerdmans–Cambridge University Press, 2000.

- *BURCHARD, Christoph: *Der Jakobusbrief*, HNT 15/1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- *FRANKEMÖLLE, Hubert: *Der Brief des Jakobus I–II*, ÖTK 17/1–17/2, Gütersloher Verlag–Echter Verlag, 1994.
- MUSSNER, Franz: *Der Jakobusbrief*, HThK XIII, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1975.
- POPKES, Wiard: *Der Brief des Jakobus*, ThHK NT 14, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2013.
- *BOLYKI János: *Jakab levelének magyarázata* (egyetemi jegyzet), Budapest, Református Theológiai Akadémia, 1983.
- *FEKETE Károly: *Jakab apostol levelének magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1994.
- GROÓ Gyula: *Jakab levele*, Budapest, Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1963.

1 Peter – Der erste Petrusbrief – Péter 1. levele

- *ELLIOT, John H.: *1 Peter*, AB 37B, New York–London, Doubleday, 2000.
- MICHAELS, J. Ramsey: *1 Peter*, WBC 49, Waco, Word Books, 1988.
- SENIOR, Donald P.–HARRINGTON, Daniel J.: *1 Peter – Jude and 2 Peter*, SP 15, The Liturgical Press, Collegewille, 2003.
- *BROX, Norbert: *Der erste Petrusbrief*, EKK XXI, Neukirchen-Vluyn–Zürich–Köln, Benziger Verlag–Neukirchener Verlag, 1979.
- *FELDMEIER, Reinhard: *Der erste Petrusbrief*, ThHK 15/1, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2005.
- GOPPELT, Leonhard: *Der erste Petrusbrief*, KEK, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- SCHWEIZER, Eduard: *Der erste Petrusbrief*, ZBK NT, Zürich, Theologischer Verlag, 1998.
- VAHRENHORST, Martin: *Der erste Brief des Petrus*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2015.
- *GERÉB Zsolt: *Péter első levelének magyarázata*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2015.
- KISS Sándor: *Péter első levelének magyarázata*, Pápa, Főiskolai nyomda, 1942.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *Péter első levelének magyarázata*, Debrecen, Debreceni Ref. Teol. Akadémia, 1978.
- PERES Imre: *Péter első és második levelének magyarázata* (egyetemi jegyzet), Debrecen, DRHE–Patmosz, 2014.

2 Peter – Der zweite Petrusbrief – Péter 2. levele

- *BAUCKHAM, Richard: *Jude. 2 Peter*, WBC 50, Dallas–Texas, Word Books, 1983.
- DONELSON, Lewis R.: *1 & 2 Peter and Jude. A Commentary*, NTL, Louisville, Westminster, 2010.

- *FREY, Jörg: *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, ThHK NT 15/II, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- PAULSEN, Henning: *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, KEK, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- VÖGTLE, Anton: *Der Judasbrief / Der 2. Petrusbrief*, EKK XXII, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1994 (Studienausgabe), 2016.
- *KARASSZON István: *Péter II. levelének magyarázata* (jegyzet), Budapest, Ráday Kollégium, 1987.
- KISS Sándor: *Péter második levelének magyarázata*, Pápa, Főiskolai nyomda, 1944.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *Péter második levelének és Júdás levelének magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2012.
- PERES Imre: *Péter első és második levelének magyarázata* (egyetemi jegyzet), Debrecen, DRHE–Patmosz, 2014.

The Epistles of John – Die Johannesbrife – János 1–3. levele

- *BROWN, Raymond E.: *The Epistles of John*, AB 30, New York, Doubleday Company, 1983.
- PAINTER, John: *1, 2, 3 John*, SP 18, The Liturgical Press, Collegewille, 2002.
- SMALLEY, Stephen S.: *1, 2, 3 John*, WBC 51, Waco, Word Books, 1984.
- *KLAUCK, Hans-Josef: *Der erste Johannesbrief*, EKK XXIII/1, Neukirchen-Vluyn–Zürich–Braunschweig, Benziger Verlag–Neukirchener Verlag, 1991.
- *KLAUCK, Hans-Josef: *Der zweite und dritte Johannesbrief*, EKK XXIII/2, Neukirchen-Vluyn–Zürich–Köln, Benziger Verlag–Neukirchener Verlag, 1992.
- *SCHNELLE, Udo: *Die Johannesbriefe*, ThHK 17, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- *BOLYKI János: *A tanúvallomás folytatódik – Kommentár János leveleihez*, Budapest, Osiris, 2008.
- ERDŐS Károly: *János apostol levelei* (kézirat), Debrecen, 1950.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *Az eljövendő világ erejével e világban – János apostol leveleinek magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2005.
- *VEÖREÖS Imre: *János levelei*, Budapest, Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1970.

