„HISZEK AZ IGE DIADALMAS EREJÉBEN!”

Tanulmányok Fekete Károly
60. születésnapja alkalmából

A

Acta. Debreceni teológiai tanulmányok

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
kiadványsorozata
14. kötet

Főszerkesztő és felelős kiadó:
Kustár Zoltán rektor

„HISZEK AZ IGE DIADALMAS EREJÉBEN!”

Tanulmányok Fekete Károly
60. születésnapja alkalmából

Szerkesztette: Bodó Sára és Horsai Ede

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Debrecen, 2020

„Hiszek az Ige diadalmas erejében!”
Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából
Szerkesztők: *Bodó Sára és Horsai Ede*

Acta. Debreceni teológiai tanulmányok
14. kötet

Főszerkesztő és felelős kiadó:
Kustár Zoltán rektor

ISSN: 2416-3570
ISBN: 978-615-5853-23-4

Kiadja: Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Debrecen, 2020

© Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Minden jog fenntartva

A borítón található kép részlet *Szilágyi Imre* grafikusművész által
Fekete Károly püspök 60. születésnapjára készített rézkarc ex libriséből.

A kötetben található illusztrációkat *Tamus István* grafikusművész készítette.

Fotó: *Barcza János*

A szöveget gondozta: *Tóth Erika*

Technikai szerkesztő: *Mikáczó Kamilla*

magyar nyomdatermék
NYOMDA- ÉS PAPÍRIPARI SZÖVETSÉG

A kiadvány a debreceni könyvnyomtatás négy és fél évszázados
hagyományait őrző Alföldi Nyomda Zrt.-ben készült a 2020. évben
Felelős vezető: György Géza vezérigazgató

Dr. Fekete Károly

TARTALOMJEGYZÉK

TABULA GRATULATORIA 11

BEKÖSZÖNTŐ

Kustár Zoltán:
„Hiszek az Ige diadalmas erejében!” 17

KÖSZÖNTJÜK A ROKONT ÉS BARÁTOT!

Fekete György:
Több mint barát 23

Gaál Botond:
Egymás közeli sors 27

KÖSZÖNTJÜK A TUDOMÁNYOS PÁLYATÁRSAT!

Kozma Zsolt:
Megbocsátás 37

Wolfgang Ratzmann:
A nosztalgia és a tudományos-történeti feldolgozottság között 55

KÖSZÖNTJÜK OKTATÓTÁRSUNKAT
A DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI
EGYETEMEN!

Kustár Zoltán:
„Ha elenyészik is testem és szívem…” 71

Németh Áron:
Zsoltártextusok a szószéken 85

Peres Imre:
A Bárány menyasszonya 103

Lenkeyné Semsey Klára:
Az új világ Jel 21,1-8 119

Hodossy-Takács Előd:
Júdeaiak Babilonban 135

Kókai-Nagy Viktor:
Pál tanítása az úrvacsoráról az 1. Korinthusi levél alapján 147

Kovács Ábrahám:
Kijelentés, Szentírás és a dogma a 19. századi magyar teológiai vitákban 159

Fazakas Sándor:
Közösséggé formálódás a *reformatio vitae* jegyében 179

Kovács Krisztián:
Dietrich Bonhoeffer, a zenész teológus 199

Hörcsik Richárd:
A vallásszabadság és nemzeti függetlenség kálvinista gyökerei 1848/49-ben 213

Baráth Béla Levente:
Ferenc József és a magyarországi reformátusok, különös tekintettel az egyházalkotmány ügyére 223

Bodó Sára:
A bátorítás jelentősége a katechézisben 237

Hodossi Sándor:
Kik tanítanak a református iskolákban? 253

Kis Klára:
Az erőszak értelmezésének változásai a keresztyénség történetében 265

Horsai Ede:
Cathedra 275

Hézser Gábor:
A vigasztalásról 285

Gaál Sándor:
Missziói feladatok és lehetőségek 295

Gonda László:
Az egyház missziói természetéről 303

Szabóné Kármán Judit:
Debreczen czigányai 327

Berek Sándor:
Cigány/roma zenei és színpadi reprezentációk 339

KÖSZÖNTJÜK KOLLÉGÁNKAT A TESTVÉRINTÉZMÉNYEKBEN!

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Balla Péter:
Elhívás az Újszövetségben 355

Kocsev Miklós:
A háromdimenziós „pálya mérete”: teológus – professzor – egyházvezető 365

Literáty Zoltán:
Ambivalenciák a prédikátor személye körül 379

Németh Dávid:
A keresztyén nevelés antropológiai alapjai 391

SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA

Fodorné Nagy Sarolta:
A Makkai-féle „bocher-iskola” 425

Kádár Ferenc:
A prédikáció helye az egyház életében 439

PÁPAI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA

Németh Tamás:
Misszió, teológia, egyház egysége mint a megújulás feltétele 449

Vladár Gábor:
„A kegyelemmel megerősített szív” (Zsid 13,9) 465

EVANGÉLIKUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM

Hafenscher Károly:
Istentisztelet és elektronikus média 483

Szabó Lajos:
Milyen a jó igehirdetés? 503

KOLOZSVÁRI PROTESTÁNS TEOLÓGIAI INTÉZET

Buzogány Dezső:
1568 – mítosz vagy valóság? 519

Kállay Dezső:
Elkötelezetten 525

Ősz Sándor Előd:
Tiszántúli püspökökhöz köthető könyvek
az erdélyi gyűjteményekben 543

A KÖTET SZERZŐI 553

FEKETE KÁROLY FONTOSABB PUBLIKÁCIÓI 557

A SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI 563

TABULA GRATULATORIA

Adorjáni Zoltán PhD professzor, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

Arany János karnagy, Kollégiumi Kántus

Balog Margit nyelvi lektor, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Barta Zsolt PhD docens, Pápai Református Teológiai Akadémia

Bereczki Lajos lelkipásztor, könyvtáros, Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár

Berkesi Sándor karnagy, ny. főiskolai docens, Debrecen-Nagyvárad

Bitskey István, az MTA rendes tagja, az MTA DAB korábbi elnöke

Böszörményi Ede ny. angol–francia tanár, Budapest

Brezsnyánszky László PhD ny. egyetemi tanár, Debreceni Egyetem, Neveléstudományok Intézete

Bugán Antal PhD c. egyetemi tanár, DE Népegészségügyi Kar Magatartástudományi Intézet

Csákberényiné dr. Tóth Klára mestertanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Csillag Andrea PhD docens, intézetvezető, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Csizmazia Zoltán, a mezőg. tud. kandidátusa, az MTA DAB korábbi alelnöke

Csorba Péter PhD ny. főiskolai tanár, Debrecen

Dragán György volt iskolatárs, lelkész, pszichológus, Budapest

Eged Alice PhD rektorhelyettes, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Fekete Csaba PhD ny. könyvtáros-lelkész, Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár

Feketéné Kavisánszki Györgyi óvodavezető, Debreceni Református Kollégium Óvodája

Gáborjáni Szabó Botond PhD történész, gyűjteményi igazgató, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények

Geréb Zsolt PhD prof. emeritus, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

Gergely Pál, az MTA rendes tagja, az MTA DAB elnöke

Goda Éva PhD ny. főiskolai tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Győri János PhD intézetvezető, Református Művelődés- és Iskolatörténeti Kutatóintézet

Győri József igazgató, Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma

Győri Zoltán az MTA doktora, az MTA DAB korábbi alelnöke

Hanula Gergely PhD kutatóprofesszor, KRE Hittudományi Kar

Ilyés Ilona igazgató, Debreceni Református Kollégium Dóczy Gimnáziuma

Imre Mihály, az MTA doktora, professzor emeritus, Debreceni Egyetem, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet

Joó Anikó PhD, a Felnőttképzési Központ központvezetője, adjunktus, DRHE

Juhász Tamás PhD prof. emeritus, Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár

Kádár Péter PhD volt évfolyamtárs, Pécs

Keczán Mariann PhD általános igazgatóhelyettes, Debreceni Református Kollégium Múzeuma

Kedvesné Herczegh Mária, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Kis Médea PhD, Debrecen

Kiss Csaba Márton PhD docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Kiss Éva, Alternatív Könyvesbolt, Debrecen

Kiss Jenő PhD professzor, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

Kmeczkó Szilárd PhD docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Koppándi Botond Péter PhD adjunktus, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

Kovács Szilárd PhD orgonaművész, Pécs

Kovács Teofil PhD tudományos főmunkatárs, igazgatóhelyettes, Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár

Kozma Tamás PhD emeritus professzor, Debreceni Egyetem, Nevelés- és Művelődéstudományi Intézet

Kőszeghy Attila, Idegennyelvi Tanszék, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Kustár Zoltánné volt évfolyamtárs, Debrecen

Kustárné Almási Zsuzsanna, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Lapis-Lovas Anett Csilla, Sárospatak

Lukács Olga PhD, dékán, Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár

Magyar Éva, az MTA TABT DABT titkárságvezetője

Mézes Zsolt PhD egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Mikáczó Kamilla tervezőgrafikus, Tiszántúli Református Egyházkerület

Nagy János, a mezőg. tud. doktora, az MTA DAB alelnöke

Nagy Kálmán volt iskolatárs, Kunhegyes

Nemessályi Zsolt, a mezőg. tud. kandidátusa, az MTA DAB korábbi alelnöke

Oláh Róbert PhD régi könyves könyvtáros, tudományos igazgatóhelyettes, Tiszántúli Református Egyházkerületi Nagykönyvtár

Orosz Béláné Farkas Réka oktatásszervező, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Páles Zsolt, az MTA levelező tagja, az MTA DAB alelnöke

Páll Dénes, az MTA doktora, az MTA DAB alelnöke

Péter István PhD Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár

Pusztai Gabriella, az MTA doktora, professzor, Debreceni Egyetem, Nevelés- és Művelődéstudományi Intézet

Püsök Sarolta PhD Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár

Rajnavölgyi Éva, a biol. tud. doktora, az MTA DAB korábbi alelnöke

Sági Endre volt évfolyamtárs, Debrecen

Szabó József, az MTA doktora, az MTA DAB korábbi alelnöke

Szabóné Barna Ildikó könyvtárigazgató, DRHE Maróthi György Könyvtár

Szekanecz Zoltán, az MTA doktora, az MTA DAB korábbi alelnöke

Szilágyi Imre grafikusművész, Debrecen

Tóth Erika korrektor, Debrecen

Tóth Imre volt évfolyamtárs, Eger

Vincze Tamás András PhD főiskolai docens, Nyíregyházi Egyetem, Alkalmazott Humántudományok Intézete

Virágh György volt iskolatárs, Gyula

Visky Sándor Béla PhD professzor, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

Vitéz Ferenc PhD főiskolai docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Vizer Györgyné, Alternatív Könyvesbolt, Debrecen

BEKÖSZÖNTŐ

Kustár Zoltán:

„Hiszek az Ige diadalmas erejében!”

Dr. Fekete Károly életútja

Egyetemünk oktatója, püspökünk és egyben kedves kollégánk, dr. Fekete Károly ebben az évben hatvanéves lett. Fiatalos lendületét, mindig mosolygós arcát magunk elé képzelve talán nehéz elhinni ezt, de hát a számok nem hazudnak. Itt az idő tehát, hogy szeretetünket és megbecsülésünket – egyetemi hagyományainknak megfelelően – tisztelgő kötettel is kifejezzük felé. Egy kötettel, melyben kollégái, pályatársai írásaikkal ajándékozzák meg; kiki a maga szakterületéről. Tarka, sokszínű csokor ez, melybe, rektorként, örömmel illesztem most bele eddigi pályájának rövid összefoglalását.

Dr. Fekete Károly 1960. január 8-án született Kisvárdán. Édesapja református lelkész, a gyakorlati teológia doktora, aki Tornyospálcán, Kabán, majd Nyíregyházán volt szeretve tisztelt lelkipásztor, a Nyírségi Egyházmegye esperese, majd 1996-tól nyugdíjba vonulásáig Debrecenben a gyakorlati teológia professzora.

Általános iskoláit Tornyospálcán és Kabán végezte. 1974-ben iratkozott be a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumába, ahol 1978-ban érettségizett. A következő tanévtől Miskolcon a Bartók Béla Zeneművészeti Szakközépiskola diákja lett, ahol orgona tanszakon Virágh Endre orgonaművész tanítványa volt. Már a következő évben bekapcsolódott a debreceni országos nyári kántorképző tanfolyam munkájába, s ugyanekkor vette kezdetét kutatói és publikációs tevékenysége is a hymnológia, az orgonatan és a liturgiatörténet területén.

1982-ben zenei érettségi vizsgát tett, majd beiratkozott jogelőd intézményünkbe, a Debreceni Református Teológiai Akadémiára. A szülői példa mellett gimnáziumi vallástanárának, dr. Rózsai Tivadarnak is jelentős szerepe volt abban, hogy a lelkész és a teológus közös hivatását választotta. Tanulmányait a sorkatonai szolgálat letöltése után, 1983-ban kezdte meg. Érdeklődése itt szinte mindenre kiterjedt: elmélyedt a rendszeres teológiában ugyanúgy, mint a gyakorlati teológiában, szakdolgozatát pedig az újszövetségi írásmagyarázat területén írta meg. 1988-ban első, 1989-ben második lelkészképesítő vizsgát tett jeles, illetve kitűnő eredménnyel.

1988-tól a debreceni Nagytemplomban végzett segédlelkészi, majd beosztott lelkészi szolgálatot. Már lelkipásztorként is bekapcsolódott a Teológiai Akadémia munkájába: előbb gyakornokként, majd tanársegédként a rendszeres teológiai tanszék oktatója volt. 1992-ben kapott felkérést arra, hogy főállású adjunktusként folytassa ezt a munkát. Ugyanebben az évben szentelték lelkésszé.

1995-ben szerzett – summa cum laude minősítéssel – doktori (PhD) fokozatot Kolozsvárott az Egyetemi Fokú Egységes Protestáns Teológiai Intézetben. Disszertációjának témája Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága volt. Makkaiban nem csak jó kutatási témára lelt, de példaképre is: mintát ahhoz, hogyan lehet összekapcsolni a gyülekezetek minőségi szolgálatát és – ennek alapjaként – az elmélyült, tudományos módszerekkel végzett teológiai munkát, s hogyan lehet mindezek mellett még a művészi kiteljesedés útját is megtalálni.

1996-ban egyetemünkön docensi előléptetésével egy időben kapott kinevezést a Gyakorlati Teológiai Tanszék vezetésére, s vált ezzel a liturgika, a homiletika és a lelkészképzéshez kapcsolódó gyakorlatok oktatójává. Szakmai felkészültsége és didaktikai érzéke hamar keresett oktatóvá tette: egyetemünk mellett óraadóként tanított a Debreceni Tanítóképző és a Hajdúböszörményi Óvóképző Főiskolán, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Főiskola egyházzenei tanszakán, valamint a Debreceni Egyetem Agrártudományi Centrumán is. 2009 és 2013 között a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetnek is vendégtanára volt.

Felsőoktatási szakemberként sem szakadt el azonban a közegyházi feladatoktól. A Debreceni Egyházmegyének és a Tiszántúli Egyházkerületnek éveken át ének-zene ügyi előadója, sajtóügyi előadója, lelkész tanácsbírája és egyházmegyei tanácsosa volt. Az 1990-es megalapításától kezdve ő szerkesztette a *Nagytemplomi Gyülekezeti Élet* című gyülekezeti hírmondót, 1993-tól pedig alapítója és felelős szerkesztője lett a *Református Tiszántúl* egyházkerületi lapnak is. 1998-tól tagja a legrangosabb hazai protestáns teológiai szaklap, a *Theologiai Szemle* szerkesztőségének. Szerkesztőbizottsági tagja a *Collegium Doctorum,* a *Református Szemle* (Kolozsvár), az *Igazság és Élet* egyházi periodikáknak, a *Reformátusok Lapjának* pedig 2007 óta főmunkatársa. Az MRE Zsinatának 2003 és 2008 között rendes tagja, 2008-tól 2015-ig pedig póttagja volt.

1997-ben választották meg először egyetemünk rektorává, és lett ezzel a Debreceni Református Kollégium Igazgatótanácsának is az elnöke. Ez a rektori periódusa 2005-ig tartott. Egyetemi vezetőként és gyakorlati teológusként elévülhetetlen érdemei vannak a lelkész szak képzési struktúrájának modernizálásában, melynek keretében – az országban először – bevezetésre

került a kreditrendszer, a teológia szak és a lelkész szakirány különvált, a lelkész szakirány képzési ideje pedig egy évvel, az úgynevezett „hatodév” bevezetésével bővült. Ugyancsak az ő rektorsága alatt kezdte meg működését az egyetem doktori iskolája, indult be Debrecenben is a vallástanárképzés, s jöttek létre első szakirányú továbbképzéseink. A Debreceni Egyetemmel szoros kapcsolatokra törekedett, és jelentős szerepet vállalt a debreceni felsőoktatási intézmények integrációs folyamatában; ennek gyümölcse a város két egyeteme között létrejött társulási szerződés, közös képzéseink és az együttműködés számtalan egyéb formája.

2009-ben habilitált a budapesti Evangélikus Hittudományi Egyetemen, 2010-től pedig egyetemi tanári kinevezést kapott. Publikációs tevékenysége rendkívül termékeny és szerteágazó. Eddig csaknem 700 közleménye jelent meg, amelyből 192 tudományos jellegű. Szerzőként 9, szerkesztőként további 10 könyvet jegyez, míg az általa írt könyvrészletek száma 109, tudományos folyóiratcikkeié pedig 61. Írásai, melyeket előszeretettel idéznek, illetve használnak tananyagként más felsőoktatási intézmények is, felölelik a homiletika, a hitvallásismeret, a zenetörténet, orgonatan és a liturgika területeit, de számtalan gyakorlati igemagyarázata és igehirdetése is megjelent. 1987-től tagja az MRE Doktorok Kollégiumának, 2005-től pedig a szervezet alelnöki tisztségét is ő tölti be; ugyanettől az évtől 2014-ig az MTA Debreceni Területi Bizottságának főtitkára volt. 2007-től 2011-ig a MAB Hit- és Vallástudományi Bizottságának volt tagja, 2009 és 2011 között a MAB szakértői testületének.

Második rektori periódusa 2011-től 2014 végéig, püspökké választásáig tartott. Ebben az időszakban integrálódott a Kölcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskola a hittudományi egyetembe, illetve zajlott az a felújítási projekt, melynek keretében a teljes debreceni református iskolahálózat, benne a Debreceni Református Kollégium és az egyetem megújulhatott; ez utóbbi projektből a Kollégium Igazgatótanácsának elnökeként számos feladat hárult rá.

2014 decemberében a Tiszántúli Református Egyházkerület gyülekezetei (2015. január 1-jétől hatályosan) püspökükké választották, az ekkor újjászerveződő Zsinat pedig lelkészi alelnökévé választotta meg. Tanszékvezetői megbízatását egyházvezetői szerepbe lépve leadta ugyan, de az oktatásról ezt követően sem mondott le teljesen, s tart rendszeresen azóta is kurzusokat intézményünkben. Ha ideje engedi, örömmel tér vissza hozzánk nem csak fenntartói kötelezettségei okán, de saját örömére is, és vesz részt a hallgatók vagy az egyetem által szervezett konferenciákon, egyéb rendezvényeken.

Szolgálatát és tudományos eredményeit számos fórum ismerte el díjakkal, kitüntetésekkel. 2004-ben Károli Gáspár-díjban részesítette a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, 2005-ben pedig a Magyar Köztársasági

Érdemrend tisztikeresztje kitüntetést vehette át a Magyar Köztársaság elnökétől a teológiai oktatás reformjának és struktúraváltásának irányításáért, oktató-nevelő munkássága, szakmai-közéleti tevékenysége elismeréseként. 2005-ben a Debreceni Egyetem rektora a Debreceni Egyetemért Emlékéremmel fejezte ki köszönetét felé az egyetemi integráció előkészítésében végzett tevékenységéért, valamint a két intézmény együttműködésének eredményes fejlesztéséért. Ugyanebben az évben az Erdélyi Múzeum Egyesület Gr. Mikó Imre Emléklappal és éremmel tüntette ki. Dr. Fekete Károly a Magyarországi Református Egyház „Év könyve" díját – 2009-ben és 2014-ben – két kiadványával is elnyerte.

Áttekintve ezt a gazdag életutat, azt láthatjuk, hogy az minden téren egyházunk múltjában és jelenében gyökerezik. A lelkészcsalád miliője, édesapja példája, gyermekkorának gyülekezeti tapasztalatai, a Debreceni Református Kollégium diákjaként eltöltött csaknem egy évtized, a pályája kezdetén végzett lelkészi szolgálat, a tudományos teológiaművelés és az ezerrétű közegyházi feladatok oly erős alapot, oly világos koordináta-rendszert, oly biztos védőhálót jelentettek és jelentenek számára, amelyek képesek elhivatottságában, barátságos, nyitott habitusában, egyháza iránt érzett „féltő szeretetében" megtartani. Olyan személy ő, aki az egyházból jön, az egyházban és egyházáért él, aki Krisztus és az egyház szolgálatában keresi és találja meg a maga hivatását.

Püspöki beiktatása során igehirdetésében – a százannyit termő búzamag jézusi biztatására utalva – hitvallásszerűen ezt fogalmazta meg: „Hiszek az Ige diadalmas erejében! Hiszem, hogy a befektetett energiák, a jó kezdeményezések, a helyes döntések, a testvéri és a lelkészi akarás ma is meghozza gyümölcsét!" Ilyen tartalmas, gazdag életút az övé, melyben elképesztően gazdag a vetés és még gazdagabb az aratás. Tartalmas, gazdag életút, ahol a hit és a tudomány, a gyakorlati egyházi szolgálat és az igényes teológiaművelés kölcsönösen, csodás mértékben termékenyítik meg egymást – biztató, bár a bőség terén aligha elérhető példaként a legtöbbünk számára.

Mit is kívánhatnék végül most neki? Legyen hála Istennek eddigi pályafutásáért! Kívánom, hogy továbbra is ölelje őt körül az Atya gondoskodása, a Lélek bölcsessége és Krisztus megvidámító, áldó szeretete. Döntéseit, kezdeményezéseit és jóra törekvését támogassa továbbra is „az Ige diadalmas ereje"!

Dr. Kustár Zoltán
rektor

KÖSZÖNTJÜK
A ROKONT ÉS BARÁTOT!

Fekete György:

Több mint barát

Beszélgetőkönyveim második kötete 1997-ben jelent meg Ezredévi tűnődések címmel. A háromkötetes sorozat negyvennyolc megszólalója a szívemhez legközelebb barátaimból került ki, s mi sem természetesebb, hogy Karcsi sem hiányozhatott közülük, az egyetlen „több mint barát".

A róla szóló büszke emlékezésem hadd kezdődjön annak a meghitt beszélgetésnek a bevezetőjével, amelynek értelme és levegője azóta sem változott, csak az idő építette be szívem alá megőrzésre.

Beszélgetés ifj. Fekete Károly teológussal

A beszélgetés felvezetését az ifjú jelző magyarázatával kell kezdenem. Károly ugyanis egy református papcsalád ötödik Károly nevű lelkésze, vagyis immár a negyedik, aki nevét így jelzi. (Ajánlottam ugyan, hogy másképp különböztesse meg magát tiszteletre méltó őseitől, mert ez az egyházi irodalomban komoly azonosítási zavarokat okozhat, de mind ez ideig hatástalanul. Reménykedem…) Nem kis büszkeséggel írom le: a keresztfiam. „Negyedik Károly" bátyám első gyermeke, így nagyapja volt az én apám, „harmadik Károly".

Kiterjedt családunk egyik büszkesége, ígéretes szolgája egyházunknak. Erős akaratú, szelíd ember. Kialakult véleményét az életről és a rábízott tennivalókról határozottan mondja, írja, oltja mindennapi cselekedetekben, de megértően gondolkodó, árnyaltan fogalmazó és szeretetre méltó lény. Tradíciótisztelő, olvasott, világot tapasztalt, de szíve alatt dédelgeti a XXI. századot, gyermekei világát. Hidakat építő típus, nem korlátokat eszkábáló. „Nem kőbaltát kell újrapattintgatni guggolva, ágyékkötőben" – mondta egy kedves tanárom az ötvenes évek elején, hanem tenyerünkből etetgetni a holnap madarait, teszem én hozzá, mert magam is így érzem. Károly már réges-rég számítógépen írja cikkeit, könyveit, szerkeszt folyóiratot, fogalmaz hittudományi egyetemet megújító tantervet, vitairatot.

Mai ember, mai pap. Magára veszi a világot, hogy megértse, és részese lehessen a megújításnak. Evvel azt is elárultam, milyen mértékben idegenkedem attól az embertípustól, akiről fél perc beszélgetés után kiderül, mivel foglalkozik, hiszen önmagán kívül alig érdekli valami. Ilyenek a paragrafuslelkű jogászok, a parlamenti stílusú politikusok, az építész, aki csak saját életmódjára képes tereket tervezni, az injekcióstű-szemű orvos és a papos pap. Ez a legutóbbi igazán nem őróla jut eszembe.

Nem találkozunk eleget, de nagyon közel áll a szívemhez. Azt sugározza: közétek tartozom, küldetésem van, s az egyenlők között szeretnék első lenni. Jézus Krisztusban.

Találkozásunkkor megállapodtunk, hogy kérdéseim két fő témára koncentrálódnak: a lelkészképzésre és a zene szerepére az egyházban, a papi hivatás gyakorlására. Az önéletrajzi elemeket magam mondom el, otthon lévén a dologban, hogy ne kelljen alakoskodnom.