Jude – Der Brief des Judas – Júdás levele

- *BAUCKHAM, Richard: *Jude. 2 Peter*, WBC 50, Dallas–Texas, Word Books, 1983.
- DONELSON, L. R.: *1 & 2 Peter and Jude. A Commentary*, NTL, Louisville, KN, Westminster, 2010.

- *FREY, Jörg: *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, ThHK NT 15/II, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- PAULSEN, Henning: *Zweiter Petrusbrief und Judasbrief*, KEK, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- VÖGTLE, Anton: *Der Judasbrief / Der 2. Petrusbrief*, EKK XXII, Neukirchen-Vluyn–Zürich, Benziger Verlag–Neukirchener Verlag, 1994.
- IMRE Ernő: *Júdás levelének magyarázata*, 1995.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *Péter második levelének és Júdás levelének magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2012.

Revelation – Johannesapokalypse – A Jelenések könyve

- *AUNE, C. David: *Revelation*, WBC 52A–52C, Dallas–Texas, Word Books, 1997.
- BAELE, Gregory K.: *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids–Cambridge, Eerdmans, 1999 (2013).
- *KOESTER, Craig R.: *Revelation*, AB 38A, New Haven–London, Yale University Press, 2014.
- BERGER, Klaus: *Die Apokalypse des Johannes I–II*, Kommentar, Herder Verlag, 2017.
- *GIESEN, Heinz: *Die Offenbarung des Johannes*, RNT, Regensburg, Pustet, 1997.
- *KARRER, Martin: *Johannesoffenbarung (1,1–5,14)*, EKK XXIV/1, Göttingen–Zürich, Patmos Verlag–Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- KRAFT, Heinrich: *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, Tübingen, Mohr Siebeck, 1974.
- *MÜLLER, Ulrich B.: *Die Offenbarung des Johannes*, ÖTK 19, Würzburg–Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1984.
- SATAKE, Akira: *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- CSIA Lajos: *A Jelenések könyve a mai kor tükrében*, Budapest, Százszorszép Kiadó és Nyomda Kft., 2001.
- GÁL Ferenc: *A Jelenések könyve*, Szeged, Agapé, 1994.
- *KARNER Károly: *Apokalipszis* (Bécs, 1974), Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1990.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára: *A jelenések könyve magyarázata I–II*, Doktorok Kollégiuma, Debrecen, 2016.
- *PERES Imre: *Jelenések könyve* (egyetemi jegyzet), Debrecen, DRHE–Patmosz, 2013.
- *TAKÁCS Gyula: *Jelenések könyve*, Budapest, Paulus Hungarus–Kairosz, 2000.

Rövidítések jegyzéke

AB	The Anchor Bible
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BNTC	Black's New Testament Commentary
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTA	Historisch Theologische Auslegung
HThK	Herders Theologischer Kommentar
ICC	International Critical Commentary
KEK	Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das NT
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTL	New Testament Library
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
PNTC	Pillar New Testament Commentary
REK	Református Egyházi Könyvtár
RNT	Regensburger Neues Testament
SP	Sacra Pagina
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
WBC	Word Biblical Commentary
ZECNT	Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament
ZBK NT	Zürcher Bibelkommentare – Neues Testament

RECENZÍÓ

GÁÁL BOTOND

A reformáció lényege – Újkori modellváltás a keresztyén gondolkodás történetében

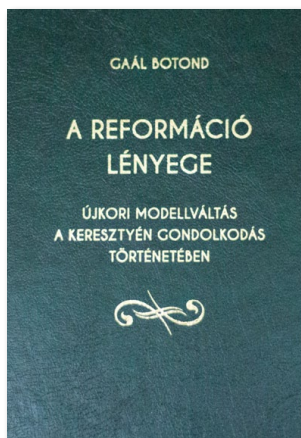
Szerző: Gaál Botond
ISBN 978-615-80844-0-6
Kiadó: Debrecen-Nagytemplomi Református Egyházközség
és Karakter 1517 Könyvesbolt és Kávézó, 2017 (156 oldal)

A könyv szerzőjét aligha kell bemutatni, Gaál Botond közel 30 évig volt a DRHE tanszékvezető egyetemi tanára, az MTA doktora, református lelkész és matematika–fizika szakos tanár. Másfél száz oldalon lényegre törően mutatja be a 16. századi reformáció teológiai modellváltását. A könyv utolsó lapjain képmellékletet találunk hazánk reformációhoz és reformátusságához kötődő emlékeivel. A reformáció fél évezredes évfordulójának évében nagyon aktuális egy olyan átfogó értekezés, amely holisztikusan szemléli a reformációt, nem a következmények, a körülmények, a történelem menete, hanem a valódi lényeg, a jelenység mögött meghúzódó tartalom és koncepció mentén világít rá, mi is történt a 16. században, mi volt a valódi mozgatórugó. Ezzel méltó emléket állít az utókornak a nyugati keresztyénség és Európa kultúráját meghatározó eseménysorozatnak, amelynek, mint örökösök, mi is részesei vagyunk.