Negyven éve született Kisvárdán, majd Tornyospálca és Kaba után Debrecenbe került a Református Kollégium Gimnáziumába. Utána Miskolcon végezte orogonatanulmányait Virágh Endrénél. Végzései után kántorképző tanfolyamokon tanított és egyházzenei kutatásokba kezdett. Nemzetközi orgonakurzuson vett részt Assisiban az Ottorino Respighi Zeneakadémia meghívására. Majd a Debreceni Református Teológiai Akadémiára került, és kitűnő minősítéssel tette le lelkészképesítő vizsgáját. A Debreceni Nagytemplom Egyházközségében szolgált segédlelkészként, innen kapott meghívást főállású teológiai munkára. A teológiai tanulmányokhoz édesapjától és vallástanárától, dr. Rózsai Tivadartól kapott indíttatást. Elsősorban gyakorlati teológiával foglalkozott, később érdeklődése az újszövetségi és a rendszeres teológiára is kiterjedt. Nem véletlen tehát, hogy éppen Makkai Sándor erdélyi püspök munkássága lett doktori disszertációjának tárgya, aki ezen a területen is maradandót alkotott. Szigorlatát Kolozsváron tette le. Amikor édesapja nyugdíjba vonul – milyen felemelő stafétaváltás –, tőle veszi át a Debreceni Hittudományi Egyetem Gyakorlati Teológiai Tanszékének vezetését. Az intézménynek azóta másodszor választott rektora. Szerkeszti a „Nagytemplomi Gyülekezeti Élet" és a „Református Tiszántúl" című lapokat. Tagja a Doktorok Kollégiumának. Első házasságából két fiúgyermeke született, második felesége lelkipásztor, és e sorok írásakor párás szemmel várja kicsinyét…

Károly mögött mindössze négy évtized van. A magyar történelemnek, egyháza történetének súlyos terhekkel és nagy elszánásokkal teli évei is ezek, sikerekkel, jó szándékokkal és tévedésektől terhesen. Elég, ha arra gondolok, hogy a politika elmaradt bűnbevallását az egyházak el nem végzett számvetése is súlyosbítja. Közöttünk pedig itt él a hívek és elöljárók új nemzedéke,

amelynek majd mindent másképpen kell csinálnia, mint az elődöknek, hogy a „történet" még egyszer meg ne ismétlődhessen.

Miközben beszélgetésünk vázlata – korrektúrára – megjárta a Budapest–Debrecen utat és ugyanezt visszafelé, az Isten kegyelméből felsírt a parányi Hanna. Kavisánszki Görgyike tiszteletes asszony ezért még inkább átérzi, mit is jelent „az ige testté lőn" könyörületes csodája. A két nagymama és a két nagyapa egyetlen pillanat alatt ballagott át egy másik generációba, mosolyogva és elégedetten. És ki tudja – a holnap kifürkészhetetlen –, hogy nem áll-e már valahol egy szószék, ahol negyedszázad múlva a három gyermek közül az egyik első prédikációjának szentelt izgalmával kezdi el mondani az imádságot: „Mi Atyánk, ki vagy a mennyekben, szenteltessék meg a Te neved!"

Az idézett előszó megjelenése óta éppen húsz esztendő telt el. Újraolvasva érzem, hogy Karcsi nem csak nyomdokába lépett a lelkipásztor ősök sorának, hanem generációk terveit, álmait, fogadalmát teljesíti be erős akarattal, hittel, isteni megbízatása teljesítésével. Teszi ezt abban a történelmi időben, amikor a világ óriási népességének szövete szakadozni látszik, s ha valaki missziós tevékenységre született, annak ünnepi, mindennapi tennivalója templomon belül és a tágabb világban megtöbbszöröződött.

Őt sorsa a bibliai kinyilatkozások forráshelyére, a templomok épített csodavilágának tereibe jelölte ki választott házigazdának a templomba, ami kunyhó is, ház is, palota is, tornya felkiáltójel a tájban, grádics a felhők fölé, de csendje maga a békesség, vagyis az örökélet előszobája.

Hogy mit gondoltam ugyancsak húsz évvel ezelőtt erről, azt egy rövidke írásom köszöntő szándékával küldöm drága keresztfiamnak, illő szeretettel és nem szűnő bizalommal.

Az Isten háza

A ház és az ember feltételezik egymást.

Az Isten háza és az Isten kapcsolata ennél sokkal
kézenfekvőbb, ám jóval titokzatosabb.

A templomépítők a templomépítésben magasan
meghaladják eredendő képességeiket.

A templom falaiba a történelem véglegesen beírja nemcsak
folyamatos önmagát, hanem minden ember mikrotörténelmét is.

A templomok csendjében képes elcsitulni mindaz a gyarlóság,
amelyet nap nap után saját házainkban megélünk.

A templom tornyait a táj régen elfogadta Jó Pásztornak
a falvak és városok összebújó nyájai között.

A templomba nem mi zárjuk be a Teremtőt, hanem benne
Ő ül közénk szelíd vigasztalásra és megbocsátásra.

A templom olyan építészeti alapforma, mint
az isteni hasonlatosságra teremtett emberi test.

A templom, ha pusztul is, tovább él, mert
a keresztség szertartásakor belénk költözött.

Az új templom viszont az emberi bizakodás
legreménykeltőbb, épített csodája.

Prof. emeritus Fekete György
keresztapa

Gaál Botond:

Egymás közeli sors

Úgy terveztem, hogy ifjabb Fekete Károlyt egy olyan tanulmánnyal köszöntöm, amely az egyházunkat körülvevő igen bonyolult szellemi világot mutatja be, s amelyben az egyháznak ma szolgálnia kell. Ennek vannak hazai és nemzetközi vonatkozásai egyaránt. Mivel ő püspökként végez egyházi szolgálatot, számára és a vele együtt szolgáló lelkészeknek egy képet szerettem volna felrajzolni arról a szellemi környezetről, amely egyetemesen és hazai viszonylatban is meghatározza a lelkipásztori munkát. Ezért ezt a címet adtam neki: *Digitális világunk és a lelkipásztori hivatás.* El is készültem vele, de nagyon hosszúnak találtam. Nem tartottam illőnek ilyen részletes tanulmány felkínálását egy köszöntőkötetbe. Gondolkodtam rajta, mitévő legyek. Mivel Fekete Károly püspök urat régóta ismerem, talán az őt köszöntők között majdnem a legrégebben, ezért úgy döntöttem, hogy leírom röviden, mikor találkoztam vele először és miként alakult az egymás közeli sorsunk mindmáig. E gondolatsor végén aztán mégis csak megemlítem majd röviden, miről szól az én eredeti tanulmányom, amelyet természetesen teljes terjedelmében később át fogok neki nyújtani valamilyen publikált formában.

Biztosan meg fog lepődni a 60. születésnapját ünneplő Fekete Károly püspök úr, amikor azzal kezdem, hogy őt 56 éve ismerem. A Kántus basszus szólamában énekeltem, amikor maturandus gimnazistaként 1963 őszén Nyíregyházán adtunk egy kisebb koncertet a Kálvin téri templomban Szigethy Gyula karnagy vezetésével. A karzaton énekeltünk az orgona közelében. Hogy miként és miért adódott úgy, nem tudom, de az orgonánál idősb Fekete Károly ült, aki azokban az években Tornyospálcán szolgált. Mint régi, hűséges kántustag valószínűleg a koncertre jöhetett be Nyíregyházára, de az is elgondolható, hogy a kántori szolgálat ellátására őt kérték fel a nyíregyháziak. Mi élveztük orgonajátékát. A gyülekezeti éneklést kísérte. Még nagyon fiatal volt, mindössze 33 éves, és természetesen már felszentelt lelkész. Én akkor láttam őt először. Rokonszenves, vékony, szőke férfira emlékszem. Egyszer csak ott termett a közelében egy kis szőke fiúcska, majdnem négyéves volt, figyelte az apukájának szép orgonamuzsikáját.

Nagyon érdekelte a dolog, majd rácsodálkozott. Aztán járkálgatott és mindig visszatalált a közelben ülő édesanyja ölébe. Ezt követően nem láttam őt bő tíz évig, amikor aztán 1974-ben a szülei beíratták a Debreceni Református Gimnáziumba, ahol tanár voltam. Számomra ekkor már ismert volt a Fekete Károly név.

Történt ugyanis az 1960-as évek második felében, amikor matematika-fizika szakos egyetemista voltam, hogy a Kollégiumunk dísztermében idősb Fekete Károly, az édesapa egy előadást tartott Albert Schweitzerről, amit én magam is örömmel hallgattam. Nagyon tetszett az előadás, annál is inkább, mert éppen abban az időben én is Albert Schweitzer életművével foglalkoztam. Inkább életrajzával. Ez úgy történt, hogy bármit olvastam vagy hallottam róla, azt magamnak kézírással leírtam egy külön füzetbe, és többször is elolvastam. Írógéppel még nem tudtam írni. Aztán írtam egy levelet idősb Fekete Károlynak, amelyben kértem a segítségét a gyűjtött anyagom bővítéséhez. Ő kedvesen válaszolt, és azt is megírta, hogy mit írt már addig a neves gaboni Lambarénében dolgozó orvos-teológusról. Emlékszem világosan, hogy az orgonaművészi pályafutásáról addig senkitől nem hallottam olyan megragadó előadást, mint tőle. Ettől kezdve tartottuk a kapcsolatot és személyesen is megismerkedtünk fia gimnáziumi beiratkozásakor. Azt hiszem, ekkor váltunk örökre barátokká. Nem mondtuk ezt egymásnak, csupán érezni lehetett valamennyi egymásra következő találkozásunkból. Fiát a gimnáziumban nem tanítottam, de valamiképpen mindig külön figyeltem rá. Zenei tehetsége már a gimnáziumi évek alatt megmutatkozott. Miután 1978-ban érettségi vizsgát tett, a Miskolci Zenei Konzervatóriumban folytatta tanulmányait Virágh Endre orgonaművész irányításával. Ez idő tájt egyik nyáron a Fekete család és a Gaál család egy turnusban üdült Mátraházán, s ekkor mindkét Károllyal vérre menő pingpongcsatákat vívtunk. Kijárva a konzervatóriumot, az ifjabb Károly ismét visszajött Debrecenbe és készült a lelkipásztori hivatására. Az egy év katonai szolgálat után elkezdte teológiai tanulmányait a Debreceni Református Teológiai Akadémián. Ekkor újból egymás közelébe kerültünk, mert a Kollégiumban gyakran találkoztunk és közeli ismerősként üdvözöltük egymást, majd pedig 1987-ben még közelebbi kapcsolatba kerültünk, ugyanis engem megválasztottak a Rendszeres Teológiai Tanszékre rendes tanárnak. Ő ekkor még csak negyedéves volt, így kénytelen volt diáktársaival együtt az én kezdeti professzori „útkeresésemet" végigkísérni. Engem valóban váratlanul ért a teológiára való megválasztásom, amely azzal járt, hogy a korábbi természettudományi tantárgyak helyett egy teljesen új területet kellett a felsőfokú tanítás szintjén áttekintenem és tanári szinten előadnom. Ifjabb Fekete Károly ezt az időszakot „fogta ki" nálam. Remekül vizsgázott. Végzés után a Debrecen Nagytemplomi

Egyházközségbe került segédlelkésznek. Ez viszont egy újabb találkozási lehetőség volt számunkra, mert én magam ennek a gyülekezetnek voltam a presbitere, így a volt tanítványom lelkipásztorommá lett. Legalábbis én így tekintettem rá. Annál is inkább ez volt az érzésem, mert ha visszagondoltam az addigi találkozásainkra, kapcsolatunkra, sorsunk egyre közelebbi összekapcsolódását tapasztalhattuk meg.

Még visszakanyarodok idősb Fekete Károlyhoz. Őt a 70-es évek közepe táján az egyházi főhatóság kinevezte a teológiai hallgatók lelkigondozójává. Ekkor már Kabán volt lelkész, vonattal könnyen be tudott járni. Elvileg ő nekem „lelki atyám" is volt, de mi valamiképpen más viszonyban voltunk, én ugyanis már tanár voltam a gimnáziumban, ő pedig szeretett olykor betérni hozzám egy kis baráti beszélgetésre a tanári szobámba. Egyszer aztán eljött a doktorálásának ideje is. Mondanom sem kell, nagyon izgult a vizsga előtt. Ekkor is bejött hozzám elcsendesedni, megpihenni, és onnan indult a szigorlatra. Elkísértem az ajtóig. Az volt az eszemben, bárcsak már én is itt járhatnék! Aztán vége lett ennek a vizsgának is, és persze ismét feljött hozzám. A dolog természetéből következett, hogy amilyen szótlan volt a vizsga előtt, most kétszer annyira bőbeszédűvé vált, minden részlete a vizsgának elevenen élt benne, és elbeszélte. Ültünk a nagy barokkos foteljeimben, együtt örvendeztünk! Hogy miért éppen nálam? Nem tudom, így volt rendjén. Valahogyan ezt éreztük. Az igazi barátság nem tesz föl ilyen kérdéseket. Semmilyen fáradtság nem látszott rajta. Úgy emlékszem, *summa cum laude minősítést kapott* gyakorlati teológiából. Czeglédy Sándor professzor volt a témavezetője, akit nagyon tisztelt. Károly barátom lett később a tanszéki utóda, nekem pedig az apósom. – Még annyit szeretnék ehhez a korhoz kapcsolódóan elmondani, hogy idősb Fekete Károly remek prédikátor volt, a református templomi szószéket neki találták ki. Prédikációi mindenkit megérintettek. Aki hallgatta őt, lelkiekben mindig gazdagodva ment haza a templomból. Nekem nem hitben élő tudósok mondták el Debrecenben, hogy Fekete Károly temetési igehirdetései mennyire megérintették őket, sőt elgondolkozásra késztették az élet számos kérdésében. Némelyek pedig kifejezetten másképp gondolkodóvá váltak. – Amikor a Debreceni Református Gimnáziumban engem igazgatóvá választottak, többször meghívtam őt evangelizálni. A diákkorban lévő fiatalokat is megfogta az igehirdetésével. Egyik alkalommal az Oratóriumban evangelizált a diákok és tanárok gyülekezete előtt a 139. zsoltár alapján. Önmagában is szép ez a zsoltár, még olvasva is, de ahogy ő elmagyarázta, mindenkit megragadott: „Uram! … Elöl és hátul körülzártál engem, és fölöttem tartod kezedet!" Erre később is emlékeztek a fiatalok, még az érettségi találkozójukon is, amikor a Kollégium körülölelő szeretetéről emlékeztek.

Még maradok egy kicsit az öregebb Károlynál. 1987-ben egyszerre üresedett meg három tanszék a Teológiai Akadémián. Ekkor már javában a Református Gimnázium igazgatója voltam, és már én is túl voltam a rendszeres teológiai doktori fokozat megszerzésén. Idősb Fekete Károlyt megválasztották a gyakorlati teológiai tanszék professzorává, engem pedig ugyanígy a rendszeres teológiai tanszékre rendes tanárnak. Mi tehát Fekete Károllyal együtt cseppentünk bele a professzorságba, azaz egyformán küzdöttünk a kezdés nehézségeivel. Pár év alatt belejöttünk. A dékáni tisztet abban az időben évenként vagy kétévenként más-más professzor töltötte be. Ez volt a szokás azzal a gyakorlattal, miszerint a helyettest mindig maga a dékán választotta meg. 1992-ben idősb Fekete Károlyra került a sor, ő azonban azzal a feltétellel vállalta a dékánságot, ha én leszek mellette a prodékán. Örömmel vállaltam, remekül tudtunk együtt dolgozni. Egy tanintézet vezetése nem könnyű, az intézendő ügyek sokfélesége és a tanárok, diákok nyüzsgő serege sok-sok figyelmet kíván. A fárasztó munka ellenére a munkatársakat is gyakran fakasztottuk derűre. Amikor mindketten bent dolgoztunk, a dékáni hivatalban mindig jó hangulat volt, értettük egymás nyelvét, gondolkodását, és ilyenkor a jobbnál jobb történetek, példák, anekdoták csak úgy záporoztak. Egymást igyekeztünk felülmúlni. Vele nagyon könnyű volt megoldani a legnehezebb problémákat is, mert ő is mindig a pozitív kiutat kereste. Így könnyebb volt az egész hivatal munkája. Most is előttem van az a katonásan elegáns viselkedése, ahogyan a vendégeit fogadta. Ezt még a nagybányai kadétiskolában tanulta.

Visszatérve ifjabb Fekete Károly hallgatói éveihez, őt kértem meg Kéki Márta (később Kustár Zoltánné) és Horsai Ede évfolyamtársaival együtt a tanszéki könyvtáram rendbetételére. 1987-ben úgy vettem át a rendszeres teológiai szemináriumi könyvtárat, hogy az – enyhe kifejezéssel élve – nagymértékű rendbehozatalra szorult. A katalógus is rendezetlen állapotban volt. A közel tízezer kötetes állományával ez volt a második legnagyobb tanszéki könyvtár. Nekem pedig mindig megvolt az a „kellemetlen" tulajdonságom, miszerint csak úgy tudtam dolgozni, s ez vonatkozott a szellemi munkára is, ha a környezetemben is rend volt és tisztaság. Ebben kértem hármójuk segítségét, akik bő két év alatt rendbe tették a szemináriumi könyvtáramat. Koreai barátaimtól kértem és kaptam erre egy kis pénzt, ezt mind nekik adtam. Nem emlékszem, milyen összegről volt szó, de örültem, hogy ezt a nagy munkát valamivel viszonozhattam, illetve szerényen jutalmazhattam. A teológiai szemináriumok között éveken át az enyém volt kutatható állapotban, a kutatásra vágyók legtöbben ide jöttek könyveket keresni, mert a katalógus egyezett az állománnyal. A könyvárunk jó hírét ennek a három fiatalnak köszönhettük. Mindezt azért említettem meg, mert 1989-ben ifjabb Fekete Ká-

roly nagytemplomi segédlelkészt meghívtam tanársegédnek a tanszékemre. Ő szívesen jött. Az immár rendbe tett szemináriumban rendeztünk be neki kutatási lehetőséget íróasztallal és írógéppel együtt. Korábbi kapcsolatunk így még szorosabbra fonódott. Immár munkatársi közösségben dolgozhattunk egymás melletti szobában. Kapcsolatunkat mindig az egyetértés, a józanság és a békesség jellemezte. Nagyon szép időszak volt ez és termékeny. Ötleteink és terveink is voltak garmadával.

Külön szakaszban említem meg, hogy az 1990-es évek eleje valamennyi felsőoktatási intézményben az önmaguk újradefiniálásával telt el. Nekünk sem volt komoly intézményi tantervünk a teológiai oktatásról. Mivel korábban az oktatási intézményi igazgatásban komoly jártasságra tettem szert, tapasztalataim és pedagógiai ismereteim alapján hozzáfogtam a lelkészképzés reformtervezetének megírásához. Ebben aztán a teljes teológiai képzés spektruma benne volt az alapképzéstől a doktori munkákig, az intézményi önmeghatározástól el egészen a kreditrendszer lehetséges bevezetéséig. Az 1993. évi állami felsőoktatási törvény szerint 1995–96-ban sorra kerülő egyetemi akkreditációs eljárásnak nálunk ez képezte az alapját. Az állami szakértők is elismeréssel forgatták. Ma már, egy negyedszázaddal később természetesen sok minden megváltozott, fejlődött, a modern korhoz igazodott. Az én eredeti reformtervezetemnek csak bizonyos foszlányai ismerhetők fel, de akkor ez körülbelül másfél évtizedig nagyon jól jött az újraéledő nagy kollégiumaink lelkészképzésének kezdeti időszakában. Még a Baptista Teológiai Akadémia is kérte, hogy ezt használhassa forrásul. Ez viszont azért volt lehetséges, mert az általam részletekben megírt mintegy kétszáz oldalnyi A/4-es méretben elkészült anyagot maga ifjabb Fekete Károly gépelte le, illetve rendezte el megfelelő formában. Ez nagyon nagy munka volt, neki köszönhetjük a nyomtatásra előkészített példányt. A mi saját kollégiumi sokszorosító irodánk nyomtatta ki, és hát éppen zöld fedélanyaguk volt a bekötéshez, így mindenhol és mindenki „zöld könyvnek" hívta. Levéltárakban és egyházi könyvtárakban még fellelhető. Komoly történeti értéke van! Ezúton is csodálkozással és hálás köszönettel gondolok ifjabb Fekete Károly tanársegéd áldozatos munkájára, mert én magam ezt a táblázatokkal teletűzdelt anyagot képtelen lettem volna újból leírni.

Az 1990-es évek közepe táján járhattunk, amikor ifjabb Fekete Károly már javában adjunktusként dolgozott mellettem, tervezgettük is a doktori fokozatának megszerzését, még témát is választottunk. Éppen azért, mert mindkét Károllyal jó barátságban voltam, nekik nagyon nehezükre esett, amikor együtt hármasban leültünk beszélgetni és elmondták azt az elképzelésüket, miszerint a fiatalabb Károly inkább szeretne átmenni a gyakorlati teológiai tanszékre, édesapja későbbi helyére. Ezért Kolozsvárott szeretne

doktorálni Kozma Zsolt professzornál gyakorlati teológiából, mert az édesapjánál ezt nem tehetné meg összeférhetetlenség miatt. Nagyon kínosan érezték magukat, csak eggyel nem számoltak. Azzal, hogy én ezt miként fogadom. Esetleg megsértődöm. Ők teljesen mást gondoltak, mint ami az én fejemben lejátszódott. Egy igazi tanár, ráadásul még lelkész is, sőt jó barát, sohasem a saját hiúságát vagy népszerűségét teszi első helyre, hanem sokkal fontosabb számára a tanítványa vagy munkatársa jövője. Átvéve a szót kértem őket, hogy elmondhassam, miként látom én magam az ifjabb Károly jövőjét. Nem estem kétségbe, nem haragudtam meg, nem is sértődtem meg, hanem pontosan ellenkezőleg éreztem a lelkemben. Amíg ők beszéltek hozzám, én pedig hallgattam őket, addig már meg is fogalmazódott bennem, hogyan fogjuk ezt megoldani, miként tudok ebben segítségükre lenni. Sajnáltam ugyan az elmenetelét, mert hát ez a természetes, de boldog voltam, hogy segíthetem őt további pályáján. Szépen megoldottuk! A doktori fokozat megszerzéséig mellettem maradt, majd pedig amikor eljött az ideje, az idősb Fekete Károly helyébe az ifjabb került pár esztendő elteltével. Így lettünk mi kollégák a tanszékvezetői karban.

Ifjabb Fekete Károlyt 1996-tól megválasztottuk docensnek, majd egy év múlva rektornak, mivel ekkor kaptuk a Magyar Országgyűléstől az értesítést, hogy engedélyezték a Debreceni Református Teológiai Akadémia elnevezés megváltoztatását Debreceni Református Hittudományi Egyetemre (DRHE). Ezt még 1994-ben vagy 1995-ben mint akkori dékán én kértem a tanári karunk felhatalmazása alapján, ugyanis egyre erősödött a Debreceni Universitas, amely tervezte az eredeti egyetemi karokból álló, de bővítetten egységes Debreceni Egyetem újbóli visszaállítását. Ehhez kellett a nevünk megváltoztatása. Az Universitas nagyon készült arra, hogy az eredetileg alapító Református Hittudományi Kart újból integrálhassa a Debreceni Egyetembe. 1997-től tehát már a DRHE vezetője a rektor nevet viselte, aki éppen ifjabb Fekete Károly volt.

Bő egy évvel később, 1998 őszén Czeglédy Sándor professzorunk, az én kedves apósom meghalt. Már túl volt a 89. életévén. Családunk úgy döntött, hogy egyik legkedvesebb tanítványát, idősb Fekete Károlyt kéri fel a temetési igehirdetés szolgálatára. Egy olyan érdekes helyzet alakult ki, hogy a DRHE nevében pedig ifjabb Fekete Károly rektor mondott beszédet, így a ravatalozóban a két Fekete Károly végezte a temetési szolgálatot, illetve a méltatást. Azóta is bármikor adódott alkalom vagy kínálkozott lehetőség, ők mindig nagy tisztelettel és szeretettel emlékeztek rá és méltatták munkásságát. Több ilyen írásuk jelent meg. Mindketten Czeglédy Sándor tanítványai és tanszéki utódai voltak. 2008-ban aztán idősb Fekete Károly is elment a minden élők útján. Fiát pedig 2015-ben a Tiszántúli Református Egyházkerület püs-

pökké választotta. Ezzel természetesen nem zárult le minden. Még arról is érdemes megemlékeznünk, hogy nekem ugyan az idősb Fekete Károly igen jó barátom volt, de valamiképpen az ifjabb Károllyal pedig egyre közelebbi kapcsolatba kerültünk családilag is. Ugyanis apósom halála után ők költöztek abba a Péterfia utca 33. szám alatti szolgálati lakásba, amely apósomra tekintettel eredetileg össze volt kötve velünk, így közvetlen szomszédok lettünk. Közös volt az udvarunk, a kapunk és a kertünk. Ennyire fizikai közelségbe kerültünk egymással. A szomszédság azt is jelentette, hogy nap mint nap hallgattuk Károlynak a szép orgonajátékát, amint gyakorolt a házilag beépített hangszerén. Ő ugyanis művészi szinten szólaltatta meg ezt a hangszert, de egyben szakembere is volt az organológia szakterületnek is. Értékes orgonaleírásokból valóságos gyűjteményt hozott létre. A himnológia művelése területén pedig folytatta Czeglédy Sándor örökségét.

Ifjabb Fekete Károly elvállalta a püspöki tisztet, amely sok törődéssel és nagy felelősséggel jár. Inkább úgy fogalmaznék, hogy a professzori létformához képest más. A mindennapi hivatali gondok nem engedik annyira a tudományművelés közelébe a vezetőt, mint az korábban volt. Ezért én úgy fogom fel, hogy egy püspöknek sohasem szép szavakra van szüksége, hanem segítő szolgatársakra. Másképpen szólva, amire neki nem jut ideje, azt kipótolják a megértő tudóstársai. A professzoroknak egyébként felelőssége is, hogy az egyházi vezetőiknek kellően bölcs tanácsokat és tudományosan is helytálló tájékoztatást nyújtsanak. Természetesen, ha kéri vagy igényli. Én magam születésnapi köszöntő gyanánt azzal szerettem volna segítségére lenni Fekete Károly püspök úrnak, hogy föltárom annak a digitális világnak a természetét, amelyben élünk és szolgálunk mindnyájan. Azt fogalmaztam meg, mi az egyház szerepe egy nép, nemzet, társadalom körében. Ha ezt biblikusan nézzük, akkor a népnek mint teremtési rendnek az életét, jövőjét éppen a Krisztus testeként szerveződött egyház biztosította mindeddig, és fogja biztosítani az idők végezetéig. Eleink ezt úgy fogalmazták, hogy Isten a mindenségbe beleépítette a váltság rendjét is, mégpedig az Úr Krisztus által. Ezért a mai globális világunkban, amikor a közösségek összetartó erejének gyengítése folyik, sőt a keresztyénség erejének a megtörése és a gyülekezeti közösségek föllazítása, olykor még fölbontása is, sőt a család, a nemiség, a természeti integritás és általában a teremtési rendek szétzilálása, átértelmezése történik, akkor ebben a megváltozott és digitálisan felgyorsult világunkban nekünk kétszer akkora erővel szükséges fáradoznunk azon, miként tudjuk bizonyságtétellel visszavezetni a mindenséget az eredeti céljához. Ez lenne ugyanis az egyháznak mint „lelki Izraelnek" az értelmes funkciója itt a Nap alatt. Az Ige ugyanis megáll, és Jézus Krisztusban oldódik meg e mindenség sorsa: „Mert minden ő benne áll fenn!" (Kol 1,17)

Reformáció – Luther, 2017, színes linómetszet, 30 × 30 cm

KÖSZÖNTJÜK
A TUDOMÁNYOS PÁLYATÁRSAT!