A könyv négy része közül az első *A reformáció beágyazódása a történelembe* címet viseli. Korunk szemléletéből kiindulva sokféle értelmezés adható a reformáció kibontakozásának: történelmi szükségszerűség; kísérlet az egyház ősi formájára való visszaalakítására; a tudományos fejlődés szempontjából az ész felszabadítása; a modern szabadság gondolat felől nézve egyfajta

felvilágosodási mozgalom; politikai oldalról megközelítve a demokrácia diadala. A szerző a fordított út helyett azt javasolja, hogy a keresztyénség történelmét szemlélve kérdezzük, mi is történt, ne a már kialakult következmények felől értékeljük a múltat. Ptolemaiosztól kezdve láthatjuk, miként hatotta át a görög szellemiség a középkori filozófiát,

illetve mit kölcsönzött tőle a keresztyén teológia: a valóság szemléletet és a teleologikus magyarázatot. Megérthetjük, hogy Aquinói Tamás személyén keresztül hogyan őrződött meg az arisztotelészi ismeretelméleti realizmus, majd



miként feszül egymásnak az empirikus kutatások eredménye és a skolasztikus természeti teológia. Nyomon követhetjük, milyen erőfeszítéseket tett a Firenzei Akadémia a filozófia és a keresztyén teológia összebékítéséért, ez miért nem működött és hogyan kapcsolódnak ehhez a reformátorok. Említésre kerül, hogy a Biblia után a világon második legtöbbet kiadott könyv miben volt meghatározó a reformátorok gondolkodásában; az egyház állapota, a tanbeli eltévelyedés, az előreformátorok mivel járultak hozzá a reformációhoz; miben voltak elmaradottak az egyetemek. Az első rész két utolsó fejezete rejtja a legizgalmasabb kérdéseket. Az egyik egy modern felvetés, a Debreceni Egyetem egy irodalomtörténész csoportja úgy véli, Erasmus nélkül nincs reformáció. Milyen érvekre hivatkoznak, amellyel állításukat megalapozzák, és mit gondol erről a szerző? Az utolsó fejezetből az derül ki, hogy hogyan lett a keresztyénségből vallás, miért nem tekinti a könyv szerzője vallásnak a keresztyéniséget, és mi mást jelent számára a keresztyéniség.

A második rész címe a könyv címe is egyben: *A reformáció lényege*. Ez a rész szól arról, mi is voltaképpen a reformáció, minek indult, mi akart lenni. Vannak, akik az egyház hibáiból eredeztetik a reformációt, mások szerint olyan egyházi jelenség, amely társadalomalakító hatásúvá nőtt, amikor a vallási, gazdasági és társadalmi helyzet megérett a változtatásra. Luther Márton 95 tételpontja „nem a reformáció alaptételeinek összefoglalása, hanem már egy biztosan megalapozott, bibliai tanításra épülő érvrendszer” (53). Vagyis ezek a vélekedések mind tartalmazznak igazságot, mégis csak a felszínt érintik. Az egész folyamat a keresztyén gondolko-

dásban bekövetkező paradigmaváltáson alapul: a megigazulástan újraértelmezésén. Az, hogy ez miért járt az élet minden területére kiterjedő forradalmi szintű változással, hogy valójában egy hosszú folyamat kezdetéről beszélhetünk, amely bizonyos kérdésekben csak századokkal később érezte hatását, bővebben kifejtésre kerül ebben a fejezetben, és ezzel a könyv mondanivalójának magját képezi. Luther újraértelmezte a megigazulást, Kálvin ehhez a megigazuláshoz hozzávetette a megszentelődést, és ez azzal járt, hogy a keresztyén tanítás alapfogalmait újra kellett gondolni, amelyben a meghatározó szerep többé nem a hagyomány vagy a papi tekintély, hanem csakis a Szentírás lehet.

A harmadik rész *Mit reformáltak?* címmel azt írja le, hogy a reformátorok munkája milyen hatással járt a következő négy nagyobb területen: a keresztyén tanok, az istentiszteleti élet, az egyházszervezet és a közélet vonatkozásában. Leghosszabban a tanok kérdéséről olvashatunk: honnan származik a négy sola, milyen alapelveket kell értsünk alattuk; hogyan viszonyul az újraértelmezett megigazulástan a skolasztikus filozófiára építő teológiához; megmarad-e a tekintélyelv a reformátorok esetén, mikor a Szentírást helyezik a középpontba; mi köze Eukleidésznek a reformációhoz; a sákramentumok vallási vagy biblikus értelmezése; új természetszemlélet. Az utóbbi kérdéskör a természettudományt is felnyitotta zárt rendszeréből és a fejlődés útjára állította, amelyben a mai napig a kritikus gondolkodás a meghatározó, illetve nem véletlen, hogy a természettudományok területén a paradigmaváltást hozó tudósok (Kepler, Newton, Leibniz) szinte kizárólag protestánsok voltak.

„A tudományok nem arra valók, hogy azokat hitigazságok bizonyosságának eldöntésére használjuk, a hitet pedig nem lehet a tudományművelés szabályozó elvének tekinteni.” (77) Az istentisztelet reformálásában az igehirdetés középpontba helyezése, a gyülekezeti éneklés és a nemzeti nyelv használata a leglényegesebb elemek. Itt arról olvashatunk, hogy a reformátorok hogyan igyekeztek a felesleges vallási és nem biblikus elemektől megszabadítani a korabeli misét, mi történik az istentiszteleten, hogyan fonódik egybe az ünnepi istentisztelet és az élet istentisztelete, mit jelentettek ezek a liturgia számára. Az egyházszervezet reformálásánál az alulról építkező egyházmodell biblikus megalapozását láthatjuk, szemben a felülről szerveződővel. A közélet reformálása jóval többet jelent a közerkölcs formálásánál. A modern demokrácia (különösen az Amerikai Egyesült Államok), a szabadságküzdelmek és a munka hivatásként való értelmezésében kerülnek bemutatásra a reformációs gyökerek. „A hitéletet és a közéletet összekötötte az Isten előtti felelősség.” (96) Ehhez a részhez újabb alcím alatt rövid összefoglalás és néhány zárógondolat keretében arra kapunk feleletet, hogyan emelte a 16. századi reformáció az európai civilizációt a többi kultúra fölé.

A negyedik rész címe: *A debreceni reformátorok szemléletformáló szerepe a magyar kultúrában*. Ez a rész a hazánkban bekövetkező változásokra koncentrálna, külön kiemelve Debrecen

jelentőségét. Láthatjuk, hogy a külföldön tanult diákok hogyan jártak közre a reformáció gyors elterjedésében, hogy a három részre szakadt Magyarország megmaradásában a reformátoroknak milyen szerepe volt, hogyan fonódik egybe a nemzet ügye, a lelki élet, a kultúra és a tudomány magas fokú művelése a protestantizmus által. Az olvasónak kétsége sem lehet, hogy a reformáció sokkal több, mint vallás- vagy egyház-újítás. „[...] hazánkban az első magyar természettudósok mind református papok voltak [...] Az anyanyelv műveléséből mindig irodalom lesz.” (123, 131) A debreceni reformátori örökséget öt pontban foglalhatjuk össze, ennek lényeges elemei: a Szentírás elsősége, a magyar nyelv művelése, a társadalmi rend ártértekelése, a hitélet és a közélet összetartozása, tudományos nyitottság és tudományművelés a nép felé.

A reformáció 500. jubileumának évében a reformáció lényegét összefoglaló könyv méltó emlék és egyben ösztönző erő, hogy reformátori örökségünknek, melynek hordozói vagyunk, megőrzői maradjunk és továbbadói lehessünk. A debreceni teológia professzora holisztikus szemléletével olyan átfogó képet nyújt a reformáció kibontakozásáról, amellyel érthető igazán, milyen elvi-teológiai megfontolások húzódnak Európa életét, kultúráját, társadalmi berendezkedését és egyházi életét megújító erőkhöz.

Peleskey Miklós Péter

KONRAD KELK

Dein ist allein die Ehre – Johann Sebastian Bachs geistliche Kantaten erklärt.

Szerző: Konrad Kelk
Band 1. 2015 (355 oldal) ISBN 978-3-374-04038-4
Band 2. 2016 (399 oldal) ISBN 978-3-374-04094-0
Band 3. 2017 (451 oldal) ISBN 978-3-374-04095-7
Kiadó: Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig

Úgy tűnik, hogy a német teológiai és egyházzenei irodalom fáradhatatlanul megőrzi és ápolja azt a kulturális és teológiai örökségét, amelyet Johann Sebastian Bach és életműve jelent számára. Bach kimeríthetetlen forrásnak tűnik a szakirodalom felől nézve is, hiszen szinte évről évre jelennek meg újabb és újabb monográfiák, tanulmánykötetek, összefoglaló munkák a protestáns – de egyben a keresztyén – egyházzene egyik legjelentősebb egyéniségéről, akinek művészete egyben – az interdiszciplinaritás jegyében – teológiailag is kiválóan és sokat ígérően értelmezhető. Nyilvánvaló, hogy ez az interpretáció mindenekelőtt a zeneszerző egyházzenei kompozícióira nézve érvényes, amelyen belül külön értéket és az értelmezések gazdag tárházát jelentik a fennmaradt egyházi kantátái. Míg a magyar olvasóközönségnek meg kell elégednie az 1982-ben magyarul megjelent *Alfred Dürr: Johann Sebastian Bach kantátái* című ugyan igen jelentősnek s egyben kanonikus mérföldkőnek mondható összefoglaló munkával a témát illetően, addig a német nyelvű irodalomban szinte rendszeresen lehet találkozni újabb kiadványokkal, s egyben újabb megközelítésekkel is. A lipcsei Evangelische Verlagsanstalt 2015 és 2017 között egy háromkötetes, Bach egyházi kantátáinak szövegét és

ismertetéseit tartalmazó összefoglaló munkát adott közre, Konrad Klek tollából. A szerző a Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg egyházzene professzora, teológus és egyházzenesz. Ez a kettős akadémiai képzettség előrevetíti, hogy Bach egyházi kantátáinak vizsgálata ezen kettős szemüvegen keresztül történik; talán nem túlzás azt mondani, hogy éppen ilyen kettős intencióval komponálta azokat maga a szerző is.

A háromkötetes munka kronologikusan veszi sorra a kantátákat úgy, ahogyan azok Bach lipcsei működése során megszólaltak. Az első kötet a korálkantátákat és a később hozzájuk fűzött alkotásokat; a második kötet az első lipcsei kantátaévfolyam (1723/24) alkotásait, a harmadik kötet pedig az 1725 húsvétjától keletkezett műveket tárgyalja. Mindegyik kötet rövid bevezetővel indul, amely ismerteti az adott kantátaciklus legfontosabb jegyeit. Majd időrendi sorrendben az előadás dátumát, az egyházi év adott vásár- és ünnepnapját, az első bemutatás helyét, illetve a szövegíró, vagy korálszöveg szerzőjének nevét adja közre a szerző összesen több mint 1000 oldal terjedelemben. Az egyes kantátáknál a szövegen túl az adott tétel hangszerelését is közli a monográfia, sajnos a hangnem(ek) és az ütemmutató(k) nem szerepelnek úgy, mint a Dürr-mo-

nográfiaiban. Ez azonban a jelentősebb és indokolt helyeknél a főszövegben olvasható; továbbá az adott vásár- és ünnepnapokhoz rendelt perikópák mellőzése is egyfajta hiányt kelthet az olvasóban – jóllehet, ez különböző internetes portálokon ma már nagyon könnyen és gyorsan elérhető. Az egyes kantátáismertetések közel egyforma hosszúságúak, kb. 5 és 7 oldal terjedelem között vannak, nyilvánvalóan a szöveg s a kantáta hosszúságától, illetve tételeinek számától függően. A monográfiában, és így egyúttal a Bach kantátáiban való tájékozódást a harmadik kötet végén található mutatók segítik: az egyházi év, BWV-szám és ábécésorrendbe szedett címek szerint kereshetünk rá a kantátákra. Az első két kötet elején rövid szómagyarázat található a zenei szakkifejezéseket illetően.

A háromkötetes kézikönyv segítségével lehet mindazoknak, akik teológiai olvasatban szeretnék megismerkedni Bach kantátáival, s az egyházi év liturgikus keretein belül keresik az adott alkotás mélyebb értelmét, s így egy olyan összefüggés sokszor az átlag hallgató előtt rejtve maradt világa tárulhat fel, amely minden bizonnyal hozzáadhat a zenehallgatás és egyben az elmélyülés élményéhez is. Ez tulajdonképpen a szerző eredeti intenciója is: olyan kézikönyvet adni, amely inkább a teológiai megértés felé vezet az olvasót, illetve hallgatót. Ezért tartja szükségesnek közölni a kantáták szövegeit is. S ez Bach korának gyakorlatát eleveníti fel, amikor is a nyomtatott kantátaszövegeket kegyességi irodalomként olvashatták otthon tovább, ráadásul a szövegek magas irodalmi és mély teológiai igényesség-

gel készültek. A teológiai olvasat továbbá tetten érhető abban is, hogy a szerző igyekszik rávilágítani azokra a teológiai összefüggésekre, alapfogalmakra, topozokra, amelyek nyilvánvalóan Bach számára is relevánsak, motiválók és inspirálók voltak. Ez azonban nem jelenti semmiképpen sem a zenei szakmaiság kisebb jelenlétét a kézikönyvben. Így a zenetudomány, illetve a zenehallgatás

felől érkezők számára is éppoly magas nivó áll rendelkezésre, mint a teológiai tudomány iránt érdeklődők vagy azt művelők számára.