Kozma Zsolt:

Megbocsátás

„Ézsau eléje futott, megölelte, nyakába borult, megcsókolta, és sírtak." 1Móz 33,4.
József „megcsókolta mindegyik testvérét, és sírva megölelte őket." 1Móz 45,15.
Dávid „megcsókolta Absolont." 2Sám 14, 33.
„az apja elébe futott, nyakába borult, és megcsókolta őt." Lk 15,20.

A politikai változások utáni években, az egyházban az eltemetett kérdések között talán a legsúlyosabb a megbocsátás volt. Nem illett vagy nem mertünk erről beszélni. A tudomány pedig meg sem próbálta irányítani, tisztává tenni gondolkozásunkat, talán azért, mert úgy gondolta, hogy ez nem a dogmatika vagy a pojmenika, hanem az egyházközélet területére tartozik. Amikor pedig a közbeszédben felszínre került, erről nemegyszer indulatosan, a bosszútól fűtve nyilatkoztak és számonkérést követeltek. Mintegy negyedszázadnak kellett eltelnie, hogy felszínre kerüljön a tudatosan (?) elhallgatott kérdés. Az utóbbi két-három évben a megbocsátás mint lélektani jelenség és mint társadalmi követelmény felszínre került: doktori dolgozat, több tanulmány és könyvismertetés jelent meg.

Gondolkozásunk megalapozását négy szövegtöredék biblikateológiai értelmezésével szeretném adni. Három történetből és egy példázatból metszem ki ezeket, mint amelyek külső történésekként párhuzamai lehetnek annak, ami eddig nálunk is előfordult és előfordul, egyben mint belső lélektani motivációk, lelki tükröt állítanak elénk. Ezek a megbocsátó Istenről, a bocsánatra szoruló és a megbocsátó emberről szólnak.

Az Ószövetség bizonyságtevői végigvezetik olvasóikat Izráel történelmén. Írásaikban Isten gondviselő, szabadító tettei és a nép hűtlensége váltják egymást, ahogyan ez izzik át és lüktet a történeti zsoltárok soraiban. Megörökíteni az Ábrahámmal kezdődő és a száműzetésből való hazatérésig tartó eseményeket, ez a legtöbb könyvnek a tartalma, ez volt minden ókori izráeli tudós célja.[1] Ennek a szem előtt tartásával a könyv eseményeit más szempontok szerint is nézhetjük. Például életrajzot lehetne (és lehetett is) írni Ábrahámról, Jákóbról, Józsefről. Fel lehetne mutatni (és fel is kell mutatni) Isten csodálatos gondoskodását, ahogy választottait honosította a szá-

1 *Ma* bizonyára helyesen állapítjuk meg, hogy csupán a törvényadás, illetve a honfoglalás utáni kor eseményeit nevezhetjük történelemnek, s mindaz, ami a Genezisben az atyákról olvasható, nem az. De akik azt *egykor* megfogalmazták, bizonyosak voltak abban, hogy történelmet írnak.

mukra ismeretlen Kánaán földjén. Most négy szövegegység alapján egy másik vezérgondolatot választottam, a *megbocsátását,* amely jól végigkísérhető az 1Móz 12-50 történeteiben, s máshol is. Ez mint lelki jelenség lehet tudományos kérdés, de úgy gondoltam, minket az érdekel, hogyan jelenik meg a gyakorlatban: személyes életünkben, az egyházban és a társadalomban.

Izráelnek élet-halál küzdelmet kellett vívnia a fennmaradásért. A honfoglalástól kezdve az ellenség *külső* volt, idegen népekkel kellett harcolnia, Mózes első könyvében pedig *belső,* testvéri viszályok bomlasztják a törzsi egységet. Isten az idegen népek elleni harcokban győzelemre juttatta övéit, a testvérharcokban pedig lelki erőt adott a megbocsátásra.

Az ősatyák történetét (1Móz 12-50) a testvérkapcsolatok leírásaként is értelmezhetjük. Kain és Ábel, Izsák és Izmael, Ézsau és Jákób, József és testvérei viszonytörténeteiben a haladvány jól kivehető: haraggal és gyilkos gondolattal vagy éppen elkövetett tettel indul. Az ellentétek abból adódnak, hogy egyikük (illetve Józsefék esetében mindegyikük) valamit nem kapott meg, ami őt illette. Ez vezetett a haraggal, gyűlölettel induló gyilkos tervhez, illetve tetthez: Kain esetében az, hogy Isten nem tekintett ajándékára (4,5-8), az elsőszülöttségi áldástól megfosztott Ézsau gyűlöli, és készül megölni Jákóbot (27,41), Jákób fiaiban gyűlölet forr, gyilkosságra esküsznek össze, mert apjuk jobban szereti Józsefet, mint őket (37,4.8.11.18). A bűn kiteljesedése halált nemz (Jak 1,15). Az így induló testvértörténeteknek lehet-e megbocsátás, kibékülés a vége? Az Ézsau és Jákób, József és testvérek történetében a felelet: igen. Mindez áttételesen vonatkozik a Dávid és Absolon (2Sám 13-19) és az apa és tékozló fia (Lk 15,11-32) viszonyára.

Először Mózes első könyvéből két megbocsátáseseményt emelek ki, az Ézsau és Jákób, valamint a József és testvérei történetét.

Ézsau és Jákób (1Móz 33,4)

Ézsau és Jákób kibékülésének a története az 1Móz 33,1-11-ben olvasható. A nagyobb szövegösszefüggés eseményeit három történeti lépésben tárgyalom.

1. Előzmények (32,4-33)

Húszévi szolgálat után Jákób elhagyja Lábánt és készül hazatérni Isten ígéretének megfelelően, hogy ti. visszahozza őt Bételbe, és neki adja az egész földet (28,13b-15). Megszűnik a több száz kilométernyi távolság, de véget

kell vetnie a testvérviszály okozta távolságnak is. Mielőtt Ézsau színe elé kerülne, találkoznia és birkóznia kell egy titokzatos, az Isten ábrázatját (színről színre, Peniel) hordozó Valakivel (32,23-33). Ez a két találkozás a feltétele annak, hogy letelepedjék a megígért vidéken.

Az író feltűnő részletességgel írja le, miképpen készül Jákób a találkozásra. Követeket küld bátyjához, s a 400 férfi közeledésének hírétől félelem és szorongás fogja el, mert bizonyára emlékszik arra, hogy testvére bosszút fogadott ellene és meg akarta ölni (27,41). Tudja, hogy élete testvérének a „kezében van", s Istentől azt kéri, hogy mentse ki onnan (32,12). A megbocsátást, amire most Jákóbnak szüksége van, a *bocsánatkérésnek* kellene megelőznie, de nem ez történik. Szorult helyzetében a megspórolt bocsánatkérő szavak helyett két óvintézkedést tesz. *a)* Rendelkezik seregének kettéosztásáról, hogy biztosítsa vagyonának legalább egy részét (32,8-9). Háznépéből előreküldi a kevésbé féltett hozzátartozóit, a szolgálóleányokat, majd Leát, Ráhelt és Benjámint. (33,1–2). *b)* A személyes találkozást megelőzi jószágai egy részének a felajánlása. Ez ajándék (מִנְחָה, 32,14.19.21.22; 33,10), vagyon, de ennél is értékesebb, mert maga az áldás (בְּרָכָה, 33,11).[2] A húsz évvel azelőtt testvérétől elorzott áldás most megvalósult, Jákób meggazdagodott, s ezt is érzékelteti a bőkezűen felkínált ajándékáldás. Jákób az ajándékkal meg akarja engesztelni bátyját, s különös, hogy a szerző ezt a כפר igével fejezi ki (32,21), mert az ige máshol főleg az áldozatokkal kapcsolatos (a 3Móz-ben 48-szor). Itt erről nem lehet szó, mert a מִנְחָה-nak az áldozati tórában sehol sincs engesztelő ereje. Itt a célja inkább a kibékítés.[3]

2. Találkozás (33,1-11)

Ez tulajdonképpen másodszor történik meg: Jákób előbb a titokzatos idegennel találkozott, most pedig testvérével. Mindkét esetben, illetve szövegben előfordul a פָּנֶה szó (valaminek a színe, eleje) valamelyik alakja (פְּנוּאֵל, 32,32 és פָּנֶה, 32,21), s e kettőt mintegy összeköti merész kijelentése: „mintha Isten arcát láttam volna" (33,10), amivel a megbocsátó Isten mellé helyezi azt, akivel szemben halálfélelmet érez. Feltételezi, hogy most egy újabb erőpróba előtt áll, amely élet/halál tusa. Merész, mert nem sokkal az előtt, Pénuelnél, valóban színről színre látta Istent. Mindenképpen a szerző finoman

2 A magyar protestáns fordítások általában ajándékot írnak, a legutolsó (RÚF 2014) bővítve: „ajándékom áldásommal". A neovulgatában, a LXX-át követve (εὐλογία) szó szerint *áldás* fordul elő. Luthernél: Segenabgabe.

3 Bizonyára erre tapintottak rá a Hetvenek, amikor ἐξιλάσκομαι-t fordítottak.

érzékelteti, hogy a két drámai találkozó jelentésében összetartozik és kihat a választott nép jövendő történetére, sorsalakulására.[4]

Az, hogy mit jelent Jákób és mit jelent Ézsau számára a találkozás, egy viselkedéstani tanulmányt igényelne. *Jákób* mindent előre eltervez, átgondol, mint ahogyan így fontolja meg édesanyja, Rebeka is, hogy fia miképpen szerezheti meg az elsőszülöttnek járó áldást (1Móz 27,5-13). Most Jákóbot életének féltése indítja arra, hogy stratégiai tervet készítsen, s ezt meg is valósítja. Egészen sajátos az, ahogyan Ézsau előtt megjelennek. Először maga Jákób közeledik testvéréhez, és mielőtt odaérne, a hódolat, az önajánlkozás és az alázat mozdulataként hétszer borul a földre. Az ókori Keleten a tiszteletadásnak egyik gyakori formája a nagyobb méltóságú előtti meghajlás. Így tesz Ábrahám, amikor megjelenik előtte a három férfi (1Móz 18,2) és Lót, amikor vendégül látja a két angyalt (1Móz 19,1). Ezzel a teljességet (hétszer) jelölő mozdulattal el akarja nyerni Ézsau jóindulatát. Ezt is eltervezte (32,6), s most ki is mondja (33,8). Testvérét úrnak, az én uramnak, magát pedig az ő szolgájának nevezi (33,5.8.13.14.15), s ezek is előkészített szavak (32,5.6.19.21). A kibékülés megtörténik, s csak azután járulnak oda a többiek: a két szolgáló (Bilha és Zilpa) gyermekeikkel, majd Lea gyermekeivel, végül Ráhel gyermekével, s mindhárom csapat tagjai földre borulnak. Ezzel szemben *Ézsau* szavait és tetteit a testvérség belső ereje indítja, amelyek ösztönösen nyilvánulnak meg: a megelőző (eléje futott[5]), a fenntartás nélküli (megölelte, megcsókolta) szeretet jelei ezek, s most az ikrek együtt sírnak. Hasonlóan történik ez József és testvérei, Dávid és Absolon, valamint az apa és tékozló fia kibékülésénél.[6] Az egykor őt becsapót és most uramként (אדֹנִי, 33,8) megszólítót öccsének nevezi. Csak unszolásra fogadja el az ajándékot (33,11), s nem tart újabb cseltől: felajánlja, hogy együtt menjenek tovább (33,12).

3. Végkimenet

A kibékülés megtörtént, a testvéri viszony helyreállt, de a két testvér viselkedésében még sincs teljes szimmetria. Ézsau nem akarja elfogadni az ajándékot, de Jákób unszolására mégis megteszi, s kíséretet ajánl fel. Jákób ugyan megígéri, hogy utána ballag legyengült seregével, de mégsem teszi. Nem

4 vRad geheimnisvolle Entsprechungról, titokzatos megfelelőségről beszél. Das erste Buch Mose. Genesis 266.

5 Ez történik a példázatban is: az apa a közeledő tékozló fia elé fut (Lk 15,20).

6 A jelölt két történet és a példázat magyarázatát lásd a következőkben.

keletre, Széir felé tart, hanem nyugatra, Szukkótig megy, s onnan (átkelve a Jordánon), Sikembe érkezik, bételi álomlátásának a közelébe. Itt, Kánaán „szívében", végleg megtelepszik: sátrat és oltárt épít (33,11-20).

A 27. résszel kezdődő Ézsau–Jákób történet véget ér. A megbocsátással a személyi ellentétek megszűntek. Ami ezután következik, már utódtörténet: Jákób fiainak, Izráelnek és Ézsau fiainak, Edomnak a története, s ez az erőszakosságnak, a félelemnek, a viszálynak a története.

Visszatekintve két észrevétellel zárom a magyarázatot. Mindkettő kiveszi a vízszintes síkból azt, ami itt történt.

Feltűnő, hogy a kibéküléstörténetben sem Jákób csalásáról, sem Ézsau bosszúforralásáról egy szó sem esik, noha ez kimondatlanul is ott van mindkettőjük gondolatai között: tettekkel „emlékeznek" arra, ami húsz évvel azelőtt történt. Jákób, készülve a találkozásra, Atyjához imádkozik, magát méltatlannak (tkp. kisebbnek) nevezi az ő szeretetére és hűségére, majd megküzd Istennel, s ezzel mintegy Isten elé utalja nagy gondját. Ézsaunak nincsenek „istenes" szavai, ő anélkül, hogy mondaná, anélkül, hogy tudná, Isten szerint cselekszik. Ahogyan Isten eltörli a bűnt, nem emlékezik meg arról (Ézs 43,25), háta mögé veti (Ézs 38,17), a tengerbe dobja (Mik 7,19), úgy temeti magába mind Jákób csalását, mind a maga bosszúját.

József és testvérei (1Móz 45,15)

Mózes első könyve az utolsó ősatya, József történetével ér véget. A 37-50. rész egységes,[7] jól felépített mű, a magával ragadó feszültségek, az események folyamának áramlása félbeszakíthatatlan olvasmánnyá teszik. Lényegesnek tartom, hogy a bibliai személyekhez fűződő eseményeket általában viszonytörténetekként értsük meg, s ez sajátosan érvényes ezekre a történetekre. Mindazt, ami itt történik, a személyek egymáshoz való viszonyulása alakítja. A fő üzenethez vezető eseményeket e szempont szerint igyekszem tárgyalni, s a bűn, félelem, beismerés és megbocsátás témáit kibontani.

A bűn

A pátriárkák története nem Lea elsőszülöttjével, Rúbennel, és nem a legtekintélyesebb fiúval, Júdával ér véget, hanem Józseffel. Ennél is több: azzal,

7 Megállapítható ez annak ellenére, hogy két forrás, az E és a J ötvözete, és annak ellenére, hogy a 38,1-30 és a 49,1-28 kiesik a narratívából.

hogy a szentíró háromszor is megemlíti őt az Exodus elején (2Móz 1,5.6.8.), mintegy összekapcsolja az atyák történetét a nép történetével.[8] József külön helyzete nemcsak abból adódik, hogy Isten rendkívüli képességekkel áldotta meg (41,16), hanem a későbbi hagyomány szerint abból is, hogy ő testvérei között Isten számára elkülönített, fogadalmas (נָזִיר, 49,26), választatott (KáVi), kiválasztott (Rev 1908), megszentelt (RÚF 2014) volt. Most még nem tudhatják azt, amit egy még későbbi hagyomány említ, hogy kedvessége és bölcsessége mindnyájuk megmaradásának az eszközei (ApCsel 7,10) lesznek. A testvérek mindebből csak annyit láttak, hogy családi helyzete és adottságai révén más. Kezdetben Jákób sem ismeri fel fiának választottságát, Istennek szentelt mivoltát. Sőt amikor elmondja álmát a napról, holdról, csillagokról, az apja megdorgálja (37,10).

Az apa megkülönböztető szeretetét a szerző azzal indokolja, hogy öregkorában született (37,3), de nyilván a Ráhel iránti szeretete (29,20) is kiterjedt fiára. Józsefnek az apjától kapott tarka ruhája nemcsak szimbóluma annak, hogy ő a kedvenc, hanem kihívás is a Lea és a két szolgáló gyermekeinek szemében. A szeretet befogadó, a féltékenység kiközösítő: a testvérek egy jó szót sem szóltak hozzá. Gonosz indulatukat az is elindíthatta, hogy rossz híreket vitt apjuknak róluk, de gyűlöletüket főleg a kévékről és a csillagokról elmondott álma váltotta ki. Ezt úgy értelmezték, hogy József, a náluk fiatalabb, uralkodni (מלך=királykodni) akar fölöttük. Ézsau méltatlannak és igazságtalannak tartja, hogy Jákób elorozta előle az áldást (27,41), a testvérek méltatlannak tartják, hogy József uralkodjon fölöttük. Ez olyan gyűlölet (שׂנא, 37,5.8), amelynek forrása a féltékenység (קנא, 37,11).[9] Összebeszéltek (KáRev 1908), megegyeztek egymás között (RÚF 2014), hogy megölik és kútba dobják (37,18).[10] Annak, hogy gyilkosságra készülnek, nem valami fellobbanó harag az oka, mint például Kain (1Móz 4,5) és Ézsau (1Móz 27,44-45) esetében, hanem egy megbeszélt terv. Rúben azzal áll elő, hogy ne öljék meg, mert az vétek (42,22), hanem vessék kútba, hogy majd később visszajusson apjukhoz (37,21-22). Júda javaslata, hogy adják el, nem írható a javára (37,22-28). Mindketten csupán a véres tettől vonakodnak („elföldeljük vérét", 37,26), de ők is szabadulni akarnak az álomlátótól. Majd megegyeznek a hazugságban is, hogy apjuknak azt mondják: vadállat szaggatta szét és megette (37,20.33).

8 Mózes második könyvének első betűje, a váv copulatívum nem csupán a két könyvet, a Genezist és az Exodust kapcsolja össze, hanem az atyák történetét is Izráel történetével. Finoman jelzi ezt, hogy itt az ősatya neve nem Jákób, hanem Izráel. (2Móz 1,1.7.9.)

9 Az ApCsel 7,9-ben a többjelentésű ζηλόω (féltékenynek, irigynek lenni, buzgólkodni) ige olvasható.

10 A נכל ige (álnokul cselekedni) hitpá'él törzse sajátosan az összeesküvést fejezi ki.

A félelem

A gyilkos testvérek lelkiismeretében, tettük tudatosulásában bizonyos haladvány, fokozás figyelhető meg. Amiképpen közösen szőtték a gyilkos terveket, most közös étkezésre ültek le (37,25) – mintha mi sem történt volna. A gonoszságot jól elvégezték (vö. Mik 7,3). Később, amikor megtalálják zsákjukban a visszatett pénzt, megremegnek (חָרַד=reszketni, 42,28, többször is lelkiismereti válságban), mert Isten így emlékeztette őket tettükre. Amikor József kémkedéssel vádolja őket, rádöbbennek, hogy ez büntetés, most testvérük vérét keresik (דָּרַשׁ, 42,22) rajtuk. Majd otthon szintén ijedelmet (ירא=félni, megijedni, 42,35) vált ki belőlük a sok pénz, s ugyanez történik József házában, mielőtt a főfelügyelővel találkoznának (43,18). Az eddig alvó lelkiismeretük most válságba kerül, s nem nyugszik meg. Nem az elkövetett gyilkosság, hanem az érdemtelenül kapott pénz gerjeszt borzongást bennük, mindegy, hogy miért, ez mint árnyék végigkíséri őket egészen a végső jelenetig. A félelem csak benn, a házban, József biztatására szűnik meg: ne féljetek! (50,19.21).

A beismerés

A testvérek arra kényszerülnek, hogy elismerjék József előtt, rá vannak szorulva, életet adó gabonát csak tőle remélhetnek. Először hajolnak meg öcscsük előtt, akiről csak azt tudják, hogy az ország nagy hatalmú kormányzója (43,26.28). Álmélkodnak, hogy életkoruk szerint ültetik le őket, érzik, hogy ebben a nagy ismeretlenségben valami nincs rendben (43,33). Majd a csodálkozást az ijedelem váltja fel, hiszen megtalálják a zsákjukba visszatett pénzt és a kormányzó serlegét, s a lopás miatt büntetésre számítanak. Ismét leborulnak József előtt (44,14), s amit védekezésül Júda mond, az még nem a nagy bűn beismeréséből fakad, hanem a lopásra vonatkozik, felismerése annak, hogy Isten „rátalált a bűnre" (הָאֱלֹהִים מָצָא אֶת־עֲוֹן, 44,16). Az utolsó leborulásuk előtti tanakodásukban elismerik ugyan a rosszat, amelyet testvérük ellen elkövettek, de szavaikban nem bűnbánat van, csupán testvérük bosszújától (שטם=megtámad, üldöz, 50,15) tartanak. Beismerésről kétszer van szó. Először akkor, amikor József követeli, hogy hozzák el Benjámint is. Elismerik, hogy tettükért bűnhődniük kell, s emiatt érte utol őket a nyomorúság, de úgy tudják, hogy az idegen főember nem érti őket. Ez a jelenet fontos, mert József most szerez tudomást arról, hogyan emlékeznek testvérei arra, ami történt, de tudja, hogy ez nem igazi bűnbánat, s nem írható a testvérek javára.

A megbocsátás

Aki ismeri József és testvérei találkozásának a történetét, indokoltan kérdezi: Miért nem bocsátott meg József nekik mindjárt a ráismerés után? Mi értelme van a 42,8-44,34 eseményeinek, hiszen ezek nélkül is egyenes vonalú lenne a bűn–megbocsátás története. A feleletet a szövegben is előforduló kipróbálni (בחן, 42,15-16) szóban kapjuk. József nyilván tudja, hogy nem kémekkel áll szemben, de most meg akarja tudni, hogy a testvérek megváltoztak-e, beismerik-e, hogy nagy bűnt követtek el, mert többet akar hallani annál, hogy „egyikünk nincs többé" (42,13). Igen, elismerik, s ki is mondják: testvérünkért bűnösök vagyunk (אֲשֵׁמִים =bűnösök, büntetést érdemlők, 42,21). *Próba* ez azért is, mert József látni akarja, hogy testvérei miként viselkednek krízishelyzetekben, hiszen most ismét oda kell állniuk apjuk elé azzal a hírrel, hogy egy közülük, Benjámin, hiányzik, s a másik Ráhel fiút is elveszítheti. A testvérek kiállják a próbát, s bár nincs erre utalás, feltételezhető, hogy ez (is) megbocsátásra indította őt.

A zárójelenetben (50,15-21) a testvérek belátják, hogy vétkeztek, amit elkövettek, gonosztett (פֶּשַׁע, ez a bűn*tettet* jelölő szó eddig nem fordult elő a szövegben), de különben gondolkozásuk a régi. Nem nyugodtak meg, noha József felszabadította terhelt lelkiismeretük alól akkor, amikor felfedte kilétét: ne bánkódjatok, ne keseregjetek (45.5), mégis megtorlásától tartanak: (שׂטם=megtámadni, üldözni). Aggodalmuk forrása, hogy most már nem él apjuk, aki az életbiztosításuk volt. Ez derül ki abból, hogy Jákób soha el nem hangzott hagyakozására hivatkoznak. Ezeken túl, a megbocsátást a leghatásosabb teológiai érvvel akarják elérni: ők is, mint József, az atyák Istenének szolgái. *Életükért* most közös tervet készítenek elő, mint ahogyan tették egykor József *halálára* nézve (megegyeztek egymás között, 37,18). Mindezzel előkészítik azt a találkozást, amelytől a megbocsátást várják. A szerző gondoskodik arról, hogy az olvasó megtudja, a megbánás nem őszinte, csupán az életben maradásukért kiagyalt taktika. De József ezt nem tudja. Hozzájárulva most is úgy hajolnak meg testvérük előtt, s készek arra, hogy rabszolgái legyenek, mint azelőtt (42,13; 43,26). Bizonyára eszükbe jut az egykori álom: a testvérek kévéi meghajolnak a Józseféi előtt (37,7).

Az események során József többször is sír.[11] A viszontlátás örömkönnyei ezek, de ennél is több, a megbocsátás könnyei akkor, amikor tudomásul veszi, hogy testvérei megbánták egykori tettüket (42,21-24; 50,17b). A bocsánatkérők siránkoznak, a megbocsátó sír, amint tette ezt Ézsau is, amikor Jákóbbal találkozott (33,4b).

11 42,24; 43,30; 45,14–15; 46,29; 50,17.

József megbocsát. Nem mondja ki a megbocsátó szót, amelyet tőle várnak (50,17a). Ehelyett hangzik el a „ne féljetek" biztatás, s a mondat megismétlésével feloldja a testvérek szorongását. Az előtte való leborulással, mint egyedül Istennek kijáró tisztelettel akarnak bocsánatot nyerni. Józsefnek a kérdő mondatban adott válasza visszautasítása annak, hogy Isten helyett (תַּחַת) tiszteljék, ő a megbocsátásnál nagyobb dolgot tett: sok nép életét megtartotta. Úgy mutat Istenre, mint ahogyan egykor a börtönben tette: Az álmoknak Istennél van a megfejtése (40,8), nem nála. Ő a testvérek gonoszsága helyébe a jót akarta, hogy sok népet életben tartson, s ez több, mint a személyükhöz szóló bocsánat. Hasonlóan szólt már akkor, amikor felfedte kilétét: általa Isten életben tartja és megszabadítja a maradékukat (45,5-8). De József nem bízza Istenre az ítélkezést, nem azt mondja, hogy ő maga nem, csak Isten ítélkezhet, én nem vagyok Isten, a bocsánatért forduljatok hozzá. Ez a testvérek számára nem lenne megnyugtató. Igenis, maga József megbocsát, maga elé engedi gyilkos szándékú testvéreit, ígéri, hogy eltartja egész családjukat, megvigasztalja őket és szívhez szólóan beszél velük.

A József-történet teológiai értelmezése másodszor hangzik el, éppen az ő szájából. Ti eladtatok engem… rosszat terveztetek ellenem; engem Isten küldött el előttetek…, és sorsotokat jóra fordította (45,4-8; 50,18-24; Zsolt 105,17). Nem ti, hanem Isten, nem én, hanem Isten. Felutal arra, aki a tulajdonképpeni sorsvezetője már most az atyáknak, és az lesz később is Izráel népének. Mindkét leírásban József azért beszél így, hogy megnyugtassa életüket féltő testvéreit (ne bánkódjatok, ne keseregjetek, 45,5a, illetve megvigasztalta őket, 50,21b). De válaszából az is kihallszik, hogy a megbocsátás nem közvetlenül két fél kapcsolatának a kérdése, hanem Isten előtt és az ő akarata szerint történik. Itt az Isten–vétkes ember–megbántott ember háromszögben történik valami, s ez olyan „térerő", amelyben minden megbocsátásra lehetőség van.

A két szövegrész (45,5-8 és 50,15-21) párhuzamossága még egy nézetből jelentős. Azzal, ami itt a testvérekkel történik, nem csupán személyes életsorsuk alakulásáért van. Erre vonatkozik a kifejezések előtt a לְ (-ért, érdekében) célhatározói elöljáró: Isten ezt az életben maradás, megélhetés (לְהַחֲיוֹת, 45,7 és לְהַחֲיֹת, 50,20), a maradék[12] (שְׁאֵרִית בָּאָרֶץ וּלְהַחֲיוֹת לָכֶם, 45,7) érdekében teszi.

12 Kérdés, mit jelent a שְׁאֵרִית (maradék) kifejezés és egyáltalán hogy kerül ide. Nyilván mást jelent itt, és mást Ézs 6,13; 7,3; 10,20-21; 14,30 versekben, amelyekben az igető más származékszava fordul elő. Szerintem itt, a Genezis szövegében a szó ivadékot, utódot jelent, amelynek a megtartásáról van szó.

Mózes első könyvének a végén, beleértve a záró sorokat is (50,22-26), az olvasó már nem csupán a személyes életsorsok alakulását követheti, hanem ezeken keresztül az egész Izráelét, azt, hogy Isten miképpen gondoskodik népéről, szabadítja meg választottait. Megtette ezt az ősatyák életében és megteszi az utódok, a maradékok életében is. Valószínű, hogy József, amikor ellátja családját gabonával, amikor letelepíti Egyiptomban, még nem tudja, hogy Isten megtartó akaratának az eszköze. Az események végén azonban ennek tudatára ébred, és elmondja testvéreinek.

Dávid és Absolon (2Sám 14,33)

Dávid uralkodása idején a még egységes ország politikailag megszilárdul, a király győz a jebusziak, a filiszteusok, az arámiak, az ammoniták fölött (2Sám 5,6-11,27), előkészítve a salamoni nagy birodalmat. A (kül)politikai előtér mögött trónutódlási küzdelmek, gyilkosságok, ármánykodások veszélyeztetik Dávid királyságát. Ki lesz az utód? Kezdetben egyértelmű, hogy Betsabé fia, Salamon (2Sám 1,24; 1Kir 1,11-53), de ebbe nem mindenki törődik bele. Mind a papok, mind a hadvezérek csoportja megoszlik: egyesek Adonijját, mások Salamont akarják trónra ültetni, végül Nátán próféta és Dávid akarata érvényesül, és Salamon lesz a király (1Kir 1,1-2,11). Ezeknek a történéseknek a kísérőjelensége a terjedelmes leírásban olvasható Absolon-eset (2Sám 13,1-19,15). A leírás nem csupán király-utód, hanem apa-fiú történet is, s ebből, bár nem központi esemény, kiemelhető a megbocsátás momentuma.

A bűn, közbenjárás, megbocsátás témakibontás tulajdonképpen három személyt hoz előtérbe: az Absolonét, a Joábét és a Dávidét.

A bűn

Dávidnak Hebronban született gyermekei közül Amnon volt az első, s mivel a másodiknak csak a nevét tudjuk, a Dávid fiak közül Absolon következett (2Sám 3,2-4) a trónra. Mivel azonban megölte bátyját, Amnont, a király haragja elől elmenekült Gesúrba, ahol három évet töltött (13,28-39). Joáb közbenjárására Dávid hazarendeli fiát Jeruzsálembe, de két évig nem kerülhet színe elé, majd Absolon erőszakkal ráveszi Joábot, hogy a királyhoz juttassa, aki megbocsát neki (14,1-33). Most, hogy már nem kell félnie apja haragjától, mint „szabad ember" híveket toboroz, meglopja a nép szívét (גנב, 15,6 belopja magát a nép szívébe) és céltudatosan megszervezi királyságát. Igaz bíróként ajánlgatja magát, összeesküvést sző, s a nép Hebronban király-

nak kiáltja ki. A puccs sikerült, Dávidnak menekülnie kell (15,1-16). Amikor visszakerül a trónra, emberei üldözik a trónbitorlót, akit Joáb megöl (18,15). Absolon bizonyára nem csupán erőszakosságával, de megnyerő külsejével is hódít: hibátlan külső megjelenése, erőt sugalló hosszú haja (14,25-27) elismerést vált ki környezetéből.[13] Ami Dávid kiválasztásánál elhangzott, az ide is érvényes: „Az ember azt nézi, ami a szeme előtt van, de az Úr azt nézi, ami a szívben van" (1Sám 16,7), és lelkiség tekintetében semmi sem írható Absolon javára: Önhitt, mert magát méltónak tartja a trónhoz, s gátlástalan gyilkos, megöli Amnont. A király közelébe akar kerülni, nem azért, hogy bocsánatot nyerjen, hanem hogy kegyeibe kerülve útját egyengesse a trón felé, s meghajlása sem tekinthető őszinte alázatnak. Majd négy év múlva, kihasználva apja jóhiszeműségét, összeesküvést (קֶשֶׁר) szervez ellene (15,7-12).

A közbenjárás

Ez a megbocsátástörténetekben egyedi esemény. Az apa-fiú találkozást a király első embere, Joáb révén került sor, először saját kezdeményezéseként (14,1-3), majd Absolon erőszakának engedve (14,30-32). A gyilkos elmenekül a megérdemelt büntetés elől, félve a vérbosszútól, de az apa gondolatai Absolonnál járnak (szíve szakadna Absolon után, KáVi), ezért Joáb Tékoából egy asszonyt kér meg, hogy fia elvesztése utáni gyászával, mint saját családi eseménnyel hasson Dávidra, illetve arra, ami az országban történhet. A példaelbeszélés mint olyan, és mint irodalmi alkotás külön tanulmányt igényelne. Itt ennek (14,4-17) csupán néhány, üzenetet hordozó elemét emelem ki. *a)* Dávidnak meg kell értenie, hogy olyan bírói döntést kell hoznia, amelyben a jogos (vér)bosszú a királyi méltányossággal és az apai megbocsátással állnak szemben egymással. *b)* Az asszony Istenre hivatkozik, aki azt akarja, hogy „az elszakított se maradjon tőle elszakítva". Ha Dávid nem engedi magához fiát, maga is vétkezik (14,13-14). Azaz a nem megbocsátás az Isten népe (a „dinasztia") ellen elkövetett bűn (אָשֵׁם, bűnnel megterhelt). *c)* Az özvegy nem akarja, hogy kioltsák a megmaradt szikrát, mert akkor férjének nem marad sem neve, sem utódja a földön (14,7), a család kipusztul „Isten tulajdon népe közül" (14,16). A megbocsátás erős érve ez, hiszen az uralkodóház fennmaradására vonatkozik, s Dávid tulajdonképpen most érti meg a példabeszéd üzenetét. *d)* Fia érdekében az asszony az Úrra, Dávid Istenére emlékeztet, s a

13 Az olvasó emlékezhet a hosszú hajú *bíró,* Sámson erejére (Bír 16,22), a szép, magas Saul *királyra* (1Sám 9,2; 10,25). Herrmann, Siegfried szerint a hosszú haj a forradalmiságra utal. Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Ch. Kaiser 1980. 212[6]

király az „él az Úr" esküformulával tesz erre ígéretet (14,11). A beszédnek ez a három momentuma *[b), c), d)],* itt is, mint a József-történetnél, arra mutat, hogy a megbocsátás lehetősége, esélye, maga a történés, az Úr, a vétkes és a megbocsátó közötti élettérben van, amint erről az előzőekben szó volt.

A megbocsátás

Az Absolonhoz való viszonyát tekintve Dávidban megfér a két nagyon emberi alapérzés. A leírásban többször is szó van a fia iránti vonzalomról, mozdulatban is kifejezett gyöngédségről: még a tőle távolra került gyilkost is gyászolja, gondolatai nála vannak (13,37; 14,1), s megparancsolja Joábnak, hogy hozza vissza (14,21). Amikor serege a megfutamodó Absolon ellen megy, meghagyja, hogy bánjanak kíméletesen „azzal a fiúval" (18,5), majd miután megölik, bánkódik és gyászolja őt ugyanúgy, mint Jákób tette József elvesztésének hírekor (1Móz 37,34; 1Sám 19,2). Ez *apa-fiú* történet. De Dávid királyként is viszonyul Absolonhoz: A vétkest eltaszítja magától (14,13), s ugyan visszajöhet bujdosásából Jeruzsálembe, de nem engedi közvetlenül maga elé (14,24). Majd ő maga is kész a megtorlásra, és részt akar venni a trónbitorló üldözésében (18,2). Így ez *bíró-vétkes* (király-lázadó) történet is. A röviden leírt megbocsátás eseményében világossá válik, hogy az apai érzés lesz úrrá rajta: megcsókolja fiát (14,33), azt szerette, aki őt gyűlölte (19,7). Azt a trónkövetelőt fogadja vissza, aki veszélyezteti eredeti szándékát, hogy Salamon legyen az utódja, akit az Úr szeretetébe fogadott (12,24, vö. 1Kir 1,10–31; 1Krón 22,9).

Dávidot ismét egy példaelbeszélés készteti, hogy szembenézzen önmagával. Nátán szavai: Te vagy az az ember (12,7), itt is elhangozhatott volna. Ott Dávidnak egy elkövetett bűn miatt kell bűnbánatot tartania (vétkeztem az Úr ellen, 12,1-14), itt egy még el nem követettől kell óvakodnia („a király maga is vétkes", 14,13). Ott a király bűnbocsánatot nyer, itt megbocsát fiának.

Az Ézsau- és Jákób-történetben a megbocsátás után az ikrek békésen megosztják letelepedésük helyét, József megnyugtatja testvéreit, a megbocsátó apa és a megbocsátott tékozló fia örömünnepet ülnek. Itt az apa és fia útjai elválnak: Absolon apja ellen tör, Dávid pedig az elveszített gyermektől sírással és gyásszal vesz végbúcsút.[14]

14 Ezekben a szövegekben sehol sem fordul elő a סלח szótő (46 ige, 3 főnév, 1 melléknév), mert az előfordulási helyeken többnyire kultuszi vétségekről van szó, amelyekre csak Isten adhat bocsánatot. De az olvasónak sohasem szabad elfeledkeznie arról, hogy minden bocsánat forrása Isten, ő az egyedüli „felmentő hatóság".

A három ószövetségi megbocsátástörténetben lényegesnek kell tartanunk, hogy a békességnek erre az állapotára nemcsak a vétkes törekszik, hanem a megbántott is. Ézsau a találkozáskor megcsókolja Jákóbot és együtt sírnak 33,4, József sír 42,24 43,30 45,14-15 46,29 50,17, Dávid megcsókolja Absolont a megbocsátáskor 14,33 és sír, amikor halálhírét hozzák 2Sám 19,1. Ebben egyek. Viszont különböznek abban, hogy a vétkes ezt kényszerből, a bosszútól való félelemből, illetve valamilyen szükséghelyzetből teszi, míg a megbántott szeretetből öleli át, csókolja meg azt, akit visszanyert.

Az apa és tékozló fia (Lk 15,20-24)

A Lk 15,11-32-ben leírt esemény a hazatérés és a megbocsátás példázata arról, hogy Isten kész befogadni gyermekeit, akármilyen távol kerültek tőle. Jézus ezt az üzenetet képi síkon egy családtörténettel jeleníti meg. Valószínűnek tarthatjuk azonban, hogy a hallgatók saját koruk néptörténetére is gondolhattak, hiszen Jézus idejében nem volt olyan család, amelynek ne lettek volna elcsángált rokonai, ismerősei, akiket Izráel népe visszavárt és kész volt (lett volna) keblére ölelni. Feltételezhetően ezen a képi síkon is megbocsátástörténet.

Nyilván a jelölt verseket az egész példázat, sőt a Lk 15-ben olvasható mindhárom példázat összefüggésében kell megértenünk, s ez a hazatérés, a bűnbánat és a megbocsátás témakörét jelenti.

Hazatérés

A fiatalabbik fiú az apjától független, önálló életformát önakaratából választotta. *Saját* döntése következményeként *mások* áldozatává vált. Minden bizonnyal nem az apja utáni vágy késztette hazatérésre, még kevésbé az, hogy ott hagyja a pogány életmódot, hanem az éhség, s most önakaratából hoz döntést: hazatér. Képi szinten beszélhetünk arról, hogy kockázatot vállalt, esetleg apja nem fogadja vissza, de az egész példázat üzenete az, hogy a megtérés nem kockázat, mert a befogadás bizonyos.

A példázatot a megtérés mintaképének tartják, s noha maga a szó csak az előző két példázat összefoglalásaként olvasható (μετάνοια 15,7 és az igei alak a 7. 10), így is értelmezhető. Másodlagosan. Mert elsősorban megbocsátástörténet.

A megalázó disznópásztorság, az éhség, az apátlanság helyzetében önmaga társává vált, magába szállt. Felméri, hogy a biztos halál vár rá, és ő

az életben maradás mellett dönt. Erre a kettősségre utal áttételesen az apa kétszer is elhangzó összefoglaló mondata: „meg volt halva" és életre kelt (νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, 24a. 32b). Nemcsak az otthoni kenyérbőségre gondol, hanem apjára, aki bizonyára árnyékként eddig is végigkísérte. Előre megfogalmazza szövegét, amellyel apja elé áll. Nem is azt kéri, hogy béres legyen, mert ezzel mintegy előírná, hogy az apja mit tegyen (ποίησόν, aor. imperativus 19.), hanem hogy olyan legyen, mint (ὡς) a béresek közül egy.

Bűnbánat

Elmondja az előre megfogalmazott szöveget. Tudja, hogy vagyonának eltékozlása ellenére apjának szólíthatja, de azt is, hogy a fiúságra méltatlanná vált. A vétkeztem (ἥμαρτον, 21.) az őszinte bűnbánat szava, mint a vámszedőé a templomban (Lk 18,13). A nagyobbik fiú vádja, hogy parázna életet élt (15,30) emlékeztethet a parázna Dávid bűnvallására: Egyedül ellened vétkeztem (σοὶ μόνῳ ἥμαρτον, LXX Zsolt 51,6). Az „égre és előtted" megfogalmazás nem csupán stilisztikai értékű („mindenki előtt"), hanem arra utal, hogy Istenre nézve (acc.) és az apja „előtt" (gen.) vétkezett (εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου).

Az eltervezett bűnvallás (18b-19.) szövege azonban itt rövidebb. Ott bűnvallás és kérés van, itt csak az első hangzik el. Nehéz felelni arra a kérdésre, hogy miért nem „teljes" a szöveg, hogy miért nem fejezi be a mondatot. Talán erre azért nem kerül sor, mert az apa megelőző szeretetével átveszi a szót. Mindenesetre óvakodnunk kell attól, hogy rámagyarázzunk elképzelt indokokat.[15]

Megbocsátás

Elsősorban nem fiának elesett állapota vagy külseje hatott, hanem maga a tény, hogy újra itt van az elveszett. Ez váltotta ki belőle a szánalom, az irgalom érzését: megindul az „egész belső része". Ezt érzékelteti plasztikusan az evangélista a σπλαγχνίζομαι igével, amely a σπλάγχνα (az emberi test minden belső része, az anyaméh is) névszó denominációja. Egy ilyen, az élmény hatására teljes megrendülés után semmit sem szól, nem hangzik el a megbocsátás felmentő szava, s főleg nem kér hűségnyilatkozatot, nem tesz

15 Ez a rövidebb bűnvallás olvasható a legtöbb kéziratban, de néhány kódexben (א, B, D) a teljes szöveg szerepel.

szemrehányást, mindent, amit érez, mozdulatokban fejez ki. A szeretet, az együttérzés, a megbocsátás forrása az apában van. Ilyen Isten! Ezért nem annyira a tékozló fiú, hanem a visszafogadó, a bűnbánatot megelőző, a megbocsátó apa példázatáról beszélhetünk. Ezt érzékelteti az is, hogy közeledő fia elé fut.[16] A jogairól lemondott fiát örökösévé visszafogadja. A magyarázók mindegyikénél hangsúlyos, hogy itt az apa a jogairól lemondó fiát fogadja vissza. Ez így van: nem ő öltözik át az első (πρώτη) ruhába, hanem a szolgák öltöztetik fel, gyűrűt húznak ujjára (a hatalom jele), sarut lábára (a szabadság jele) – örökösévé teszi. De talán ennél is fontosabb a belső felindulás külső megnyilvánulása: nyakába borul és megcsókolja, amint ez az előző megbocsátásesetekben történt. Ezzel megelőzi azt, hogy fia leboruljon előtte. Mindez ellentmond a patriarchális családkép szerinti apai méltóságnak.

Kezdetét veszi egy családi örömünnep, amelyben a szemrehányó nagyobbik testvér kivételével *mindenki* részt vesz, ahogyan ez kifejezést nyer a 22-23. és 24b versek többes számú megfogalmazásában. Úgy érezhetjük, hogy hitelesen hangzik az előző két példázatból az „együtt örülni" kifejezés (συγχαίρω, 15,6.9), sőt ennek a példázatnak később elhangzó szava, a „szimfónia"(συμφωνίας, 15,25) is.

A történteket az apa foglalja össze a halál és az élet, az elveszés és a megtaláltatás kettősségében (24a és 32b). Az ő szemszögéből az, aki nagyon távol került tőle, számára meghalt, de aki most mellette van, az életre kelt (*ἀναζάω=fel*éledt). A halottat elsiratják (mint tette Jákób, amikor fiának a halálhírét hozták, s Dávid Absolon halálakor), a visszanyert életet örömlakomával ünneplik. Bár a „megtaláltatott" inkább a juh és a drahma példázatra néz vissza, ebben a példázatban is helyén van, mert a passzívum a megtalált fiú új állapotát jelöli.

Hogyan kerül a példázat ebbe a sorba, hiszen az ószövetségi történetek mind az emberközi kapcsolatok helyreállításáról szólnak, itt viszont ez Isten-ember kérdése? A példázat helyét az előző három között egy másik példázat igazolja, az adós szolgáról szóló (Mt 18,21-35), amely minden megbocsátástörténetnek a példája (paradigmája). A nagy adósság elengedése (ἀφίημι, Mt 18,27) a megbocsátás példája, sőt ennél is több: a szolga (δοῦλος, 18,26) nemcsak elkötelezett, hanem *lekötelezett* szolgatárs (σύνδουλος, 18,29). A nagy megbocsátásban részesült elindulhat, hogy megkeresse azt, akinek éppen az ő kis megbocsátására van szüksége.

*

16 Mint tette ezt Ézsau, aki az őt kisemmiző Jákób elé futott (1Móz 33,4).

Végül

A szeretet győzelme a távolság fölött

Hárán és Kánaán, Kánaán és Egyiptom, Gesúr és Jeruzsálem, a pogányság és az otthon messze „kerültek" egymástól, s a vétkeseket a szükség vagy valamilyen felső-belső parancs arra készteti, hogy hazamenjenek. Azonban a bűn miatti sokmérföldnyi távolságot nem ők, hanem annak a kezdeményező szeretete győzi le, aki ellen vétkeztek.

A szeretet felsőbbsége

A találkozások a vétkes *külső kényszerére* jönnek létre: Jákóbnak muszáj visszatérnie a számára megígért földre, a testvéreket az éhség kényszeríti, hogy Egyiptomba menjenek, Absolon a trón elfoglalása érdekében akar Dávid elé kerülni, a tékozló fiú az éhhalál elől menekül haza. Az, aki ellen vétkeztek, a szeretet *belső indításából* bocsát meg. Ő egy helyben állva vár. Ézsau Kánaán földjén, József a fáraó palotájában, Dávid a jeruzsálemi trónon, az apa otthon várja a távolról érkezőt, s kész a megbocsátásra. Mindegyiküknek joga és alkalma van a bosszúra, fölényben vannak, mint idősebb testvér, mint egy nagyhatalom minisztere, mint király, mint apa, mint ilyenek „felsőbbrendűek", és tudják, hogy akik közelednek, azok nemcsak vétkesek, hanem kiszolgáltatottak is. De az Isten szerinti felsőbbrendűség a szeretet felsőbbrendűsége, amely nem él vissza a hatalommal, mert a szeretet jóságos, nem viselkedik bántóan, nem gerjed haragra, nem rója fel a gonoszt, mindent elfedez. (1Kor 13,4-6)

A szeretet elsőbbsége

Igen, a vétkesek hosszú utat tesznek meg a megbocsátásig. De amikor útjuk célt ér, már nem ők a kezdeményezők. A kibékülés mozdulatait nem ők teszik meg, hanem a megbocsátani kész testvér, király, apa, s a hozzájuk távolról közeledőt az öleléssel, csókkal meg akarják győzni arról, hogy egészen közel vannak egymáshoz. A bűnhöz való viszonyulás a bűnbánat, erre minden, hitét komolyan vevő embernek szüksége van, de a megbocsátás forrása nem a bűnbánat, hanem a szeretet. Ez az isteni rend és az isteni példa.

Felhasznált irodalom

Gutbrod, Karl: *Das Buch von Reich*. Das zweite Buch Samuel. Calwer Verlag Stuttgart, 1958.

Herrmann, Siegfried: *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Ch. Kaiser 1980.

Hertzberg, Hans Wilhelm: *Die Samuelbücher*. Göttingen Vandenhoeck. Ruprecht, 1968[4]

Kozma Zsolt: *Jézus Krisztus példázatai*. Iránytű, Gödöllő, 2002.

Rad, Gerhard von: *Das erste Buch Mose.* ATD 2/4. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1972[4].

Rad, Gerhard von: *Die Josephsgeschichte*. Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH.a. 1964[4].

Wolfgang Ratzmann:

A nosztalgia és a tudományos-történeti feldolgozottság között

Az NDK egyházának gyakorlati teológiai kutatása?

Harminc évvel a németországi békés forradalom után a Lipcsei Egyetem Gyakorlati Teológiai Intézete létrehozott egy kutatóhelyet, melynek feladata az „egyház az NDK-ban" kutatása lesz, gyakorlati teológiai szempontból. Ez az írás a kutatóintézet megalapítása alkalmából tartott konferenciára született, melyre 2019 októberében került sor Lipcsében. Szívesen ajánlom dr. Fekete Károly püspök úrnak, korábbi debreceni kollégámnak a gyakorlati teológia területén. Az egyház az NDK-ban és Magyarországon – minden múltbeli és jelenbeli különbözőségük ellenére – abban mégis hasonlít egymásra, hogy 1949 és 1989 között az államszocializmus jelentős mértékben akadályozta működésüket és a társadalomban kisebbségbe kerültek.

1. Pillantás az egyháztörténeti vitákra

Az NDK egyházáról szóló vita már akkor elkezdődött, amikor az NDK még létezett, és az egyházakban – értve ez alatt az NDK tartományi egyházait[1] – vehemensen vitatkoztak az egyház addig szerepéről, és arról, hogy milyen lesz az egyház a jövőben. Példának okáért: a Németországi Evangélikus Egyház (EKD) és az NDK Evangélikus Egyházai Szövetsége már 1990 januárjában megállapodtak arról Loccumban, hogy a két egyházi szövetség összekapcsolásán fognak dolgozni.

Ebben mindkét oldal biztosította a másikat, hogy a „megosztottság alatt felhalmozott tapasztalatokkal és a kialakult különbségekkel kapcsolatosan […] gondosan fognak eljárni."[2] Azonban ezeket a terveket kétségbe vonták

1 A római katololikus egyházhoz ld. Schäfer, Bernd: *Staat und katholische Kirche in der DDR* [Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung Nr. 8], Köln/Weimar/Wien, 1998.

2 Abschlusserklärung des Klausurtages von Bischöfen und Beauftragten des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR und der EKD in der Ev. Akademie Loccum, in: Falkenau, Manfred (Hg.): *Kundgebungen* Bd. 2, Hannover, 1996, 379–381, Zitat 380.

mindkét állam egyes prominens teológusai, akik az egyházvezetésnek azt vetették a szemére, hogy a gyors egyesüléssel politikai szempontból helytelen jelzést adnak és „az egyháznak a szocialista társadalomban szerzett tanulási tapasztalatait", melyek pozitívan értékelendők, figyelmen kívül hagyják.[3] Ebbe a nyilvánosság előtt zajló konfliktusba kapcsolódott be Richard Schröder, a berlini Sprachenkonvikt akkori tanára és polgárjogi aktivista, mégpedig azzal, hogy ezeket a tapasztalatokat a „túlélés küzdelmeihez" sorolta a lazuló szocializmus „dzsungelében". Szerinte ezek „szomorú tapasztalatok voltak, néhány fényponttal". Bár nem kell ezeket elfelejtenünk, mindig is bebizonyosodik, hogy lesznek „új tapasztalatok". Schröder egy nosztalgiától óvó figyelmeztetést is hozzáfűzött mindehhez: „Biztosan érzünk majd néha nosztalgiát a szoba-konyha iránt. Ám emiatt a szoba-konyhában maradni – abszurd volna."[4]

Ebben a tanulmányban három lépésben kívánok haladni: szeretnék először is egy pillantást vetni az NDK egyházaira vonatkozó kortárs vitákra, amelyek kontextusában ennek a kutatóhelynek a munkája is zajlani fog. Ezután szeretnék néhány példát az emlékezetbe idézni, melyek korunkat az „NDK egyházával" összekapcsolják. És végül szeretnék valamit mondani a gyakorlati teológiai kutatás sajátosságairól. Hiszen természetesen vetődik fel a kérdés, hogy egy ilyen kutatás miben tér el és kell, hogy eltérjen az egyháztörténeti-teológiai kutatásoktól.