A monográfia aktualitását abban lehet felfedezni, hogy napjainkban szinte lépten nyomon spirituális útkeresésbe botlunk, felekezettől füg-

getlenül. A spirituális, kegyességi és elmélyülést segítő irodalom virágkorát éli. S ebben az útkeresésben, vagy éppen csak elmélyülni vágyódásban fontos adalék lehet Bach korának kegyessége vagy a korábbi generációk életszemlélete, úgy mint az pl. Paul Gerhardt életművéből kirajzolódik. Ugyanakkor nem elég hangsúlyozni azt sem, hogy a teológia igazi műveléséhez mindig is hozzátartozott egyfajta interdiszciplinaritás. S ez különösen is karakteres módon jelenik meg Bach életművében, s annak mai interpretálásában. Ha nem is megkerülhetetlen „Bach teológiája”, mégis számos ponton fontos impulzusokkal járul hozzá a lutheri ortodoxia és az Arndt-féle kegyesség megértéséhez, a 18. század protestáns antropológiájához, és a ma sokrétű spirituális útkereséshez Bach életműve. S ehhez nagymértékben segítséget adhat Konrad Kelk monográfiája.

Kovács Krisztián



KURT ERLEMANN

Az Újszövetség jövőlátása – Vision oder Illusion? Zukunftshoffnungen im Neuen Testament

Szerző: Kurt Erlemann

ISBN 978-3-7887-2862-5

Kiadó:

Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn,
Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2014 (224 oldal)

Közismert, hogy Kurt Erlemann professzor (*1958) főleg az újszövetségi eszkatológia kutatásának szentelte eddigi vizsgálódásait. A wuppertali Bergische Universität, ahol 1996 óta újszövetséges professzorként működik, megfelelő kutatási környezetet biztosít számára, hogy az újszövetségi eszkatológia tárgykörében kutasson és publikáljon. Az olvasó számára talán közismertek a könyvei, mint például az *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*, vagy *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*. Legutóbbi könyvében annak szentelte figyelmét, hogy vizsgálja: mennyire pesszimista a mai keresztyén jövőszemlélet, lehet-e pozitív eszkatológiai jövőt várni, és egyáltalán milyen jövőt várhatunk? Ennek a problémakörnek szenteli legújabb könyvét: *Vision oder Illusion? Zukunftshoffnungen im Neuen Testament* (Vízió vagy illúzió? A jövő reményei az Újszövetségben). A könyv anyagából érezhető, hogy már régóta szentel figyelmet a jövő vizsgál(ód)ásának, és hogy különböző hallgatói véleményen kellett magát átküzdenie és a gyakorlati keresztyén életben is, ahonnan szó szerint özönlöttek rá a jövőre vonatkozó nehéz kérdések, amelyeket csoportosított, alakított, átvizsgált, és ebben a könyvében adekvát válaszokkal együtt közöl. Nem igényli, hogy szem-

léletét vagy munkamódszerét abszolút igazságnak tekintsük, viszont némi kis kritikával akár jó kézikönyvnek vagy olvasókönyvnek is használható, amelyben az eszkatológiai történetek leírását olvashatjuk az Újszövetség biznyságtétele szerint.

A könyv anyaga 10 fejezetre bontódik, amelyekben a szerző klasszikus módon halad az újszövetségi textusok és témák elemzésével – úgy, hogy azok szabadon épülnek egymásra: az újszövetségi eszkatológia vizsgálódásának értelméről és releváns válaszok kereséséről elmélkedve (1–4) áttér az eszkatológia igazi kérdéseire, ahogyan azokkal az Ószövetségben vagy a zsidóságban találkozunk (5–24). Azután elemzés tárgyává teszi Jézusnak az utolsó ítélettel kapcsolatos mondatait (25–46), majd Jézus közeli visszajövetelének (parúzia) szentel behatóbb elemzést (47–68). Az említett témák analízise után rátér a szerző a halál és feltámadás égető kérdéseinek kutatására, ahol nem kerül el például a halott és feltámadott testek antropológiai összetételeinek problémáit sem (72–84). Hasonlóképpen górcső alá kerülnek az újszövetségi kijelentések az utolsó ítéletről és az emberi életek és tettek megítélésének kritériumairól. A posztmortális jutalomról és büntetésről szóló fejezet aránylag gazdagon, de adekvát módon értekezik

az emberi élet pozitív és negatív befejezéséről, amilyen lehet például az örök élet vagy az örök kárhozat (112–139). Az eszkatológiai történetek kozmikus kihatásairól a szerző a világi eseményeknek és az új teremtésnek szánt fejezetben értekezik (140–159). Nagyon fontos és érdekes is a 9. fejezet, amelyben Kurt Erlemann amolyan összefoglaló módon elemzi az utolsó időben érvényesülő reménységet az újszövetségi iratok sorrendjében: a szinoptikusoknál az Isten országának eljövételéhez kapcsolja ezt a reménységet, miközben János evangéliumában a jelen idejű ítélet és az üdvösség dominál; Pál apostol az új világ(rend)-re és az új teremtésre irányítja reménységét. Az Újszövetség többi iratára az jellemző, hogy azok írói a reménységet hirdetik a gúnyolás, megvetés és szenvedés ellenére, miközben a Jelenések könyve erőteljesen szól a régi világ pusztulásáról és az új világ születéséről.