Az egyházról az NDK-ban már a kezdetektől nemcsak tudományos távolságtartással, hanem mindenestől polemikusan és érdekek által vezéreltetve is vitatkoztak. Gerhard Besier, az akkoriban tudományos körökben elismert heidelbergi egyháztörténész nagyon korán megkísérelte bizonyítani a Németországi Szocialista Egységpárt (SED) és az állambiztonság kutatás számára hozzáférhető iratai alapján az NDK vezető egyházi személyiségeinek problematikus alkalmazkodását a SED-diktatúrához, sőt azt is, hogy „baráti viszonyt" ápoltak a pártállam képviselőivel. Az NDK egyházát azzal vádolta meg, hogy az egy „új típusú államegyház" volt.[5] Mindebben az a feltételezés vezérelte, hogy a párt- és titkosszolgálati iratoknak mérvadó igazságtartalma van. Ezzel sikerült neki – egy nagyszabású médiakampány kíséretében – megkérdőjeleznie a keletnémet protestantizmusról, annak a

3 „Die Kirche setzt mit ihrer Vereinigung jetzt das falsche Signal." In: Frankfurter Rundschau vom 16.2.1990

4 Schröder, Richard: *Naturschutzpark für „DDR-Identität"?* Antwort auf die Thesen eines ökumenischen Initiativkreises; in: Neue Zürcher Zeitung v. 22./23. April 1990, auch in: Kirche im Sozialismus/Übergänge 2/1990.

5 Besier, Gerhard: *Der SED-Staat und die Kirchen,* Bd I: Der Weg in die Anpassung, München 1993, 17f.

békés forradalom létrejöttében szerzett érdemei miatt kialakult inkább kedvező képet.

Érvelését és anyagait szívesen használják fel azok, akik keletnémetként mindig is nagyobb távolságot tartottak az egyháztól és a hittől, vagy nyugatnémet egyháztagokként attól tartottak, hogy egy egyházi újraegyesülés után a keletnémet egyházak lelkülete és struktúrája a szerintük bevált nyugatnémet egyháziasságra negatív hatással lehet. Így az NDK egyháztörténeti kutatásának első fázisa erőteljesen a pártállam egyházpolitikájára és a keletnémet egyházvezetés taktikájára fókuszált. Gyakran a híres jelmondat: „az egyház a szocializmusban" állt a középpontban,[6] és többen megkísérelték Besier valóban túlfeszített tételeit korrigálni. Hasonló tendenciákat figyelhetünk meg sok felelős egyházi személy önéletírásában, melyek 1992 óta bőséges számban jelentek meg, és melyek a „baráti viszony" ápolására vonatkozó vádakat – az azzal ellentétes tapasztalataik alapján – határozottan visszautasítani szándékoztak.[7]

Időközben számos monográfia, forrásgyűjtemény és tanulmány után két olyan könyv is megjelent, amely arra tesz kísérletet, hogy egy tudományosan becsületes, átfogó képet nyújtson az egyházról az NDK-ban. Ám ezekben a művekben továbbra is a pártállam egyházellenes politikájára és a keletnémet egyházi vezetők taktikázására esik a hangsúly, melyet annak érdekében folytattak, hogy biztosítsák az egyház kibontakozásának és megnyilvánulásainak lehetőségét egy totalitárius világnézeti állam komplikált viszonyai között.[8]

Claudia Lepp, a müncheni Egyháztörténeti Kutatóintézet vezetője 2006-ban azt állapította meg, hogy „az NDK egyházaival foglalkozó publicisztikák és az azt tárgyaló történetírás konjunktúrájának vége" van. Jelenleg közel háromszáz részleges vagy teljes elemzés és forrásgyűjtemény áll a rendelkezésünkre. Claudia Lepp szerint a kutatások első fázisa után, mely

6 Vö. Thumser, Wolfgang: *Kirche im Sozialismus*. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel [Beiträge zur Historischen Theologie 95], Tübingen, 1996.

7 Vö. pl. a püspökök: Albrecht Schönherr: *Gratwanderung.* Gedanken über den Weg des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, Leipzig, 1992; ders.: […] aber die Zeit war nicht verloren. Erinnerungen eines Altbischofs, Berlin, 1993. Hasonló gondolatokat fogalmaztak meg korábbi püspökök: Werner Leich (Türingia), Werner Krusche (Magdeburg) és Johannes Hempel (Drezda), akik egy ideig az NDK egyházai konferenciájának elnökei is voltak és más egyházi vezetői tisztségeket is betöltöttek.

8 Vö. Albrecht-Birkner, Veronika: *Freiheit in Grenzen*. Protestantismus in der DDR [Christentum und Zeitgeschichte 2], Leipzig, 2018; Mau, Rudolf: *Der Protestantismus im Osten Deutschlands* (1945–1990), [Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/3], Leipzig, 2005.

elsősorban az egyháznak a második német diktatúra idején betöltött szerepét vizsgálta, az 1990-es évek közepétől egy második fázisa alakult ki, mely során a kutatók differenciáltabb módon inkább egyes résztémákhoz fordultak.[9]

Ezt a benyomást általánosságban meg lehet erősíteni, ha az ember az így megjelent műveket áttekinti. Ezek között sok a helytörténeti résztanulmány, például a lipcsei egyetemi templom felrobbantásáról[10] vagy a Brüsewitz-esetről,[11] a jénai egyházi ifjúsági munka történetéről[12] vagy az egyes tartományi egyházak legújabb kori történetéről. De létezik azóta egy sor olyan tanulmány is, mely egy-egy egyházi vagy teológiai munkaterületet vizsgál meg. Itt olyanokra gondolok, mint a Krisztusról szóló tanításról,[13] az ifjúsági gyülekezetről,[14] az egyházi felnőttképzésről az NDK-ban,[15] vagy a teológiai fakultásokról,[16] az egyházi sajtómunkáról,[17] a diakóniáról,[18] az

9 Lepp, Claudia: *Ausgeforscht?* Überlegungen zu Stand und Perspektiven der Forschungen zur Kirchengeschichte der DDR, in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen 24 (2006), 93–96.

10 Winter, Christian: *Gewalt gegen Geschichte*. Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche Leipzig. [AKThG 2], Leipzig, 1998.

11 Das Signal von Zeitz. Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976. Eine Dokumentation, hg. von Harald Schultze in Verb. mit Friedrich-Wilhelm Bäumer, Siegfried Bräuer, Reinhard Henkys, Werner Krusche és Martin Onnasch, Leipzig, 1993; Krampitz, Karsten: Der Fall Brüsewitz. Das Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR infolge der Selbstverbrennung des Pfarrers am 18. August 1976 unter besonderer Berücksichtigung der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen.

12 Pietzsch, Henning: *Jugend zwischen Kirche und Staat*. Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit in Jena 1970–1989. Mit einem Vorwort v. Ehrhart Neubert. Köln/Weimar/Wien, 2005.

13 Aldebert, Heiner: *Christenlehre in der DDR*. Evangelische Arbeit mit Kindern in einer säkularen Gesellschaft, Rissen, 1990 (!).

14 Dorgerloh, Fritz: *Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit*, Teil 1: Junge Gemeinde in der DDR, Hannover, 1999; Ueberschär, Ellen: *Junge Gemeinde im Konflikt*, Stuttgart, 2003; Stiebitz, Anna: *Mythos „Offene Arbeit"*. Studien zur kirchlichen Jugendarbeit in der DDR, Jena, 2010.

15 Rothe, Aribert: *Evangelische Erwachsenenbildung in der DDR*. Ihr Beitrag zur politischen Bildung, 2 Bde., Leipzig, 2000.

16 Stengel, Friedemann: *Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71* [AKThG 3], Leipzig, 1998.

17 Bulisch, Jens: *Evangelische Presse in der DDR*. „Die Zeichen der Zeit" (1947–1990), [= AKZB B 43], Göttingen, 2006.

18 Hübner, Ingolf / J.-Christoph Kaiser (Hg.): *Diakonie im geteilten Deutschland*. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands, Stuttgart,1999; Wolf, Christoph: *Männliche Diakonie im Osten Deutschlands 1945–1991*, Stuttgart, 2004.

egyházi békeszolgálatról[19] és természetesen a békés forradalom szempontjából oly fontos békeimádságokról.[20]

Azzal, hogy a történeti kutatás az egyházi praxis egyes területeit tárja fel, egészen közel kerül ahhoz, amit vélhetően az NDK egyháza gyakorlati teológiai kutatása alatt érthetünk annyiban, hogy ezek a tanulmányok azt kísérelik meg bemutatni, hogy az egyház felelős vezetői a politika által kialakított peremfeltételek között, illetve konfliktusban azokkal hogyan próbálták teljesíteni az egyház feladatát: az evangélium hirdetését. A fókusz immár nem csupán az egyházpolitikai-taktikai területre irányul, hanem minden értelmezhető egyházi tevékenységre is.

Mit jelent tehát az a megállapítás, hogy oly gazdag és eredményes az NDK egyházának a kutatása? Ezzel a téma tudományosan fel is van dolgozva? Megfelelő tudományos érvek alapján ezt a témát immár ad acta tehetjük? Az én értékelésem más eredményre vezet. Szükségesnek tartom, hogy a jövőben az egyház működési területeire vonatkozó különböző tanulmányokat még egyszer, gyakorlati teológiai szempontból is megvizsgáljuk annak érdekében, hogy a mára vonatkozó relevanciájukat feltárjuk.

Ezen kívül még messze nincs teljes körű áttekintésünk az akkori egyház mindennapi működésének összes területéről. Például: hogyan működött a mindennapi egyházi szolgálat vidéken vagy az ipari lakótelepeken? Hogyan alakultak a kazuáliák egy egyre inkább széttöredező népegyházban? Milyen egyházvezetői és teológiai impulzusokkal tudtak azonosulni az egyháztagok, és melyektől zárkóztak el? Milyen szerepet játszott az egyházi lelkigondozás ebben az erősen megfigyelt társadalomban? Milyen koncepcionális kezdeményezéseket találtak megfelelőnek az egyháztagok és melyeket nem? Claudia Lepp arra is utal, hogy az NDK-beli keresztyén élet egyes társadalmi formái – mint például a házikörök – nincsenek elégségesen feldolgozva, és hogy az egyes egyházi hivatások, tehát nem csak a lelkészi hivatás, hanem a katechéták, illetve a hitoktatók működése az akkori feltételek között az NDK-ban szintén nincsen tudományosan feltárva.[21]

19 Silomon, Anke: *„Schwerter zu Pflugscharen" und die DDR*. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekade 1980 bis 1982.

20 Elsősorban: von Bronk, Kay-Ulrich: *Der Flug der Taube und der Fall der Mauer.* Die Wittenberger Gebete um Erneuerung im Herbst 1989 [Arbeiten zur Praktischen Theologie Bd. 10]; Geyer, Hermann: *Nikolaikirche, montags um fünf.* Die politischen Gottesdienste der Wendezeit in Leipzig, Darmstadt, 2007.

21 Lepp, Claudia: *Christen und Kirche in der DDR*. Eine Nachlese (1990–2014). In: ThR 81, 2016, 48–73, bes. 73.

Kívánatos volna továbbá az eddig használatos klasszikus-történeti módszerkatalógust kibővíteni,[22] és empirikus eszközök segítségével differenciáltabb benyomást szerezni az egyház életéről az NDK-ban. Például fel lehetne tenni a kérdést, hogy az egyházi-teológiai célkitűzések, pl. a „missziói" vagy „diaszpóraképes" gyülekezet valóban megvalósultak-e, illetve hogy miért álltak elő ezen a téren jelentős különbségek a szándékolt és az elért gyakorlat között. Ha az új lipcsei kutatóintézet ilyen feladatokat vállal fel, a Teológiai Fakultáson jó együttműködési lehetőségekre fog találni az Egyház- és Vallásszociológiai Tanszékkel csakúgy, mint az Újkori és Legújabbkori Egyháztörténeti Tanszékkel. Összességében az a benyomásom, hogy a protestantizmus pártállami történetével foglalkozó munkák sokasága nem teszi feleslegessé az NDK-beli egyházzal foglalkozó speciálisan gyakorlati teológiai kutatóintézet működését. Azt sokkal inkább szívesen kell látniuk mint új résztvevőt az NDK egyháztörténeti kutatásban.

2. *A valóságosan létező egyház az NDK-ban: Koncepciók és realitások az erőteljes zsugorodás nyomása alatt*

Mire gondolunk, amikor az „egyház az NDK-ban" fogalmat használjuk? Ez a kifejezés elkendőzi, hogy az NDK-ban számos egyház és egyházi intézmény működött. A domináns evangélikus tartományi egyházak mellett jelen volt a római katolikus egyház, a szabadegyházak, nagyszámú különálló közösség, de ott volt a diakónia és a karitász is kórházakkal, gondozóotthonokkal, aztán gyülekezetek, evangélikus akadémiák, teológiai fakultások és egyházi főiskolák, valamint szövetségek és munkaágak, melyek által az egyház a társadalomban vagy a világban hatást akart gyakorolni.

Már szervezeti értelemben is rendkívül sokszínű volt az egyházak realitása. De némely területeken különbözőek voltak a problémái és az elképzelései a népegyházi-pietista meghatározottságú Érchegységnek és az olyan alföldi településeknek, mint például Halle-Neustadt. Különböző társadalmi és gazdasági hatások is szerepet játszottak, de a lutheranizmusból, a pietizmusból vagy a dialektika teológiából eredeztethető eltérő lelkiségi meghatározottságok és teológiai hagyományok is. Igaz az az állítás, hogy az „egyház az NDK-ban": konstrukció.

Ám mégis volt ott valami, ami az egyházat és a keresztyéneket összekapcsolta egymással: egy a korábban erős népegyház számára szokatlan létmód

22 Kivételt képez ez alól véleményem szerint Anne Stiebitz, aki a szociológiai-empirikus módszert alkalmazza (ld. 14. lábjegyzet).

egy olyan államban, amely nyíltan harcolt az egyház és a keresztyén élet ellen vagy pedig rejtetten akadályozni kívánta azt – mégpedig sikerrel. Az 1950-es évektől sok egyháztag elhagyta az egyházat azáltal is, hogy elmenekültek az NDK-ból (1961-ig), de azáltal is, hogy megtagadták aktív részvételüket, visszahúzódtak,[23] vagy úgy, hogy tömegesen kiléptek az egyházból. A fal megépítése után (1961), de legkésőbb az NDK egyházszövetség alapítása után (1967) az egyház erőteljes zsugorodásának a jelensége lényeges szerepet játszott a Szövetség egyházi önértelmezésének keresése során mind a tartományi zsinati és egyházmegyei vitákban, mind a gyülekezetek tanácskozásain és döntéseiben. Világos számokkal kifejezve: míg 1949-ben a lakosság több mint 80%-a az evangélikus tartományi egyházak tagja volt – s ehhez hozzájött még 5-7% katolikus és a szabadegyházak tagjai –, 40 évvel később, 1989/90-ben már csak mintegy 26% volt tagja az evangélikus tartományi egyházaknak.[24]

Az egyház az NDK-ban újra és újra a zsugorodás erőteljes nyomása alatt állt, s mindez létezése teljesen különböző szintjein is megjelent: Külsőlegesen abban, hogy a létező szocializmus hiánygazdaságában és szűkös pénzügyi eszközök birtokában rengeteg épülettel, köztük ősöreg és értékes templommal, de parókiával, kántorlakkal, temetővel is rendelkezett, továbbá több, korábban funkcióképes épületet kellett működésben tartania, és – ahol ez lehetséges volt – vonzóvá alakítania. Ezen a területen sok nyugatnémet testvérgyülekezet konkrét anyagi segítsége és az egyházak közötti belső pénzügyi és anyagi segítségnyújtás is sokat jelentett a külső nehézségek csökkentése tekintetében.

Ám a zsugorodás nyomása bénítóan hatott a gyülekezeti életre és az egyes gyülekezeti tagok hitére: egyre-másra veszítette el az egyház ily módon az aktív és legfőképpen a fiatalabb híveit, akikre a gyülekezetépítésben égető szükség lett volna. És az egyházhoz nem tartozás vált egyre inkább a normalitássá, így aztán sokan nem annyira az állami nyomás, hanem az alkalmazkodás belső kényszere miatt kérdőjelezték meg keresztyén mivoltukat és az egyházhoz tartozásukat. Az állam nagymértékben korlátozta, hogy az egyház hatást gyakoroljon a nyilvánosságban. Megkísérelte az egy-

23 Az NDK egyházakban megfigyelhető volt az a jelenség, hogy egyesek nem léptek ki az egyházból, de nem is fizettek egyházi adót. Az egyházak erre az egyházjog szerint úgy reagáltak, hogy megvonták ezen személyek egyházi jogait, de nem szüntették meg az egyháztagságukat.

24 Pollack, Detlef és Olaf Müller: *Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989*. In: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland, Wiesbaden, 2011, 125–144, Belege 125.

házat a társadalom peremére szorítani, marginalizálni,[25] és a működését életidegen kultikus, ceremoniális cselekményként beállítani. A zsugorodási nyomás észrevétlenül ahhoz is vezetett, hogy a vallás és a hit az egyházon kívüli személyes térben csak nagyon ritkán vált témává. Mindez a vallási témájú beszélgetések elnémulását váltotta ki és szégyenérzetet, hogy az emberről kiderülhet, hogy keresztyén hívő. Egyesek vakációs keresztyénséget gyakoroltak távoli vidékeken, ahol az ember az anonimitás védelme alatt felkereshette a templomot, sőt akár meg is merítkezhetett egy idegen gyülekezet életében.

Az egyházat az NDK-ban messzemenőleg ebből a háttérből lehet megérteni. Csak ennek a fényében értékelhető mindaz, amiről az egyház ezekben az években vitatkozott és határozott, ami benne kialakult és ami meghatározóvá vált. Az objektíve adott politikai és világnézeti helyzetből fakadóan leginkább a nagymértékű depressziót kellett volna terjesztenie. Ám mégsem ez történt, hanem az egyház ezek között a körülmények között egy bizonyos arcélt alakított ki, mellyel az ember ma az „egyházat az NDK-ban" nagyrészt azonosítja. Ez a kép nem mentes az idealizálástól. Adja magát, hogy a mai egyházra vonatkozó kritikánkat egy, az akkoriban sokkal jobb egyházra vonatkozó klisével kapcsoljuk össze. Ezért sok múlik azon, hogy ennek a képnek a vonásait tudományosan ellenőrizzük és az NDK egyházak ambivalenciáit ne hallgassuk el.

Egyház az NDK-ban – konkrétan mire is kell gondolnunk, ha ezt mondjuk? Arra teszek kísérletet a továbbiakban, hogy képet vázoljak fel az NDK-beli egyházról hét példa segítségével.

1. Bár elég ok lett volna, hogy az egyházi intézményeket és azok túlélését biztosítsák, a zsinatok és az egyházvezetés mégis olyan vezérgondolatokon orientálódott, melyek nagyobb dolgokat tettek az első helyre, mint az intézmények megőrzése. Az egyházat mint „tanúságtevő és szolgáló közösséget" értelmezték, mely nem elsősorban önmagáért, hanem „másokért" vagy „a világért" van.[26] Bonhoeffer és az ökumenikus misszió-

25 Ebben az összefüggésben a „Minderheit mit Zukunft" („Kisebbség, melynek van jövője") című vitairat váltott ki különös érdeklődést. Kiadta: Arbeitskreis „Kirche von morgen", epd-Dokumentation Nr. 3a/1995, 3f.

26 Ezt bizonyítják például a következő dokumentumok: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, hgg. vom Sekretariat des Bundes der Ev. Kirchen in der DDR, (Ost-)Berlin, 1981, 172–176; Christoph Demke u. a. (Hg.): Zwischen Anpassung und Verweigerung. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, i. A. des Rates der EKD, Leipzig, 1994, 14–33; Ulrich Schröter u. a. (Hg.): Nach-Denken. Zum Weg des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, bes. 49–56.

teológia impulzusai egy olyan önértelmezéshez vezettek, mely az állam által meghatározott „kultuszegyháznak" ellentmondott, s a világ és az egyházon kívüli emberek felé orientálódott. Ez intézményi rugalmasséghoz vezetett. Ennyiben nem volt véletlen, hogy 1989/90 előtt azok a csoportok, melyeket a világgal kapcsolatos aggodalom töltött el, az egyházban találtak otthonra. Ám: bizonyos nehéz intézményi változtatásokat, például templomok bezárását mindeközben nem vittek véghez, azokat a jövőbe tolták ki.

2. Ennek az önértelmezésnek a következményeképpen az egyház az NDK-ban sok szorongató kérdésben állást foglalt. Ezek közé tartoztak a hidegháború és a kölcsönös hagyományos és nukleáris fegyverkezés idején elsősorban a békével kapcsolatos kérdések. Az egyház volt az egyetlen intézmény, mely a SED-diktatúra alatt – viszonylagos önállósága miatt – magától értetődően kritikusan nyilatkozhatott meg, és melynek politikai és társadalmi megnyilatkozásait mind az NDK állampolgárai részéről, mind a nyugati média részéről kiemelt figyelem kísérte. Az egyes tartományi egyházak különböző teológiai gyökérzete ellenére – olyan kérdésekben, mint „Isten királyi uralma", illetve a „kétbirodalom-elmélet" – sikerült az egyházaknak a békével kapcsolatos központi kérdésekben az állami álláspontokkal és döntésekkel kritikusan szembehelyezkedni, mégpedig az iskolai honvédelmi oktatással szembeni tiltakozástól az évenként megrendezett „békedekádokon"[27] keresztül az egyházilag hivatalosan bevezetett „A békére nevelés keretkoncepcióján (1980)" át a „Kardokból ekevasat" jegyében véghezvitt számtalan akcióig, melyek leginkább az egyházi ifjúsági munkában vertek gyökeret, s melyek egyebek mellett a későbbi „békeimádságok" táptalajaivá is váltak.[28]
3. A szövetségi és a tartományi zsinatokon, az evangélikus akadémiákon, az egyetemi hallgatók gyülekezeti alkalmain és további, egyházon belüli csatornákon a gyülekezeteket arra ösztönözték, hogy határozott missziói tudatosságot és az annak megfelelő missziói struktúrákat alakítsanak ki.[29] Ezek mindenekelőtt az új lakótelepi gyülekezeteket, de sok más gyülekezetet is arra indítottak, hogy a már meglevő gyülekezeti munkát intenzív beszélgetőkör-struktúrával egészítsék ki, illetve hogy konkrétan

27 A „békedekádok" az őszi ún. „bűnbánat és imanap" előtt megtartott tíznapos egyházi programsorozatok voltak, melyek a béke kérdését és a kortárs világ problémáit állították a gyülekezet figyelmének középpontjába. (A ford.)

28 Vö. Demke: *Zwischen Anpassung und Verweigerung*, 272–346; Rahmenkonzept „Erziehung zum Frieden", in: Kirche als Lerngemeinschaft, 266–275.

29 Vö. Ratzmann, Wolfgang: *Missionarische Gemeinde*. Ökumenische Impulse für Strukturreformen, (Ost-)Berlin, 1980.

ilyenné alakítsák át szolgálatukat. Ezek a csoportok egy amúgy az állam által széles körben megfigyelt társadalomban gyakran vonzóak voltak a kívülállók számára is, mert ezekben a körökben nyíltan lehetett beszélni. Voltak, akik a hit elhallgatásával szemben itt újra rátaláltak a hitről való beszédre. Azonban a beszélgetéstől, mint médium által kijelölt keretektől gyakran el is tekintettek. Ennek megfelelően a „missziói gyülekezet" koncepcióját a „diaszpóragyülekezet" vezérgondolatával egészítették ki, melyet teológiailag mindenekelőtt mint vigasztalást értelmeztek, azonban ezt gyülekezetpedagógiai szempontból alig alkalmazták.[30]

4. Az egyház szolgálata az NDK-ban erősen Biblia-központú volt.[31] Ebben egyrészt Karl Barth Ige-teológiája és az a lutheri álláspont játszott meghatározó szerepet, mely az egyházat mint „creatura verbi" értelmezi. Másrészt az állami stratégia része volt, hogy az egyháznak csak olyan működési területét engedélyezte, mely legitimálható volt a Bibliával. A párt megpróbálta a Bibliát olyan szűk „fűzőnek" használni, mellyel az egyházat a vallás különálló világában lehet tartani. Nem volt fogalma arról, hogy micsoda robbanóerő rejtőzhet a bibliai igékben, ahogy az legkésőbb a békés forradalom előtt és alatt az igehirdetésekből ki is derült. Azonban, bár a Biblia ilyen alapvető szerepet töltött be sok gyülekezeti összejövetelen, például a rendszeresen találkozó házikörökben, az ifjúsági gyülekezeti esteken vagy az egyetemi hallgatók gyülekezeti alkalmain egyfajta „missziói hermeneutika" kidolgozására, mely teológiailag alátámasztva segítette volna a mindennapokban a laikusokat a Biblia-magyarázat művészetében, alig került sor.[32]
5. Sokaknak az egyháztól és hittől való minden elidegenedése ellenére az egyházra mégis a bizalom tereként tekintettek. Ennek is többféle oka van: Egyrészt, amikor az ember egyházi eseményeken vagy csoportokban vett részt, vagy ha igénybe vette a lelkigondozás szolgálatát, belépett egy nem állami területre az NDK kellős közepén, mely már ezáltal a függetlensége által is bizalmat ébresztett. Másrészt sokan azt tapasztalták, hogy lelkésznők és lelkészek, a hitoktatók, az egyházzenészek, a házikörvezetők

30 Vö. a teológiailag kidolgozott dokumentummal: „Diaspora. Zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffs", die von der Theologischen Studienabteilung bei Kirchenbund erarbeitet worden ist, in: Kirche als Lerngemeinschaft, 186–205.

31 Ez érvényes az NDK egyházai szolgálatára, de különösen is az 1989/90-es években elmondott igehirdetésekre, vö. Ziemer, Jürgen: *Die Bibel als Sprachhilfe*. Zum Bibelgebrauch in den Kirchen während der „Wende" im Herbst 1989, in: PTh 81, 1992, 280–91.

32 Tanulmányok készültek erről például az egyházi találkozók kongresszusaira, vö. Beier, Peter: *Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt*. Die Kirchentagskongressarbeit in Sachsen, Göttingen, 1999, 462f.

vagy a gyermekek között szolgáló diakónusok érdemesek a bizalomra, és nyitottan viszonyulnak az őket foglalkoztató kérdésekhez. Az, hogy minden egyházi szolgálatban álló fizetése igen alacsony volt, nem csak ahhoz vezetett, hogy az egyházi munkatársak, beleértve ebbe a felszentelteket is, erőteljesebben fordultak a szociális kérdések felé („a közösség a szolgálatban" koncepciója szerint[33]), hanem ahhoz is, hogy ez kifelé a hitelesség bizonyítékaként működött, hiszen ezek az emberek ilyen körülmények között is készek voltak végezni bonyolult szolgálatukat.

6. Az egyház az NDK-ban szívesen nevezte magát a „tanulás közösségének".[34] Ez a meghatározás egyrészt illett a szövetségnek és a tartományi egyházaknak ahhoz az útkereséséhez az NDK-ban, mely során az erősen népegyházi meghatározottságú egyházat egy, bár sok területen jelenlévő, ám az állam által erősen akadályozott, mégis diaszpóraképes kisebbségi egyházzá kívánták konstruktív módon átformálni. De azt is szolgálta, hogy kifejezze az egyház erőteljes elkötelezettségét a tanítás szolgálata iránt a gyermekek, a fiatalok, továbbá a felnőttek és a jövendő egyházi munkatársak között. Mivel a létező szocializmusban nem volt iskolai hittanoktatás, az egyház a háború vége után nagyon hamar kidolgozta a gyülekezeti alapú keresztyén oktatói munka kereteit. A konfirmáció és a konfirmandusok oktatása, melyet az állam erőteljesen akadályozott a „fiatalok avatása"[35] bevezetésével, „a gyülekezet konfirmáló cselekvése"[36] keretében új impulzust kapott. Szinte minden gyülekezet összegyűjtötte a konfirmált és részben a nem konfirmált fiatalokat is az ifjúsági gyülekezeti alkalmak keretében, melyeken rendszerint egyes témákat is feldolgoztak. A szövetség anyagokat adott ki gyülekezeti szemináriumok számára.[37] A szászországi egyházi kongresszusok munkájából nőtt ki egyfajta keresztyén távoktatás, mely a hétköznapi keresztyén életre készített fel.[38] A különböző szinteken – rendszerint képzett szakemberek munkája által – hatalmas eredményeket értek el. Sokszor erőteljes motivációt jelentett a fiatalok művelődési vágya, akik kiábrándultak az iskola ideológiai színezetű félműveltségéből, s ez gyakran az egyházi oktatási

33 Vö. Kirche als Lerngemeinschaft, 125–152.

34 Vö. mindenekelőtt: Kirche als Lerngemeinschaft, 71–113.

35 A „fiatalok avatása" (Jugendweihe) egy olyan világi ceremónia volt, mely a pártállam szándéka szerint a konfirmációt és bérmálkozást kívánta kiváltani az NDK-ban. (A ford.)

36 Vö. Kirche als Lerngemeinschaft, 82–89.

37 Pl. az „Üdvösség ma" című gyülekezeti szemináriumhoz ld. in: Kirche als Lerngemeinschaft, 113–125.

38 Vö. P. Beier, et al., 410–424.

folyamatok sikeréhez vezetett. Ám ezek az egyházi oktatási erőfeszítések mégsem voltak elegendőek ahhoz, hogy a fiatalokat a hit dolgairól beszédképessé vagy akár egy kicsit keresztyéni mivoltukra büszkévé tegyék egy ideológiai diaszpórahelyzetben.

7. Az NDK egyháza olyan területen működött, ahol a lutheri meghatározottságú protestantizmus által nagyra becsült egyházi zenét évszázadok óta intenzíven művelték. Az állami korlátozások ellenére több egyházzenei iskolában és szemináriumban, sőt állami egyházzenei intézményekben is tanulhattak fiatal egyházzenészek. Az egyházi éneklés, az együtt zenélés a gyermekekkel, a fiatalokkal és a felnőttekkel sokakat vonzott. Szászországban például a két híres fiúkórus, a Tamás-templomé[39] és a Szent Kereszt-templomé[40] közvetlenül és közvetve is hozzájárult a magas szintű egyházzene műveléséhez. A nagyszabású oratórium-előadásokat, de más egyházzenei koncerteket is keresztyén hívők és nem hívők rendszeresen látogatták. Ha valahol sikerült az egyháznak az NDK-ban a belső egyházi határait kifelé átlépnie, az egyértelműen a klasszikus egyházi zene területe volt,[41] az 1980-as évektől egyre inkább kiegészülve másféle zenei és irodalmi eseményekkel is. Sajátos módon ennek a meglepő „missziónak" a „missziói gyülekezetről" szóló stratégiai gondolkodásban soha nem szenteltek megfelelő figyelmet. Nem tették ezt a ma emberére nézve sem, akire lényegében úgy tekintettek, mint akit kizárólag a világ „napirendje" érdekel,[42] és akit egyházi részről nem nagyon mertek a számára „idegen" istentisztelettel és egyházi zenével megszólítani.

Ennyit arról összefoglaló módon, amit az „egyház az NDK-ban" kifejezéshez – rendszerint pozitív módon – társítani szokás. Így végül már csak az utolsó kérdés marad: Mi volna a sajátos feladata a felvázolt jelenségek „gyakorlati teológiai" kutatásának?

39 A lipcsei Tamás-templom fiúkórusa. (A ford.)

40 A drezdai Szent Kereszt-templom fiúkórusa. (A ford).

41 Vö. ehhez: Brödel, Christfried: Unter Kreuz, Hammer, Zirkel und Ährenkranz. Kirchenmusik in der DDR, Leipzig, 2018.

42 Vgl. z.B. Dietrich Mendt: „*Die Welt setzt die Tagesordnung…*" Beiträge zur missionarischen Kirche, mit einem Aufsatz v. Johannes Hempel, hg. v. Wolfgang Ratzmann, z.B. 81–83.

Gyakorlati teológiai kutatás

A kortárs gyakorlati teológia nagyrészt empirikus karakterű. Ám mindig hozzátartoztak a gyakorlati teológiai elméletalkotáshoz az egyes egyházi cselekmények jelenségeire vonatkozó történeti mélyfúrások is. A gyakorlati teológiának ma is kifejezetten jót tesz, ha célirányos kirándulásokat tesz a történelem területére. A zenei világban egy idő óta elterjedt a „történelmileg informált előadásmód" kifejezés, mellyel egyértelműen azt szeretnék világossá tenni, hogy egy historikus előadásmód, azaz az eredeti zenei előadás egyfajta kópiája nem lehetséges. Nagyon hasonló a helyzet a gyakorlati teológiában is. Nem arról van szó, hogy az NDK-s évek egyházi praxisát lemásoljuk, s arról sem, hogy az akkori gyakorlati teológiai nézeteket egyszerűen megismételjük. Sokkal inkább arról, hogy gyakorlati teológiai elméleteinket és egyházi koncepcióinkat „történelmileg informáltan", így az NDK egyházai gyakorlatát és koncepcióit is ismerve alakítsuk ki.[43]

Ilyen, a gyakorlati teológiai és egyházi célkitűzést szem előtt tartó történelmi informálást szükséges ennek a kutatóintézetnek teljesítenie. Ebből következik kettős feladata:

Először is a már rendelkezésre álló releváns történeti tanulmányokat meg kell egyáltalán vizsgálni gyakorlati teológiai szempontból is. Ez azt jelenti, hogy ezeket azzal a céllal szükséges tanulmányozni, hogy vajon az általuk feldolgozott praxis nem tartalmaz-e olyan tapasztalatokat, melyek ma, vagy akár a jövőben egy másféle idői kontextusban végzett egyházi szolgálatra nézve gyümölcsözőek lehetnek. Talán ennek érdekében beszélgetési fórumokat is létre lehetne hozni olyan személyiségekkel, akik a közelmúltban lényegesen hozzájárultak az NDK egyházai történetének feldolgozásához anélkül, hogy abból a mai egyházi szolgálatra vonatkozó következtetéseket vontak volna le (amit, történészként, nem is tehettek meg!).

És másodikként feladat és lehetőség, hogy új tanulmányokra ösztönözzék az intézet, hogy a még a kutatással le nem fedett területeket kiegészítse annak érdekében, hogy egy kiszélesített módszertani eszközrendszer segítségével az „egyház az NDK-ban" bizonyos jelenségeihez közelebb kerüljünk.

Egy ilyen gyakorlati teológiai kutatás nem akarja sem az akkori helyzeteket és döntéseket nosztalgikusan megmagyarázni, és abban sem érde-

43 Örvendetes, hogy a hallei egyháztörténész, Friedemann Stengel az NDK egyházai bizonyos jelenségeit a mai egyház és teológia szekuláris kontextusa összefüggésében is tárgyalja. Vö. Stengel, Friedemann: *Aufgearbeitete Vergangenheit?* Kirche in der DDR als Problem der Kirche heute, in: Domsgen, Michael u.a. (Hg.): Herausforderung Konfessionslosigkeit, Leipzig 2014, 111–147.

kelt, hogy az akkoriban történteket mindenestől mint meghaladottakat, ad acta tegye.[44] Sokkal inkább új és teljességgel tudományos-kritikai módon kíván foglalkozni egy egyházzal, melynek értékelését bár nem kell szégyenkezve elrejtenünk, ám melynek realitása mindenütt ambivalens jegyeket hordozott.

De miért van szükség egy ilyen kutatási impulzus megvalósításához egy erre a célra alapított kutatóintézetre? A Németországi Evangélikus Egyház (EKD), ha komolyan vesszük az idők jeleit, egy olyan átalakulás folyamatában van, mely során az egyházak, sokak privát egyháziassága és az eddig látensen érvényes keresztyén értékek a normalitás területéről egyre inkább kisebbségi helyzetbe kerülnek át. Sok tekintetben nem lehet az EKD-t összehasonlítani NDK egyházzal, különös tekintettel az akkori pártállam egyházellenes magatartására és az egyházak korlátozottabb jogaira. Ám el kell gondolkodtasson bennünket, hogy időközben – a Ruhr-vidék kivételével – már nincsen egyetlen olyan nyugatnémet nagyváros sem, ahol az egyháztagok a lakosság többségét tennék ki. „Az elmúlt tíz év adatainak az összehasonlítása azt mutatja, hogy alig néhány év kell ahhoz, hogy – legalábbis a városias területeken – az egyháztagok mindenütt kisebbségbe kerüljenek" – írja Michael Domsgen hallei valláspedagógus egy a „Pastoraltheologie" (Pasztorális teológia) című folyóiratban megjelent tanulmányában.[45] Ezt az állítását meggyőző számokkal és grafikonokkal támasztja alá, majd hozzáfűzi: „…egy társadalomban a többségi pozíció nem csak egy nagyobb embercsoport pozícióját jelenti, hanem a dominanciaigény pozícióját is. A kvantitatív fölülkerekedés tudatosan vagy öntudatlanul magával hozza a kulturális normaalkotásra törekvést is. Míg eddig sok nyugatnémet régióban beszélhettünk az »egyháztagság kultúrájáról«, ez mára megváltozott."

Jó lenne, ha az egyházak idejében hozzáigazítanák szolgálatukat ehhez a kultúraváltozáshoz. Az új lipcsei kutatóhely fontos szolgálatot tehet ennek érdekében.

Fordította: Gonda László

44 Richard Schröter metaforáját, mely a keresztyének életét az NDK-ban börtönhöz hasonlította, egyfajta történelmi „deponálásra" való felhívásként is félre lehet értelmezni. „Hogy az ember a börtönben előrevivő tapasztalatokat szerzett-e, először akkor tudja meg, ha kiszabadult" in: Naturschutzpark für 'DDR-Identität'?, Neue Züricher Zeitung vom 22./23. April 1990.

45 Domsgen, Michael: Zwischen einem „Mia san mia"-Gefühl und der Ahnung von der Nacktheit des Kaisers. Irritationen und Perspektiven kirchlicher Arbeit heute, in: PTh 108, 2019, H. 7, 287–311, Zitat 289f.

KÖSZÖNTJÜK OKTATÓTÁRSUNKAT
A DEBRECENI REFORMÁTUS
HITTUDOMÁNYI EGYETEMEN!

Kustár Zoltán:

„Ha elenyészik is testem és szívem…”

A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez*

1. *Isten igazságosságának kérdése az Ószövetségben. Bevezetés*

Isten igazságosságának a kérdése mindig is foglalkoztatta az ószövetségi írókat. Valóban van értelme a hitnek, van haszna az istenfélelemnek? Valóban Isten oltalma és jutalmazó áldása kíséri az igazakat, s valóban mindig elnyerik büntetésüket a bűnösök és a hitehagyottak?[1] A hellenizmus korában különösen is kiéleződött a kérdés. A Példabeszédek és a Krónikák két könyve az „ortodox” megfizetéstan markáns megfogalmazásával igyekezett eloszlatni az egyre erősödő kételyeket, míg Jób és barátainak nagy ívű „disputája” és a Prédikátor minimalista programja annak a bizonysága, hogy Izráel bölcseinek egy része igenis elfogadta vitaalapnak a tapasztalati valóság és a megfizetéstan között fennálló ellentmondásokat.[2]

A dilemma a templomi gyülekezetet sem hagyta érintetlenül. Panaszénekek sora kéri számon az igazaknak megígért oltalmat és szabadítást (pl. Zsolt 10; 22; 31; 39; 55), vagy biztat kitartásra, amíg az igazság rendje a szenvedők életében helyreáll (pl. Zsolt 42-43; 62). Ám a Zsoltárok könyvének

---

* *Ajánlom ezt az írásomat 60. születésnapja alkalmából dr. Fekete Károly püspök úrnak, sok-sok éve szeretett és tisztelt kollégámnak. Bízom benne, hogy a liturgika, a rendszeres teológia és a református hitvallások kiváló ismerőjeként ennek a theodicea kérdéskörét feszegető, kultusz- és gyülekezetcentrikus zsoltárnak az exegézisét örömmel olvassa majd.*

1 A theodicea fogalmához és biblika-teológiai vonatkozásaihoz a kérdés gazdag irodalmából lásd pl. Eszenyeiné Széles M.: *Istenfélelem – és mégis szenvedés?,* Theologiai Szemle 1995, 139–144; Szabó Cs.: *Hit és szenvedés,* Budapest: Kálvin Kiadó, 1998; Pöhlmann, H. G.: *A kétségbeesés falánál – a theodicea kérdése,* Lelkipásztor 1998/7–8, 242–245; Laato, A. – Moor, J. C. de (ed.): *Theodicy in the World of the Bible,* Leiden – Boston: Brill, 2003; Kustár Z.: *Az igazak szenvedésének oka és értelme – a hagyományos bibliai bölcselkedés és Jób könyve alapján,* Lelkipásztor 2004/3, 82–88; Bustya D.: *A szenvedés a Szentírásban,* Református Szemle 2007/3, 506–514; Kustár Z.: Isten igazságosságáról – Kain és Ábel történetének fényében: Adalékok az ószövetségi theodicea kérdésköréhez, in: Baráth B. L. – Fekete K. – Kis K. (szerk.): *Ösztönző lelkiség. Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából,* Debrecen: Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2019, 13–22.

2 Lásd Kustár: *Az igazak szenvedésének oka és értelme,* 82–88.

bölcselkedő költeményei is előszeretettel teszik témává a theodiceát vagy indirekt biztatás (lásd pl. Zsolt 1; 19; 127; 128; 133), vagy a dilemma érdemi megvitatásának formájában (lásd Zsolt 37; 49; 73).[3]

A folytatásban ez utóbbiak közül a 73. zsoltárt vesszük alaposabb vizsgálódás alá. Ez a költemény ugyanis nemcsak a bölcsesség- és zsoltárirodalom hagyományos válaszait visszhangozza, hanem sajátos, önálló kijelentéssel is hozzájárul a vitához.

2. A zsoltár szerkezete, műfaja, datálása

A 73. zsoltár bevezetőjét az 1–3. versek alkotják: az 1. vers tézisszerűen előrebocsátja a megfizetéstan alaptételét, a 2–3. versek pedig a zsoltáros hitbeli elbizonytalanodását beszélik el.

A következő egység (4–16. v.) két részből áll. A 4–12. versek az istentelenek szerencsés sorsát és gőgjét írják le a zsoltáros saját, keserű élettapasztalataként, míg a 13–16. versekben, ezzel élesen szembeállítva, saját szenvedéseit beszéli el. A visszatekintést annak a megvallása zárja, hogy erre az ellentmondásra a zsoltáros nem talált megnyugtató feleletet, ami csaknem hitének elvesztéséhez vezetett.

A 17. vers azonban egy csodás fordulatról tudósít: a zsoltáros, Isten templomában, kínzó kérdéseire végül megnyugtató feleletet kapott.

A 18–28. versek ezt a megtalált feleletet tárják az olvasó elé. Azt, hogy itt több, egymásnak részben ellentmondó válasz hangzik el, a folytatásban fogjuk felmutatni. A 28b. vers végül rögzíti, hogy a zsoltáros a jövőben egyfajta hálaáldozatként, Isten magasztalásának szenteli majd az életét.

A költemény azoknak a didaktikus/bölcselkedő zsoltároknak a csoportjába tartozik,[4] amelyek a megfizetéstan érvényességét hivatottak bizonyítani. Ám a bölcselkedő zsoltárok általános, elméleti megközelítésével szemben a

3 A zsoltároknak ezekhez a „didaktikus" vagy „bölcselkedő" csoportjához lásd röviden Rózsa H.: *Az Ószövetség keletkezése. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe. II. kötet,* 2., átdolgozott kiadás, Budapest: Szent István Társulat, 1996, 342–343; Kselman, J. S. – Barré, M. L.: Zsoltárok könyve, in: Thorday A. (főszerk.): *Jeromos Bibliakommentár. I. kötet: Az Ószövetség könyveinek magyarázata,* Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 803–845, ebben: 806–807.

4 Így Kselman – Barré: *Zsoltárok könyve,* 825; Anderson, A. A.: *The Book of Psalms. Volume II: 73–150* (NCBK), Grand Rapids: Eerdmans – London: Marshall, Morgan & Scott, 1995, 529. Az 1–17. versek és a bölcsességirodalom formai és tartalmi kapcsolataihoz lásd Hossfeld, F.-L. – Zenger, E.: *Psalmen 51–100* (HThKAT), 2. Auflage, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2000, 336, áttekintését.

theodicea kérdése itt egy kegyes ember saját élet- és hitválságaként áll előttünk, amit a szerző az egyéni hálaének műfaji elemeinek felhasználásával juttat kifejezésre.[5] Kevert műfajról van tehát szó, ahol az egyéni hálaének és a bölcselkedő tanköltemény elemei mesterien szövik át egymást.[6]

A zsoltár központi témája a fogság utáni kor gondolatvilágát tükrözi, a műfajok keveredése pedig szintén a kései zsoltárok jellegzetességei,[7] ami jól összeegyeztethető az Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42-83*) Kr. e. 5/4. századi datálásával.[8] Az igazak jutalmával kapcsolatban a 24. vers újszerű, máshol csak a 49. zsoltárban fellelhető üzenete ugyanakkor aligha képzelhető el Kr. e. 300-nál korábban.[9] Amint látni fogjuk, e két eltérő datálás szempontjai a többlépcsős előállás miatt a zsoltár kapcsán egyaránt érvényesíthetők.

3. A zsoltáros vívódása és a szerencsés fordulat (1–17. v.)

Az 1. vers tézisszerűen előrebocsátja a megfizetéstan tételét, méghozzá pozitív, hitvallásos formában.[10] Isten jóságának kiemelése a zsoltár elején a

5 A hálaének elemeivel megfeleltethető részletek a következők: 1. v.: magasztalásra való felhívás; 3–16. v.: az átélt nyomorúságra való visszatekintés; 17. v.: a szabadítás leírása; 28b. v.: fogadalom. A zsoltár hálaének jellegéhez lásd Karasszon D.: A Zsoltárok könyvének magyarázata, in [szerk. nélkül]: *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata. II. kötet,* átdolgozott kiadás, Budapest: Kálvin János Kiadó, 1995, 541–640, ebben: 587; Kraus, H.-J.: *Psalmen. 1. Teilband* (BK XV/1), Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960, 504. Az egyéni hálaénekek között tárgyalja a zsoltárt Fohrer, G.: *Psalmen,* Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993, 234–244.

6 Így Kraus: *Psalmen,* 504; Seybold, K.: *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, 282; Anderson: *The Book of Psalms,* 529; Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100*, 334-338.

7 Kraus: *Psalmen*, 504, szerint a zsoltár „viszonylag kései” (de a Jer 12,1kk-nél biztosan fiatalabb). Karasszon: *Zsoltárok,* 587, a zsoltárt a fogság utáni korra, Seybold: *Die Psalmen,* 282, a szerinte készen átvett 3–12. verseket a fogság korára, míg a költemény egészét a perzsa időszakra, Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 338, az egész zsoltárt a Kr. e. 5. századra, míg Fohrer: *Psalmen,* 237–238, a Kr. e. 4. századra datálja.

8 Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 353–354, szerint a zsoltár kezdetektől fogva az ászáfita Zsolt 73–83 gyűjtemény, és ezzel a későbbi Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42–83*) része volt, hasonlóan Németh Á.: *„Királyok zsoltára, zsoltárok királya”. A 72. zsoltár előállása és teológiája a zsoltárok könyve redakciójának tükrében,* Kolozsvár: Exit Kiadó, 2018, 99–100. Az Elohista Zsoltárkönyv Kr. e. 5/4. századi datálásának képviselőihez lásd Németh: *A 72. zsoltár előállása és teológiája,* 100.

9 A zsoltár alaprétegéhez sorolja a 21–26. verseket és azt a hellén időszak kezdetére datálja Briggs, E. G.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms. Vol. II.* (ICC), Edinburgh: TT Clark, 1927, 14.

10 Lásd Kraus: *Psalmen,* 505. Kollektivizáló betoldásnak tartja a verset Briggs: *Psalms,* 142, és Gunkel, H.: *Die Psalmen,* 4. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926, 312.

második templom „…*mert jó az Úr*” liturgikus formuláját, illetve zsoltárkezdéseit követi (Zsolt 100,5; 106,1; 107,1; 118,1.29; 136,1, vö. Jer 33,11; 1Krón 16,34).[11] A jelenlegi masszoréta szöveg szerint ez a jóság Izráelre irányul. A kollektív aspektus itt sokak számára meglepő, a párhuzamos költői félsor *'tiszta szívűek'* kifejezéshez pedig másik parallelt várnának, ezért a *l*^{e}*jiśźrá'él* kifejezést a *lajjásár 'él '* …Isten a becsületes(ek)hez' olvasatra javítják.[12] Ám ez a kollektív jelleg a zsoltár gyülekezetcentrikus szemléletétől nem áll távol, és a 15. vers *'[Isten] fiainak nemzetsége'* kifejezésében is megjelenik. Az 1. versben a 'tiszta szívűek' szintén a gyülekezet tagjai, akik beléphetnek Isten templomába, és méltók arra, hogy ott áldásában részesedjenek (vö. Zsolt 24,4).[13] Fontos észrevenni, hogy a theodiceára megtalált felelet és a kultusz kapcsolata már itt, a zsoltár elején is megjelenik.

A 2–3. versek, még mindig a problémafelvetés részeként, a zsoltáros elbizonytalanodását beszélik el. Saját viselkedését az 1. vers hitvallásával élesen szembeállítva (*wa*^{a}*ní 'Én azonban…'*, 2. v.), bűnvallásként foglalja össze. Beismeri, hogy megirigyelte a bűnösök jólétét *(sálóm),* és megkísértette a gondolat, hogy maga is közéjük álljon (3. v.). A gonoszok irigylése a bölcsességirodalom szerint az igazak állandó kísértése, ami ellen nem lankadhat a figyelmeztetés (Péld 3,31; 23,17-18; 24,1.19, vö. Zsolt 37,1; 125,3; Mal 3,13-15). Hogy a zsoltárosnak végül hogyan sikerült az irigységét leküzdenie, a folytatás fogja majd kifejteni (15–16. v.). Ám a megingás története itt, az 1. vers hitvallásával összekötve, már a győzelemre való hálás visszatekintésként van jelen:[14] az olvasónak semmi kétsége sem lehet afelől, hogy a hasonló megingások esetére ebben a zsoltárban kellő bátorítást talál.

E bevezető után a részletes beszámoló (4–16. v.) az istentelenek jólétének és gőgjének leírásával kezdődik (4–12. v.).[15] Sorsuk szerencsésen alakul, vagyonuk megvédi őket az átlagember mindennapjainak ezernyi kínjától, erejüket pedig, érdekeik érvényesítésére, gátlástalanul ki is használják a gyengébbekkel szemben (4–8. v.). Mindeközben Istennel sem törődnek. Kevélyen, *„az ég ellen is feltátják szájukat”* (9. v.), kérdésbe burkolva ki is

11 Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 338.

12 Így pl. Duhm, B.: *Die Psalmen* (KHC XIV), 2., vermehrte und verbesserte Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, 278, a BHS, valamint Karasszon: *Zsoltárok,* 587; Kraus: *Psalmen,* 502. Szintén elfogadja ezt a korrekciót Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 332.353–354, de azt feltételezi, hogy az *'Izráel'* olvasat az ászáfita zsoltárgyűjtemény (Zsolt 73-83) szerkesztőjétől származik.