A szerző óvatosan fogalmaz, de vallja (171), hogy az újszövetségi eszkatológiára nem kellene úgy tekintenünk, mint valamilyen fejlődő folyamatra vagy irányvonalra. Figyelmeztet, hogy a mi modern gondolkodásunk mai modern logikán alapszik, miközben az újszövetségi kijelentések olyan folyamati egységbe tartoznak, ahol ma a Szentírásban számunkra összeférhetetlennek tűnő kinyilatkoztatások egymás mellett állnak és kölcsönösen kiegészítik egymást, mert – a szerző szerint – egyazon tárgyról beszélnek, csak más-más oldalról közelítik azt meg. Azután helyesen

jegyzi meg, hogy ezek a kijelentések tulajdonképpen fordulatot jelentenek a Jézus Krisztusban nyert üdvösségre nézve, és hogy az üdvtörténet vége/célja Őbenne teljesedik be, belátható időn belül. Így jut el a szerző az utolsó fejezet megfogalmazásához (175–203), ahol elemzi a keresztyén eszkatológiai reménységet, úgymond a vízió és illúzió között. Itt kerít sort arra, hogy a könyv lényegi mondanivalóját (195–200) és koncepcióját 14 tételben összegezze.

Mivel a könyv néhány témája, szövegelemzése és gondolata gazdagságára való tekintettel helyenként átfedésbe kerül, ezért a szerző úgy döntött, hogy fejezetenként beiktat bizonyos kérdéseket (Anfrage) 31 tételben, amelyekre megfelelő választ keres közvetlenül a szövegben.

Ezeket a kérdéseket ténylegesen nagyon érdekes módon fogalmaz-

za, ahogy magunk is láthatjuk: Miért engedi Isten a szenvedéseket és a katasztrófákat? Nyilatkozik-e az Újszövetség apokaliptikusan? Isten országa eljön-e még a mi időnkben? Hogyan néz ki az örökkévalóság? Aki hamarabb hal meg, hosszabb ideig marad halott? Meglátjuk és felismerjük-e egymást a túlvilágon? A nem keresztyének is üdvösségre juthatnak? Mi van tulajdonképpen a tisztítóúzzal? Mindenki számára egyforma lesz a pokol? Létezik-e a reinkarnáció? Mi lesz, ha a remény mégis befuccsol? Stb.

Ezek és hasonló kérdések nagyon is testre szabottan hangzanak el, és a szerző igencsak aktuálisan elemzi őket. Szimpatikus, hogy nem törekszik arra,



hogy mindenáron összekösse az egyes újszövetségi kijelentéseket, hogy aztán tantételeket vagy netán az eszkatológiai történesek időbeli menetrendjét lehessen belőlük alkotni. Respektálja például Pál apostol válaszait, s ugyanúgy Jánosét is, és helyesen jegyzi meg, hogy válaszaik összehasonlíthatatlanok, mert különböző kérdésekre reagálnak vagy teljesen másképp feltett kérdések mentén alakulnak (111). Ez természetesen magában rejt az újszövetségi történesekre vonatkozó kijelentések pluralitását is. Talán még több nyitottságot és szabadságot várnánk a szerzőtől némely kérdés megítélésénél, amely helyenként talán túl verbálisan kerül átvételre, és olyan kombinációban, hogy releváns válaszokat lehessen ebből nyerni. Sajnos több helyen hiányoznak a kritikus megjegyzések, és az újszövetségi eszkatológia mai kutatásának eredményeivel való élesebb konfrontáció. Talán több illusztrációs témát kellett volna felhozni a zsidó és hellenista környezetből. Érthető azonban, hogy a

szerző nem akarta túlzottan terhelni az aránylag jól hangzó és alakuló stílust, sem a szöveget intertestamentális, ill. vallástörténeti anyagok beiktatásával szabdalni.