13 Anderson: *The Book of Psalms,* 530.

14 Kraus: *Psalmen,* 505.

15 Seybold: *Die Psalmen,* 282, szerint a zsoltár szerzője itt, a 3–12. versekben egy korábbi, készen átvett szöveget emelt be a saját költeményébe.

jelentik, hogy sincs miért tartaniuk tőle (11. v., vö. Zsolt 10,4.11.13; 94,7).[16] Mindez a tömegekben nemhogy nem okoz felháborodást, de még csodálatra is készteti őket: életszemléletüket, gőgös kérkedésüket *„mohón szürcsölik, akár a vizet”* (10. v.). A zsoltáros úgy látja, hogy valójában a bölcsek egyetlen tantétele sem érvényesül: a bűnösök nem nyerik el méltó büntetésüket,[17] a gőgösök nem omlanak hirtelen össze,[18] de a társadalmi többség sem áll támogatólag a bölcsek és igazak mögött.[19]

A 13–16. versekben a zsoltáros a bűnösök jólétével állítja szembe saját sorsának alakulását. Az *’ak-ríq ’Mennyire hiába…!’* felkiáltás a szakasz elején (13. v.) éles ellentétben áll az 1. vers boldog hitvallásával: *’ak-ṭób: ’Milyen jó…!’*: a tiszta szívűek hűsége a zsoltáros tapasztalatai szerint üres, haszontalan, hiábavaló dolog. A kézmosás az ártatlanság bizonyítása (Deut 21,6; Zsolt 24,4; 26,6, vö. Mt 27,24), ami egyben – a Zsolt 24,4; 26,6 alapján, talán egy esküvel kiegészülve (vö. Zsolt 17,3-5) – az istentiszteleten való részvétel formális feltétele is lehetett.[20] Míg a zsoltárok reménysége szerint a reggel a szabadulás, Isten közbeavatkozásának az ideje (Zsolt 5,4; 46,6; 49,15; 90,14; 143,8),[21] addig ő reggelente csak újabb fenyítéseket kapott az Úrtól. Mintha magát Jóbot hallanánk: az ártatlan, tiszta kezű igazat csapások érik mindennap. Ez a tapasztalat megrendítette a zsoltáros hitét Isten igazságosságában, és csaknem odáig sodorta, hogy Istenre nemet mondva (vö. Jób 2,9) maga is a bűnösök közé álljon. Hogy ettől végül mi rettentette vissza, azt a 15. versben mondja el: a gondolat, hogy ezzel megtagadná Isten *’fiainak nemzetségét’*. A kifejezés a Hós 11,1 és a Deut 14,1 alapján Izráel népét jelöli – ami alatt itt minden bizonnyal az „igaz Izráelt”, benne a korábban élt „bizonyságtevők fellegét” (vö. Zsid 12,1)[22] és a gonoszokkal szemben Isten mellett kitartó azon igazak közösségét kell érteni, akik joggal számíthatnak Isten szabadítására (vö. Zsolt 14,5; 24,6; 112,2).[23] Nem lehetetlen, hogy a Zsolt 24,6 analógiájára a szerző itt ennél konkrétabban az aktuális templomi (és

16 Hasonlóan Jób 21,7-15; Ézs 29,15; Jer 5,12; 12,1-4; Ez 8,12; Zof 1,12.

17 Lásd különösen is Péld 10,24-25.27-30; 11,23.30-31; 13,21; 15,3.

18 Lásd Péld 10,31; 16,5.8; 29,23, vö. Ézs 2,12.

19 Lásd Péld 11,10; 12,8; 22,1, és ismét 29,23.

20 Kraus: *Psalmen,* 507.

21 Hasonlóan Gen 19,15.23-24; Zof 3,5; Jób 38,12-15.

22 Így Kraus: *Psalmen,* 507, illetve Zenger, Erich: *Psalmen Auslegungen. Band 2: Ich will die Morgenröte wecken,* Freiburg im Breisgau – Basel – Wien: Verlag Herder, 2003, 225.

23 Lásd Weiser, A.: *Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61–150* (ATD 15), 9., unveränderte Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 347; Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 332.

templomképes) gyülekezetre is gondol.[24] Az elődök és a kortárs hittestvérek közössége mint referenciapont és megtartó erő jelenik meg itt.

A 17. vers szerint a zsoltáros a megoldást is végül ebben a közösségben, a Templomot felkeresve találta meg.[25] Nem lehetetlen, hogy imádkozva, meditálva vagy valamiféle teofániaélmény hatására, emberi közvetítő nélkül jutott el erre a felismerésre.[26] Valószínűbb azonban, hogy egy üdvjövendölésben részesült,[27] amelyet, feleletként a hangosan elmondott imára, a templom szolgálatában álló próféta, pap (vö. 1Sám 1,17) vagy – a fogság utáni időben – egy lévita mondhatott.

4. Tanítás az isteni igazságszolgáltatásról (18–28. v.)

A tulajdonképpeni tanítás a 18–28. versekben következik: ez tárja az olvasók elé azt, amit a zsoltáros a szentélyben a theodicea kínzó kérdésére feleletként megkapott. A tanítói szándék azonban indirekt, és az egyéni példa felmutatásában áll: az Istenről szóló beszédet (1–17. v.) – éppen itt – az Istent *megszólító* imádság hangja váltja fel.[28]

Ha ezt a szakaszt alaposabban megvizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy az érvelés több síkon mozog. Mondhatni: a zsoltár több különböző választ kínál a theodicea problémájára.

4.1. A 18–22.27–28. versek felelete

A 18–20. versek szerint a bűnösök jóléte mulandó, rendíthetetlen biztonságuk csak a látszat, hiszen Isten *'sikamlós talajra'* állította (vö. Zsolt 35,6; Jer 23,12) és egy pillanat alatt pusztulásba dönti majd őket, uralmuk és gőgös kérkedésük pedig csak múló álomképnek fog utólag majd tűnni. (Jób 20,8, vö. Ézs 29,8; Zsolt 126,1) A 19. vers azonban az alvás képét Istenre is vonat-

24 Lásd Karasszon: *Zsoltárok,* 587; Anderson: *The Book of Psalms,* 530.

25 Így Weiser: *Psalm 61–150,* 345.348; Karasszon: *Zsoltárok,* 587; Seybold: *Die Psalmen,* 284; Kraus: *Psalmen,* 507. Másként pl. Duhm: *Die Psalmen,* 281, alapján újabban Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 344–346, aki az „Isten szentélyébe" kifejezést képletesen, egy misztikus, a templomtól független istenélmény körülírásának tekinti. Ezt a magyarázati lehetőséget is nyitva hagyja Zenger: *Psalmen Auslegungen,* 226.

26 Így pl. Weiser: *Psalm 61–150,* 348.

27 Így Karasszon: *Zsoltárok,* 587, ezt a lehetőséget sem kizárva pl. Kraus: *Psalmen,* 508; Kselman–Barré: *Zsoltárok könyve,* 825.

28 Lásd Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 334.

koztatja: a jelenlegi igazságtalanságnak Isten „szendergése” az oka, amiből azonban hamarosan fel fog „serkenni” majd. Ám amit a panaszénekek könyörögve kérnek (Zsolt 35,23; 44,24; 59,5-6, lásd még Zsolt 78,65-66), azt itt a zsoltáros boldog bizonyosságként, a prófétai siratóénekek megmásíthatatlan ítélethirdetésének formájában juttatja kifejezésre (vö. Zsolt 49,2-5).[29] Amit itt olvasunk, az a bölcsesség- és a zsoltárirodalom klasszikus vigasztalása: Ideig-óráig a világ erkölcsi rendjében lehet ugyan fennakadás, ám Isten végül beavatkozik a dolgok menetébe, és helyreállítja azt. Az igazak feladata az, hogy tartsanak ki „*oltalmuk*” mellett (vö. pl. Zsolt 91,2.9), és gyermeki bizalommal, türelmesen várakozzanak.[30] A bölcselkedő zsoltárok közül ugyanezt a vigasztalást kínálja például a Zsolt 37, de a Zsolt 49,15b szerkesztői kiegészítése is.

A megtalált bizonyosság birtokában a zsoltáros mélységes bűnbánatot érez korábbi megrendüléséért,[31] ugyanakkor határozottan és felszabadulva utasítja el, önmagát bátorítva a további kesergés lehetőségét. Isten biztató feleletének a birtokában ez mérhetetlen ostobaság (Zsolt 49,11; 92,6-10; Péld 30,2) és hálátlanság lenne, ami csak az oktalan állat értetlenségéhez (vö. Jób 18,3) lehetne fogható (21–22. v.).

Ehelyett azonban ő – a 27–28. versekben, egyfajta hitvallásként – összefoglalja a 18–20. versekben elhangzottakat.[32] Míg azonban a 18–20. versek elsősorban a kérkedő gazdagokra vonatkoztak, addig a 27–28. versek mindenekelőtt az őket követőkre (10. v.), illetve a hozzájuk hasonlóan beszélőkre (15. v.) értendők – akik közé maga a zsoltáros is csaknem bekeveredett. Emellett szól az is, hogy a 28. vers első fele a megingott zsoltáros „hűségnyilatkozatának” tűnik mind a gyülekezet, mind pedig maga az Úr felé. A záradék tehát nem elvi síkon, az etikailag elutasított csoporthoz és csoportról, hanem intésként és biztatásként a gyülekezethez, az Isten „*fiainak nemzetségéhez*” (15. v.) szól.

A 28. vers első fele a *ṭób* + *l*^{e} szerkezettel tudatosan a zsoltár kezdetéhez kapcsolódik vissza (*’ak ṭób l*^{e}*jiśrá’él,* 1. v.), amivel a zsoltáros az Isten jóságát élvező ’tiszta szívűek’ gyülekezetébe való visszatérését deklarálja. Az „*Isten közelsége*” kifejezés alatt – az egyetlen párhuzam, az Ézs 58,2 alapján – min-

29 Így a 19. vers prófétai siratóének jellegéhez Kraus: *Psalmen,* 508.

30 Lásd Zsolt 5,4; 46,6; 101,8; 130,6; Péld 4,19; 10,24-25.30; 11,21.23; 12,3; 16,5; Jób 4,8-11; 8,8-22; 15,20-35; 18,5-21; 20,4-23, a gazdagság vonatkozásában különösen is Péld 11,4; 15,24.

31 Karasszon: *Zsoltárok,* 587.

32 Vö. a Zsolt 49,17-21 hasonló összefoglalását.

denekelőtt a kultuszban átélt kapcsolat értendő.[33] Ám lényeges az is, hogy amit az 1. vers még általános tantételként rögzített, azt a 28. vers immár a zsoltáros saját, megküzdött meggyőződéseként mutatja fel.[34] Az egyén, akit gyötrődései elsodortak a templomi gyülekezettől, majd oda visszatalálva erőt és megtartatást talált, most teljes jogú tagként ismét a hívők közösségének sorába áll, készen maga is mások megerősítésére és vigasztalására. S végül – ígéri a zsoltáros –, míg az istentelenek beszéde csupa kevélység és istenkáromlás (9–11. v.), addig ő egész további életében Isten csodálatos tetteit hirdeti majd (28b. v.).[35]

4.2. A 23.25–26. versek felelete

Ezen a biztatáson azonban messze túlmutat az, amit a 23.25–26. versekben olvasunk.[36] A zsoltáros ugyanis felismeri és itt most nyilvánosan megvallja, hogy Isten a bajban is vele van, és jelenlegi állapotában is fogja a kezét (23b. v.). Ez egyrészt a támasz és a vezetettség kifejezése. Az, aki *„kis híján elesett jártában"* (2. v.), már érti, hogy az Úr végig erősen tartotta őt, s hogy ő erre a támaszra – szemben a bűnösökkel, akiket Isten *„sikamlós talajra állított"* (18. v.) – élete hátralévő idejében is biztosan számíthat (vö. Zsolt 63,8-9; Ézs 41,10-13; Jer 31,32). Ugyanakkor ez egy nyilvános proklamációval is felér: ahogy az ókori királyok kezét fogta az istenség (vö. Ézs 42,6; 45,1), jelezve, hogy az uralkodó valóban az ő választottja, úgy fogja most a szenvedő kezét az Úr, hűséges gyermekeként igazolva őt a gyülekezet előtt.[37]

A zsoltár itt tehát szakít azzal a hagyományos elképzeléssel, miszerint a betegség Isten büntetése, s ezért szükségszerűen az Istentől való elhagyatottság állapota lenne, amit a kultikus tisztátalanság és a szentélyből való kirekesztés (vö. Zsolt 42-43) oly kegyetlenül jelenít meg mindenki előtt. Jób gyötrődésének is ez volt az alapja: ő maga, de barátai is Istentől eltaszítottnak hitték őt az őt ért csapások miatt (vö. még Ézs 53,4). Nem, a zsoltáros itt megértette, hogy Isten a bajban is vele van: a szenvedő embert nem hagyja magára, hanem fogja a kezét, vele van, és egészen a halál órájáig elkíséri őt.[38]

33 Kraus: *Psalmen,* 504.
34 Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 337.
35 Kselman–Barré: *Zsoltárok könyve,* 825.
36 Lásd már Duhm: *Die Psalmen,* 283.
37 Kraus: *Psalmen,* 509.
38 Hasonlóan a szakaszhoz Fohrer: *Psalmen,* 242–243, igaz, ő a 24. vers kapcsán is kifejezetten tagadja, hogy a zsoltáros a halál utánra is várna még valamit.

Ám ez a néhány vers más vonatkozásban is felülemelkedik a hagyományos elképzeléseken. A 26. vers ugyanis egyértelműen azzal számol, hogy a zsoltáros az igazaknak (a 18–22.27–28. versekben) megígért felmagasztalást nem fogja megélni[39] – ám megvallja, hogy az Istennel való közössége számára a legnagyobb kincs (25. v.), ami mellett eltörpül minden, amire korábban irigykedve nézett (vö. Zsolt 63,4).[40] Ahogy a föld nélküli papi törzsnek, a lévitáknak az Úr az öröksége (Deut 10,9, vö. Num 18,21; Józs 14,4), úgy vallja itt most ő is léte alapjának, egyetlen örömének az Urat (vö. Zsolt 16,5-6; 119,57; 142,6).[41] Nem vár és nem kér hát már semmit, mert immár minden az övé, s ezt az *„örökségét”* még a halál biztos tudatában sem cserélné fel semmire. Jöjjön, aminek jönnie kell, ő immár *„örökre”*, azaz haláláig kitart ebben a boldogságban az Isten oldalán (25–26. v.). A Példabeszédekben is gyakran olvassuk, hogy az Istenhez tartozás, illetve akaratához való igazodás a földi kincseknél sokkal többet ér (lásd Péld 3,31-32; 15,16-17; 16,8.19; 17,1; 22,1). Ám az, hogy e reménység nem torkollik a földi élet meghosszabbítása iránti könyörgésbe, az ószövetségi hit legmagasabb csúcsainak egyikét jelenti (lásd ehhez különösen is pl. a Zsolt 16,9-10 és a 73,26 kontrasztját). Mintha a zsoltáros a Jóbnak szánt sátáni próbát állta volna ki, és tesz bizonyságot arról, hogy ő érdek és *„ok nélkül”* is (vö. Jób 1,9; 2,4) mindhalálig szereti az Istent.

4.3. A 24. vers felelete

A 24. vers azonban még ennél is tovább megy: Isten nem egyszerűen a halál órájáig vezeti tanácsával és ajándékozza meg közösségével az igazat, hanem *„végül”*, azaz földi sorsának lezáródása után *„dicsőség(é)be fogadja”*.[42] A *w^e^'achar 'és végül'* kifejezés itt tudatos kontrasztot képez a 17. versben szereplő *l^e^'acharítám 'végzetük'* szóval: a bűnös kérkedők végzetével szemben a tiszta szívű zsoltárosra valami egészen más befejezés vár. A *kábód* 'dicsőség' itt nem a szenvedő leendő felmagasztalását, hanem Isten jelenlétét (vö. Zsolt 62,3), míg a *láqach* 'fogni' ige Énók és Illés mennyei elragadtatásához hasonlóan (Gen 5,24; 2Kir 2,3kk, vö. Ézs 53,8) a mennyei szférába való 'el-

39 Kraus: *Psalmen,* 510.

40 Így nyomatékkal a 25. vershez Weiser: *Psalm 61–150,* 350.

41 Kraus: *Psalmen,* 509.

42 Másként Kselman–Barré: *Zsoltárok könyve,* 825, aki ezt a verset Isten jelenlétének nem a túlvilági, hanem a templomban való megtapasztalására vonatkoztatja.

ragadtatást' jelenti.[43] A szöveg nem beszél konkrétumokról: hogy a zsoltáros hova *„ragadtatik el"* és ott milyen élet várja, nem kerül kifejtésre – a lényeg, hogy örökre Istennel marad.

Amit itt olvasunk, még nem a test feltámadásának és az utolsó ítéletnek a klasszikus tana (vö. Dán 12). A 24. vers ugyanis csak az igazak lelkének „mennybemeneteléről" szól – bár az, hogy a zsoltár ezt a bűnösök pusztulásával állítja szembe, nyilván a földi élet végén valamiféle isteni különválasztást feltételez. De mégis forradalmian új ez a gondolat, aminek csak a Zsolt 49,16-ban van ószövetségi párhuzama: Istentől nem szakíthat el a halál, és Ő a halál után a vele való kapcsolat folytatásával jutalmazza meg az igazakat.[44] A theodicea szempontjából is radikálisan új ez a felismerés, hiszen a 24. vers szerzője az isteni igazságszolgáltatás színterét itt kiterjeszti, vagy inkább: áthelyezi a földi életről az egyén halál utáni állapotára. Az ószövetségi irodalomban először bukkant fel e két zsoltárhelyen az a felismerés, hogy az isteni igazságszolgáltatás nem korlátozódik a földi életünkre, hanem a halálunk, illetve az, amit utána az igazak remélhetnek, szintén az isteni igazságszolgáltatás színtere.

A 24. vers a 23–26. vers középpontjába helyezve az egész szakaszt átértelmezi. Innen olvasva ugyanis a 23. vers első fele *(„mindig veled leszek")* a halál utáni mennyei együttlét bizonyosságaként értelmezhető, mint ahogy a 26. vers reménysége, miszerint Isten *„örökre"* a zsoltáros öröksége és kősziklája marad, szintén a halál utáni örök együttlét jelentését veszi fel.

5. Egy szellemi út állomásai: a zsoltár többlépcsős előállása

Az, hogy a 24. vers valóban elkülönítendő-e a 23–26. versek egészétől, nehezen bizonyítható. Ám az, hogy a 23–26. versek későbbi kiegészítései a zsoltárnak, tartalmi és formai szempontok alapján számomra bizonyosnak tűnik.[45] E szakasz reménysége ugyanis a zsoltár egyéb helyein semmilyen

43 Így pl. Duhm: *Die Psalmen,* 283; Briggs: *Psalms,* 147; Karasszon: *Zsoltárok,* 588; Kraus: *Psalmen,* 509; Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 350–351; Zenger: *Psalmen Auslegungen,* 226. Lehetségesnek tartja ezt az értelmezést is Seybold: *Die Psalmen,* 284–285.

44 Így pl. Duhm: *Die Psalmen,* 283; Briggs: *Psalms,* 147; Weiser: *Psalm 61–150,* 350; Karasszon: *Zsoltárok,* 588; Kraus: *Psalmen,* 509; Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 350–352; Zenger: *Psalmen Auslegungen,* 226–227.

45 Tudomásom szerint korábban egyedül Briggs: *Psalms,* 140–141, keresett a zsoltáron belüli tartalmi feszültségekre irodalomkritikai megoldást; ám ő, szemben a fentebb kifejtett rekonstrukcióval, a 17–20. és a 27–28. verseket ítéli későbbi betoldásnak (hasonlóan betoldásnak tartja az 1. és a 10. verseket, lásd uo.).

formában sincs jelen, a 22. és a 27. vers között formailag és tartalmilag is tökéletes az illeszkedés, a 23–26. versekre pedig a zsoltár összefoglalásának szánt 27–28. versek semmilyen formában sem reflektálnak.

Abból kell tehát kiindulnunk, hogy a zsoltár alapja egy hagyományos tanköltemény (Zsolt 73,1-22.27-28), amely teológiai vonatkozásban semmiben sem megy túl a bölcsesség- és zsoltárirodalom addigi kijelentésein, s legfeljebb a probléma individuális, egyéni hitválságaként való tárgyalása tekinthető a zsoltárirodalom új és izgalmas vállalkozásának. Semmi sem szól az ellen, hogy ezt az alapzsoltárt a második templom időszakára, a Kr. e. 5. századra datáljuk, és hogy az ászáfita zsoltárgyűjtemény (Zsolt 73-83),[46] majd a Kr. e. 5/4. században előállt Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42-83*) részének tekintsük.

Ez az alapzsoltár egészült ki aztán a 23–26. versekkel. Előbb talán az a gondolat jelent meg benne, hogy az Istennel való közösség a legnagyobb kincs a földön, ami mindennél többet ér (23.25–26. v.). Nem biztos, hogy az igaz ember megtapasztalja életében Isten csodás beavatkozását, ám az Isten közelsége – és a hívők gyülekezete – mindenért kárpótolja őt. Így lehet a rövid, szenvedésekkel teli élet is boldog és kincsekben gazdag, amihez semmi sem mérhető, de ez, Isten közelsége egyben az a jutalom is, ami miatt érdemes hűségesen megmaradni ő és földi gyülekezete mellett. Ez a kiegészítés Jób könyvének bölcselkedő részeivel mutat tartalmi egyezéseket, így azokkal nagyjából egy időben, a Kr. e. 4. században állhatott elő.

S végül a 24. vers – az előző kiegészítés későbbi továbbgondolásaként – mindezt az örökkévalóság távlatába helyezte. Az Istennel való kapcsolat nem csak a halálig jelent vigasztalást, de túléli magát a földi életet is: Isten a mellette megmaradó igazakat végül a mennyei dicsőségébe magához emeli. Az alapzsoltárnak ez a továbbírása a Zsolt 49 végső változatával azonos időszakban, de még a Prédikátor elutasító kritikája (vö. Préd 2,16; 3,18-22) és a kettős feltámadás gondolatának Kr. e. 2. századi megjelenése előtt, valamikor a Kr. e. 4/3. század fordulóján állhatott elő.

6. A 73. és a 49. zsoltár kapcsolata

Amint fentebb láttuk, a Zsolt 73,24 gondolata szinte teljesen unikális az Ószövetségben, és kizárólag a Zsolt 49,16 mondandójával állítható párhuzamba. Emiatt – az Elohista Zsoltárkönyv (Zsolt 42-83*), illetve az egész

46 Ehhez lásd Hossfeld–Zenger: *Psalmen 51–100,* 353–354.

Zsoltárok könyvének szintjén – jogos kérdésként merül fel e két zsoltár lehetséges tematikai, kompozicionális és redakciótörténeti kapcsolata.[47]

A 49. zsoltár szintén egy didaktikus/bölcselkedő zsoltár, amely a theodicea kérdésére kínál feleletet, miközben a személyes érintettség motívuma – bár a 73. zsoltárhoz képest jóval kevésbé domináns módon, de – az egyéni panaszének elemei révén ebben a zsoltárban is fellelhető (lásd a 6–7. és 16. verseket). A probléma megfogalmazása is egészen hasonló: a vagyonukban bízó gazdagok leírása a 73. zsoltárban a Zsolt 49,7 részletezésének is tekinthető, népszerűségük és a zsoltáros megingása pedig mintha a 49,14.19 gondolatait fejtené ki. Ám a tematikai kapcsolat fordított irányban is fennáll: a vagyonról, amely a 73,5 szerint a gazdagokat a földi életben számos szenvedéstől megkíméli, a 49. zsoltár mondja el, hogy a halál ellen nem jelent orvosságot.

Összeköti a két zsoltárt az is, hogy szövegállományának zömében az igazak szenvedésének kérdésére mindkettő a bölcsességirodalom hagyományos feleleteinek egyikét nyújtja, ám abba, mindkét esetben a záró összegzés előtt, beékelődik egy új, azon messze túlmutató felelet. Ezt az új feleletet mindkét zsoltár intellektuális úton, a klasszikus zsoltár- és bölcsességirodalom által el nem érhető vigasztalásként kínálja, miközben e válasz eredetét a 73,17 kifejezetten, a 49,2-5 pedig egy prófétai ihletettségű, lévita énekesen keresztül közvetve a templomhoz köti. A prófétai jelleg további kapcsolódási pont a két zsoltár között: a 49. zsoltár esetében ez a nagy ívű bevezetőben (49,2-5), a 73. zsoltár esetében pedig a templomi kinyilatkoztatás megfogalmazásában (73,19) van jelen. Az Elohista Zsoltárkönyvben a két zsoltár sorrendje is tudatosnak tűnik: míg a 49. zsoltár az új tanítás első felcsendülését, prófétai kinyilatkoztatását beszéli el, a 73. zsoltár azt dokumentálja, hogy ez a kinyilatkoztatás a vívódó lelkek számára a templomban már elérhető.

A két zsoltár okfejtésének, illetve vigasztalásának csúcspontja is ugyanaz, hiszen mindkettő – a *láqach* ige segítségével Énók és Illés elragadtatásának képzetéhez kapcsolódva – arról beszél, hogy az igazakat Istentől a halál sem képes elszakítani, mert lelküket Isten a halál után egy nem részletezett, örök létformába magához emeli. Mivel mindkét zsoltár ezt az örök létformát csak az igazaknak ígéri, mindkét zsoltár a halál pillanatában valamiféle isteni ítéletet feltételez.

47 A kortárs „Psalter-exegese" írásmagyarázati irányzat történetéhez és exegetikai hozadékához lásd Németh: *A 72. zsoltár előállása és teológiája,* 14–23. A zsoltár szerepéhez a Zsolt 73-89, illetve Zsolt 2-89 összefüggésében lásd Cole, R. L.: *The Shape and Message of Book III (Psalms 73–89)* (JSOT.S 307), Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 7–27, a 72. zsoltárhoz való szerkesztői kapcsolataihoz pedig lásd Németh: *A 72. zsoltár előállása és teológiája,* 99.184–186.

S végül közös a két zsoltárban, hogy a halál utáni igazságszolgáltatás gondolata mindkettőben egy, a bölcselkedés hagyományos keretein belül mozgó zsoltár szerkesztői átdolgozásának/átdolgozásainak köszönhető.[48] Így igen valószínű, hogy a két zsoltár tudatos, szerkesztői összehangolásával számolhatunk.[49] Az, hogy ez az összehangolás hogyan és hány lépésben következett be, izgalmas kérdés, aminek a megválaszolására azonban itt, terjedelmi okokból, sajnos már nem vállalkozhatunk.

48 A 49. zsoltár esetében ehhez az átdolgozáshoz az alábbi szakaszok tartozhatnak: Zsolt 49,2-5.11aβ.b.14.16, ehhez lásd a szerzőnek a Doktorok Kollégiuma 2019. évi közgyűlésén megtartott *„De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emel!” A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez* című előadását *(megjelenés alatt).*

49 A két zsoltár közötti tematikai és fogalmi kapcsolatokhoz vö. még 49,13.21 és 73,22; 49,15 és 73,23-24; 49,15b és 73,14; 49,16 és 73,18 (*'ak*); 49,18b és 73,24b; 49,20a és 73,15b.