A könyvnek azonban így is nagy értéke van: látszik, hogy szerzője olyan író, aki egyúttal előadó professzor, aki tudja, hogyan kell a bibliai textusokat feldolgozni úgy, hogy áttekinthetők legyenek, és könnyen meg lehessen őket jegyezni. Ezért nem csoda, hogy Kurt Erlemann könyve kézikönyv gyanánt hat, amelyet nemcsak a teológiai hallgatók használhatnak, hanem némi kis szakértelemmel egyszerű olvasók és az eszkatológiai történesek iránt érdeklődők, akik a jövő ismeretét az Újszövetség alapján keresik. Sőt a könyvet amolyan kompendiumként is lehet értékesíteni a gyülekezeti bibliaórák anyagának, tematési igehirdetések vagy szakmaibb diszkussziók előkészítésénél, ahol lehetőség nyílik az utolsó dolgokról szóló konfrontációsabb dialógusra.

Peres Imre

KOVÁCS ÁBRAHÁM (SZERK.)

Vallási pluralizmus, vallásközi párbeszéd és kortárs ideológiák

Magyar protestáns teológiai kitekintések

Szerző: Kovács Ábrahám (szerk.)

ISBN 978-963-558-233-4

Kiadó: Kalvin Kiadó, 2013 (268 oldal)

„*A vallások közötti párbeszéd nemcsak a modern nyugat-európai társadalmak számára létkérdés, hanem a kommunizmus összeomlása után, egy zárt világból kikerülve, magát egy hihetetlenül más világgal szembe-találó közép-kelet-európai országok számára is.*” Ezzel a mondattal indítja a kötetet szerkesztője: Kovács Ábrahám.

Egy vallásilag heterogén világban, ahol napról napra találkozhatnak az emberek új ideológiákkal, előkerülnek olyan kérdések, melyekkel sokáig nem kellett szembenéznük. Napjainkban egyre több emberben fogalmazódnak meg kérdések, melyekre válaszokat remélnek. Hogyan viszonyuljunk másokhoz, megtartva saját identitásunkat? Hogyan lehetséges az együttélés az eltérő kultúrákból érkező emberek számára?

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma Vallástudományi szekciójának 2011-ben elhangzott előadásait gyűjtötték össze, s jelentették meg ebben a kötetben. A szerkesztő, Kovács Ábrahám négy nagy témakörbe csoportosítja az előadásokat. Az elsőbe a szisztematikus teológia kérdéseivel foglalkozó tanulmányok kerültek, ezt

követően a második részben a kereszténység viszonyát nézi a kortárs ideológiákkal. A harmadik részben a keresztény egyház és az iszlám viszonyát tárgyalja a kötet, s a párbeszéd lehetőségeit. Az utolsó nagyobb egységbe a téma bibliai teológiai megalapozásával foglalkozó tanulmányok kerültek. Jól érezhető a dialógus sokszínűsége, nem

elég egy oldalról megközelíteni a témát, alapos vallástörténeti, bibliai, szisztematikus, filozófiai, szociológiai ismeretekre van szükség.

A kötet ízelítőt ad számunkra egy olyan kérdéskörben, melyről eddig nem túl sokat olvashattunk. Bepillantunk egy igen sokrétű folyamatba, mely elvezethet minket a tole-

rancia útján a vallásközi párbeszédig, amelyben nem identitásunk feloldása vagy a másikban való feloldódás a cél, hanem az egymásra figyelés, a másik féllel való kommunikáció. 268 oldalnál lényegesen hosszabb és bonyolultabb ennek feldolgozása, ezért reméljük, hogy többen kedvet kaptak a vallásközi párbeszéd alaposabb vizsgálatához. Ezzel a reménységgel ajánljuk a könyvet olvasásra.

Petrócziné Petrov Anita



SZERZŐK ÉS FORDÍTÓK

DAMÁSDI DÉNES	doktorandusz, DRHE
DR. GAÁL BOTOND	egyetemi tanár, DRHE Dogmatikai Tanszék, Debrecen
DR. HÖRCSIK RICHÁRD	egyetemi tanár, DRHE Egyháztörténeti Tanszék, Debrecen
DR. KÓKAI NAGY VIKTOR	egyetemi docens, DRHE Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék, Debrecen/Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar Újszövetségi Tudományok Tanszéke, Komárno
DR. KOVÁCS KRISZTIÁN	adjunktus, DRHE Szociális és Egyházszociológiai Tanszék, Debrecen
DR. KÖRTNER, ULRICH H. J.	professzor, Rendszeres Teológiai és Vallástudományi Intézet, Bécsi Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultás (Universität Wien)
DR. KUSTÁR ZOLTÁN	egyetemi tanár, Ószövetségi Tanszék, Debrecen
LUCSKI MÁRTA	doktorandusz, DRHE
DR. MCFARLANE, ANDREW	kutató, University of Edinburgh
PELESKEY MIKLÓS PÉTER	doktorandusz, DRHE
DR. PERES IMRE	egyetemi tanár, DRHE Újszövetségi Tanszék, Debrecen
PETRÓCZINÉ PETROV ANITA	lelkipásztor