Németh Áron:

Zsoltártextusok a szószéken

A kontextuális zsoltárexegézis találkozása a revideált perikóparenddel

2018 adventjében új perikóparend lépett életbe a protestáns ökumené egyházain belül, miután az EKD, UEK és VELKD döntött arról, hogy revideálja az istentiszteleti olvasmányok és textusok 1978-tól érvényben lévő rendjét.[1] Jelentős újítása a tudományos revíziónak, hogy megkétszereződött az ószövetségi textusok száma. Míg eddig az alapigéknek mindössze egyhatoda származott az Ószövetségből, addig az új rendben már a textusok harmada ószövetségi.[2] Szintén újdonság, hogy a Zsoltárok könyvéből is felvettek alapigéket az egyházi év igehirdetési rendjébe, minden sorozatot és alkalmat együttvéve így összesen nyolc zsoltártextus kerülhet szószékre a perikóparend alapján. E mostani tanulmány, mellyel dr. Fekete Károly püspök urat, egykori évfolyamfelelősömet és professzoromat, jelenlegi egyetemi kollégámat köszöntöm, erre az újdonságra kíván reflektálni hazai kontextusban, közelebbről is megvizsgálva az egyházi év zsoltártextusait.

1. Textusválasztás és Ószövetség-használat

Előzetesen szükséges egy pillantást vetnünk a magyar református lelkipásztorok textusválasztási gyakorlatára, ezen belül az Ószövetség szószéki megjelenésére. Csak nagyon óvatosan és csak nagyon általánosan lehet itt tendenciákat felvázolni, hiszen a magyar református gyakorlat meglehetősen változatos a textusválasztás terén, és bár vannak erre irányuló vizsgálatok, olyan reprezentatív felmérésről nincs tudomásunk, mely valós összképet adna a magyar református lelkészek textusválasztási gyakorlatáról, illetve az ószövetségi textusok arányáról.

1 Az *Evangelisches Gottesdienstbuch* 1999-es bevezetésével történtek csak kisebb mértékű módosítások.

2 Az Ószövetségnek ez a megnövekedett aránya jelentős lépés, de még mindig távol áll a kanonikus arányoktól.

Fekete Károly a textusválasztás alapelveit és módjait lefektető írásában pozitívumaik és negatívumaik mentén mutatja be a magyar reformátusság körében leginkább elterjedt textusválasztási módokat: perikóparend, *lectio continua,* bibliaolvasó kalauz, szabad textusválasztás, igehirdetési terv.[3] Ezek között éppen a perikóparend negatívumai között kap említést teljes joggal, hogy „háttérbe szorulhatnak az ószövetségi igék".[4] Ugyanez a veszély azonban komolyan fennáll a szabad textusválasztás esetében is, hiszen általános tapasztalat, hogy igehirdetőként ószövetségi textusokkal sokszor nehezebb megküzdeni, így a kisebb ellenállás elve és a könnyebben elérhető krisztológia miatt gyorsan elbillen a mérleg az Újszövetség felé.

Ezt a problematikát több jeles tanulmány érintette az utóbbi évtizedek magyar teológiai szakirodalmában, megkísérelve néven nevezni a problémák gyökerét, és tisztázni az Ó- és Újszövetség közötti hermeneutikai viszonyt.[5] Német nyelvterületen nemrégiben nagy vihart kavart – különösen ószövetséges körökben – Notger Slenczka ilyen témában megjelentetett cikke, mely *Die Kirche und das Alte Testament* címmel jelent meg 2013-ban.[6] A berlini rendszeres teológus Markión, Schleiermacher, Harnack és Bultmann érveléséből kiindulva elvitatja az Ószövetség kanonikus jellegét a keresztyén egyházban. Ezzel a nézettel szemben az ószövetségi textusok számának szignifikáns emelkedése az új perikóparendben azt jelzi, hogy a nyugat-európai protestánsok nem akarnak lemondani az Ószövetségről, annak normatív érvényéről. A revíziót megelőző empirikus felmérések is kimutatták a több ószövetségi textus iránti igényt, valamint a 2014/2015-ös

3 Fekete Károly: A textusválasztás szükségessége és módjai, in: Hanula Gergely (szerk.): *Logos tés akoés. Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére,* Pápa, PRTA, 2012, 151–164.

4 Fekete: A textusválasztás szükségessége és módjai, 157.

5 Marjovszky Tibor: Miért idegenkedik az igehirdető az Ószövetségtől, in: *Theologiai Szemle* 31/6 (1988), 372–374; Karasszon István: Miért nem lehet prédikálni az Ószövetségről az Újszövetség nélkül?, in: *Thelogiai Szemle* 34/2 (1991), 109–113; Zsengellér József: Exegézis – igehirdetés – Ószövetség, in: *THÉMA* 1/2–3 (1999), 38–51; Balogh Csaba: Az Ószövetség (meghatározó) szerepe a református igehirdetésben, avagy: Kell-e nekünk az Ószövetség, s ha igen, mit kezdjünk vele?, in: *Igehirdető* 24/6 (2013), 243–252; Kiss Jenő: Az Ószövetség helye a mai magyar nyelvű református igehirdetésben, in: Kustár Zoltán – Németh Áron (szerk.): *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből* (Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 11), Debrecen, DRHE, 2018, 255–278.

6 Slenczka, Notger: Die Kirche und das Alte Testament, in: Gräb-Schmidt, E. – Preul, R. (Hg.): *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Theologische Studien 119), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2013, 83–119. A kritikákra történő reflexiókat összegyűjtve a szerző végül monográfiává bővítette nézeteinek kifejtését, lásd Slenczka, Notger: *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses,* Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

próbaév is visszaigazolta, hogy az Ószövetségből kijelölt alapigék magasabb aránya egyértelműen elnyerte a tartományi egyházak támogatását. Egyetlen példát idézve, a Rajna-vidéki Protestáns Egyházban a következőt fogalmazták meg: „Mind az ószövetségi szövegek mennyiségi növelése a perikópasorozatokban, mind az ó- és újszövetségi szövegek egymáshoz rendelésének minőségileg más hermeneutikája fontos lépései az újításnak."[7] A revíziós munkacsoport az igehirdetési textusok végleges kijelölésekor ennek megfelelően eljárva jelentős lépést tett abba az irányba, hogy az Ószövetséget közelebb hozza az igehirdetőhöz és a keresztyén emberhez, tudatosítsa a keresztyénség gyökereit, segítse a keresztyén-zsidó párbeszédet.

Visszatérve a magyar nyelvű igehirdetés mai valóságához, Kiss Jenő nemrégiben elvégzett vizsgálatára támaszkodunk, hogy betekintést adjunk a jelenlegi helyzetbe. A szerző statisztikailag tekinti át az *Igazság és Élet,* valamint az *Igehirdető* folyóiratok textusait, hogy megállapítsa az Ószövetség-használat arányát a mai magyar református igehirdetésben. Eszerint az *Igehirdető* 1990 és 2014 közötti vasárnapi textusainak bő egyharmada (35,1%), míg az *Igazság és Élet* 2007 és 2016 közötti vasárnapi textusainak szűk egyötöde (19,6%) származik az Ószövetségből.[8] Az életszerűbb arányokat vélhetően az *Igehirdető* folyóirat mutatja, mivel nincs kötött textuáriuma, az *Igazság és Élet* folyóirat Ószövetség-használata leginkább a perikóparendet tükrözi vissza.[9] A textusok nagyobb iratcsoportokon belüli megoszlását illetően Kiss a Korai Próféták (Józs, Bír, 1-2Sám, 1-2Kir) feltűnő alulreprezentáltságát állapította meg. A zsoltártextusokra nézve a vizsgálatból az derül ki, hogy az Iratok kánonrészből vett textusok kb. 50–60%-a zsoltár,[10] ami az összes kijelölt vagy választott ószövetségi textusnak mindösszesen 13%-a. Ez utóbbi adaton nyilván sokat torzít az a tény is, hogy az *Igazság és Élet* a vizsgált időszak jelentős részében a (revízó előtti) perikóparendet követte, melynek eddig nem volt egyetlen zsoltártextusa sem.

7 Deeg, Alexander: Die Kirche und das Alte Testament oder: Die Hebräische Bibel zwischen Lust, Last und Leidenschaft, in: *Evangelische Theologie* 77/2 (2017), 132–145, ebben: 132–133. *[ford. N. Á.]*

8 Kiss: Az Ószövetség helye, 257–258.

9 A folyóirat 2007-es indulásakor az óegyházi perikóparend alapján közölt vasárnapi igetanulmányokat, majd 2014–2018 között a Generális Konvent ajánlása szerinti vezérfonalra tért át, 2018-tól pedig ismét a perikóparendet követi.

10 Kiss: Az Ószövetség helye, 259.

2. A revideált perikóparend zsoltártextusai

A zsoltárok sajátosan kettős természetűek: egyszerre Istenhez szóló emberi szavak és emberhez szóló isteni igék.[11] Bizonyára éppen ez a különös kettősség magyarázza a zsoltárok töretlen népszerűségét, sokrétű használatát, ugyanakkor hermeneutikai bizonytalanságot is okoz.

A zsoltárok énekként és imádságként való használata a liturgiában magától értetődő, hiszen a Zsoltárok könyve költeményeinek egy jelentős része ezzel a céllal íródott, tehát eredetileg is kultikus-liturgikus *Sitz im Leben*nel rendelkezik. A korai egyház lényegében zsidó tradíciót követ, amikor a nap bizonyos szakaszaiban zsoltáros imaórákat ír elő, amely a zsolozsmában fejlődött tovább az egyháztörténet során. A latin misében is liturgiai elemként kaptak helyet a zsoltárok, a reformáció egyházai pedig a gyülekezeti zsoltáréneklést tartották különösen is fontosnak.[12]

Régi hagyománya van annak is, hogy a zsoltárok igehirdetési alapigeként szerepeljenek. Az óegyház korában számos görög és latin szerző mondott vagy írt magyarázatot a Zsoltárok könyvéhez, illetve a *lectio continua* alapján a reformátorok is prédikáltak zsoltárok alapján, mely kapcsán igehirdetést segítő kommentárok is születtek.[13] A zsoltárok textusként való használata azonban egyáltalán nem magától értetődő. Létezik olyan vélemény is, hogy a zsoltárok többnyire műfajilag alkalmatlanok igehirdetési alapigének, ezért mint liturgiai költemények és mint Istenhez szóló emberi szavak, meg kell hagyni őket imádságként és énekként.[14] Ez a fajta gondolkodás is vélhetően közrejátszott abban, hogy a perikóparend mellőzte, illetve „cserepadra"[15] küldte a zsoltártextusokat. Mindennek eredményeként Manfred Oeming egy 1995-ös zsoltárkutatással foglalko-

11 Weber, Beat: Die Psalmen als Wort zu Gott und als Wort von Gott. Über den Sondercharakter des Psalmenbuchs innerhalb der Heiligen Schrift, in: JETh 16 (2002), 7–11. Korábban hasonlóan Bonhoeffer, Dietrich: *Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel: Eine Einführung,* Bad Salzuflen, MBK-Verlag, [12]1995, 9.

12 Seidel, Hans: *Auf den Spuren der Beter. Einführung in die Psalmen,* Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980, 118–124; Oeming, Manfred – Vette, Joachim: *Das Buch der Psalmen. Psalm 90–151* (NSK.AT 13/3), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2016, 140–144.

13 Kannengiesser, Charles: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity with Special Contributions by Various Scholars* (The Bible in ancient Christianity 1.), Leiden, Brill, 2004, 297.

14 Ezekre a véleményekre kritikusan reflektál Seidel: Einführung, 135–136.139; Long, Thomas G.: Preaching Psalms, in: Brown, W. P. (ed.): *The Oxford Handbook of the Psalms,* New York, Oxford University Press, 2014, 557–568.

15 Így Seidel: *Einführung,* 139.

zó áttekintő cikkében így kénytelen nyilatkozni: „Összességében túl kevés a prédikáció a zsoltárokról."[16]

A revideált perikóparend III. sorozatában két istentiszteleti alkalom kapott alapigét a Zsoltárok könyvéből. A böjti időszak kezdetére jelölték ki a Zsolt 51,1-14(15-21) szakaszát a hamvazószerda textusának, valamint az egyházi év végén találunk még zsoltártextust, amikor a Szentháromság ünnepe utáni utolsó előtti vasárnapot megelőző vasárnapon a Zsolt 85 hangzik alapigeként. A IV. sorozatban csak a reformáció ünnepén hangzik igehirdetés a Zsoltárok könyve alapján, ekkor a 46. zsoltár a kijelölt perikópa. A VI. sorozatban a legmagasabb arányú a zsoltártextusok jelenléte, három vasárnap alkalmával akár négy zsoltáros igehirdetést is hallhat a gyülekezet. A 24. zsoltár áll a sorozat legelején advent első vasárnapjának textusaként, ezt követi a Szentháromság ünnepe utáni 16. vasárnap alapigéje a Zsolt 16,(1-4).5-11, majd az egyházi év utolsó vasárnapjára kettő textust is kínál a perikóparend attól függően, hogy a gyülekezet „Örök élet vasárnapja"-ként, vagy „Halottak vasárnapja"-ként ünnepli azt. A Zsolt 126 az Örökkévalóság vasárnapjának, a Zsolt 90,1-14(15-17) pedig a halottakra való istentiszteleti megemlékezésnek a textusa, de megengedett a kettő kombinációja is egyazon vasárnapon. Az összesen hét zsoltártextus tehát három sorozatra oszlik el, az I–II. és az V. sorozatban nem szerepel a kijelölt alapigék között zsoltárszöveg. Az éves renden kívüli alkalmak között a Zsolt 84,2-13 az egyik javasolt textus „búcsú" *(Kirchweih)* alkalmára.

3. Zsoltártextusok kettős kontextusban

A következőkben az új perikóparend három zsoltártextusát elemezzük. Vizsgálatunk kettős tekintetben is kontextuálisnak nevezhető. Egyrészt exegetikai szempontból, másrészt homiletikai szempontból, hiszen az írásmagyarázat során is fontos elemzési szempont a textus szövegkörnyezeté-

16 Oeming, Manfred: Die Psalmen in Forschung und Verkündigung, in: VuF 40 (1995), 28–51, ebben: 50 *[ford. N. Á.]*. Alexander Deeg megállapítása szerint (Németországban) a perikóparendtől független kazuális szolgálatokra kifejezetten jellemző a zsoltártextusok felvétele, bár kritikusan hozzáteszi, hogy az alapige ilyenkor sokszor csak egy-egy versre korlátozódik, lásd Deeg, Alexander: Christliche predigt des Alten Testaments, in: Bauks, M. – Koenen, K. (Hg.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil,* https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15225/, letöltés dátuma: 2019.08.25. Hazai viszonylatban is érvényesnek látszik, hogy az eskettési, keresztelési és temetési prédikációk alapigéjeként szívesen választanak a lelkészek zsoltárt vagy kiragadott zsoltárvers(ek)et.

nek vizsgálata, valamint a homiléta sem tekinthet el attól, hogy mi az igehirdetés kontextusa.[17]

Az igehirdetés kontextusa többrétű, ide tartozik a gyülekezet összetétele és jelenlegi helyzete, a templom(tér) állapota és hangulata, az aktuális időjárás, vagy korunk és társadalmunk aktuális kihívásai, égető kérdései. Jelen tanulmányban csak arra a kontextuális tényezőre fókuszálunk, amit maga a perikóparend is megköt: az adott textus az egyházi év melyik alkalmán kerül szószékre.

Az alapige kontextusának kérdése, melyet az exegézis során elemzés alá vonunk,[18] éppen a Zsoltárok könyve esetében sajátosan tevődik fel. A történeti könyvek esetében evidens, hogy az Izsák-történetek megértéséhez a megelőző Ábrahám-történetek és a következő Jákób-történetek is fontosak. A bibliai zsoltárok azonban egymástól különálló költemények, különböző korokból, különböző szerzőktől, sokszor egészen egyedi hangokkal, egy-egy önálló értelmezési keretet alkotva. Kell-e, lehet-e egy teljes zsoltárt felölelő textus esetében kontextusról beszélni? A zsoltárexegézis kritikai (hős) korszakának Hermann Gunkel nevével fémjelzett évtizedeiben ez a kérdés csak nagyon elvétve merült fel, a zsoltárok elemzése szinte kizárólag izoláltan történt. Az utóbbi időben azonban éppen itt vett jelentősen új irányt a zsoltárok exegézise. A zsoltárok önmagukban való analízise mellett fontos szemponttá vált a szomszéd zsoltárokkal való kapcsolat, a részgyűjtemény mint szűkebb, és a Zsoltárok könyve mint tágabb irodalmi és teológiai kontextus. Ennek a szemléletnek az értelmében a Zsoltárok könyvére nem úgy kell tekintenünk, mint különálló költemények amorf halmazára, százötven önálló mű konglomerátumára, az ószövetségi költészet egy esetleges archívumára, hanem a *Széfer Tᵉhillím,* a „Dicséretek könyve" is egy tudatosan megszerkesztett bibliai könyv, ahol az egyes fejezetek/zsoltárok nem véletlenszerűen helyezkednek el. Ez a megközelítés nem felülírja, csak kiegészíti a hagyományos zsoltárexegézist azáltal, hogy feltárja a zsoltároknak azt a többletjelentését is, melyet a kompozícióban betöltött funkciója kölcsönöz a szövegnek.[19]

17 Ehhez jönnek még hozzá további kontextualizációs tényezőként az adott vasárnapra vagy ünnepnapra kijelölt egyéb olvasmányok, melyek sajátos hermeneutikai hálót alkotnak a textussal. Ezeket jelen tanulmányban nem érintjük.

18 Fekete Károly éppen a perikóparend ismertetésénél jegyzi meg figyelmeztetőleg: „Fokozott figyelmet kell fordítani a kontextus alapos felderítésére", lásd Fekete: A textusválasztás szükségessége és módjai, 156.

19 A zsoltárkutatásnak ezt az új és meghatározó irányvonalát Erich Zenger így foglalja össze: a „zsoltárexegézistől a Zsoltárkönyv-exegézisig" *(Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese),* lásd Zenger, E.: Psalmenforschung nach Hermann Gunkel und Sigmund

Az itt következő exempláris zsoltárelemzésekkel ennek értelmében nem megismételni kívánjuk a klasszikus kommentárok időtálló eredményeit, hanem a kontextusra figyelve keressük azokat az újszerű exegetikai információkat, melyek relevánsak lehetnek a vizsgált zsoltár értelmezésében.[20] Vizsgálatunk másik fókusza pedig a zsoltár-igehirdetések helye az egyházi évben.

3.1. Zsolt 16,(1-4)5-11: Szentháromság ünnepe utáni 16. vasárnap (VI.)

a) A szöveg kontextusa:

Több kutató is egyetért abban, hogy a Zsolt 15-24 egy önmagában is értelmes irodalmi egység, ahol a műfajok, illetve témák alapján egy kiasztikus struktúra rajzolódik ki.[21]

Mowinckel, in: Lemaire. A. – Sæbø, M.: *Congress Volume Oslo 1998* (VT.S 80), Leiden, Brill, 2000, 399–436, ebben: 416. Zenger a kontextus bevonásával nem egy adott zsoltár egyedüli és minden mást felülíró értelmét akarja megtalálni, hanem hangsúlyozza, hogy a Zsoltárok könyvében elfoglalt helye csak járulékos jelentést *(zusätzliche Bedeutungsebene)* adhat a zsoltárnak, lásd Zenger, E.: Psalmenexegese *und* Psalterexegese. Eine Forschungsskizze, in: uő (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BEThL 238), Leuven – Paris – Walpol, Peeters, 2010, 17–65, ebben: 24. E paradigmaváltás kutatástörténeti részleteihez lásd Németh, Áron: *„Királyok zsoltára, zsoltárok királya". A 72. zsoltár előállása és teológiája a Zsoltárok könyve redakciójának tükrében,* Kolozsvár, Exit, 2018, 13–23.

20 Terjedelmi okok miatt csak három zsoltárral foglalkozhatunk részletesen, de a többi zsoltártextus esetében is jól alkalmazható a kontextuális megközelítés. A Zsolt 46-ot meghatározó kontextus az I. kórahita zsoltárgyűjtemény (Zsolt 42-49), mely rokonságban áll a későbbi keletkezésű II. kórahita gyűjteménnyel (Zsolt 84-88*), ahol a Zsolt 84 és 85 textusa található. A 90. zsoltár a Zsoltárok könyve végső kompozíciójának egyik legmarkánsabb cezúrájánál található, így a kontextuális megközelítés egészen kézenfekvő, sőt szükségszerű. A Zsolt 126 gyűjteményi kontextusa a Zarándokénekek (Zsolt 120-134), mely szintén egy jól megragadható teológiai profillal rendelkezik.

21 Lásd pl. Hossfeld, Frank-Lothar – Zenger, Erich: *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB.AT 29), Würzburg, Echter Verlag, 1993, 13; Miller, Patrick D.: 'Kingship, Torah Obedience, and Prayer. The Theology of Psalms 15-24', in: Seybold, K. – Zenger, E. (Hg.): *Neue Wege der Psalmenforschung,* Freiburg, Herder, 1994, 127–142; Millard, Matthias: *Die Komposition des Psalters. Ein formgeschichtlicher Ansatz* (FAT 9), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994, 25; Gillinham, Susan E.: *The Image, the Depths and the Surface. Multivalent Approaches to Biblical Study* (JSOT.SS 354), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2002, 68; Janowski, Bernd: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2003, 317–318; Groenewald, Alphonso: Ethics of the Psalms. Psalm 16 within the context of Psalms 15–24, in: *Journal for Semitics* 18/2 (2009), 421–433; Brown, William P.: 'Here Comes the Sun!' The Metaphorical Theology of Psalms 15–24, in: Zenger, E. (ed.): *The Composition of the Book of Psalms* (BETL 238), Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 2010, 259–277; Liess, Kathrin: *Der Weg des Lebens. Ps 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*

A Zsolt 15 (ún. „Bevonulási liturgia")
B Zsolt 16 (Bizalomzsoltár)
C Zsolt 17 (Imádság segítségért)
D Zsolt 18 (Királyzsoltár)
E Zsolt 19 (Tóra-zsoltár)
D' Zsolt 20-21 (Királyzsoltár)
C' Zsolt 22 (Imádság segítségért)
B' Zsolt 23 (Bizalomzsoltár)
A' Zsolt 24 (ún. „Bevonulási liturgia")

A tükrös szerkezet értelmében a Zsolt 16 a Zsolt 23-mal áll párbeszédben, melyek a bizalom hangján szólítják meg az Urat, akitől a biztonságot és a védelmet várják. A formatörténeti egyezés mellett több kulcskifejezés és motívum is egymásra mutat, ami e zsoltárcsoport tudatos összeállítására utal.

Rokon a két zsoltárban például az út metafora, még ha ezt különböző kifejezésekkel is adják vissza: „Megismerteted velem az élet útját *('órach)*" (Zsolt 16,11); „igaz ösvényen *(maʿgál)* vezet az ő nevéért" (Zsolt 23,3). Közös tapasztalatként fogalmazódik meg, hogy az Isten az imádkozó közvetlen közelében van: „mert a jobbomon van" (Zsolt 16,8/.11/), „mert te velem vagy" (Zsolt 23,4).[22] Mindkét zsoltár használja a pohár képét[23] az elégedettség kifejezésére (Zsolt 16,5; 23,5), és egy, a realitásoktól nem elrugaszkodó, mégis nagyon optimista életfogalmat (Zsolt 16,11; 23,6).[24]

A Zsolt 15-24 teológiai profiljának egyik fő hangsúlya az igazság témája (Zsolt 15,2; 19,10; 24,5): az igaz/kegyes ember számíthat Isten megmentő igazságára.[25] A Zsolt 16 imádkozója olyan erős bizalommal kötődik az Úrhoz, és annyira közel érzi magát hozzá, hogy a halál szférája sem rettenti meg, ahogyan a Zsolt 23 is arról tesz vallást, hogy az Isten jelenléte a halál árnyékának völgyére is érvényes, és az ebben való bizonyosság elveszi a félelmet.[26] A központi Tóra-zsoltárra mutat a szívbéli öröm *(śzámach + léb)* érzése (Zsolt 16,9.11; 19,9), és az élet felüdítésének *(súb + nefes)* isteni tette (Zsolt 19,8; 23,3).

(FAT II/5), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, 403–429; Sumpter, Philip: The Coherence of Psalms 15–24, in: *Biblica* 94 (2013) 186–209.

22 Brown: Metaphorical Theology, 266; Liess: Weg des Lebens, 426.

23 A *kósz* 'pohár' főnév E/1 birtokos szuffixummal a Zsoltárok könyvének csak ebben a két zsoltárában szerepel.

24 Hasonlóan Gillingham: Multivalent Approaches, 69.

25 Hossfeld–Zenger: Psalmen I, 13; Liess: Weg des Lebens, 409; Groenewald: Ethics, 426.

26 Liess: Weg des Lebens, 426–427.

A szűkebb kontextus (Zsolt 15-17) is számos kifejezéssel kapcsolódik egymáshoz. A Zsolt 15 az igaz/kegyes ember definíciójában említi a megingathatatlanságot (Zsolt 15,5), amit a 16. és 17. zsoltár imádkozója saját magán meg is tapasztal (Zsolt 16,8; 17,5). Az „igazság" fogalma, a beszédre való odafigyelés témája összeköti a 15. és 17. zsoltárt, az Isten „jobbja", az „osztályrész", az „élet", az „ösvény/út" pedig a Zsolt 16 és 17 közös kifejezései.[27]

A Zsolt 16 nem feltámadászsoltár, hanem az Istennel való tartós, egész életre szóló kapcsolatról beszél. Az Istennel való életközösség olyan vitalitást, életigenlést és örömöt ad, melyben a halál megszűnik fenyegető lenni. Ha az imádkozó mégis közel kerülne a halálhoz *(media vita in morte sumus),* bízhat Isten megmentő (e világi) közbeavatkozásában (vö. Jób 33,28-30), amit azonban nem egy egyszeri aktusként, hanem tartós (e világi?) eredményként képzel el.[28] Arról nem nyilatkozik a 16. zsoltár, hogy az Istennel való tartós kapcsolat túlérhet-e a biológiai halálon,[29] ezt a kérdést nyitva hagyja a zsoltár.

b) Az igehirdetés kontextusa:

A Szentháromság ünnepe utáni 16. vasárnapnak az a hitvallás áll a középpontjában, mely szerint Krisztus megtörte a halál erejét, és az evangélium által világosságra hozta az elmúlhatatlan életet (vö. 2Tim 1,10). Ez a vasárnap arra ad lehetőséget, hogy a gyülekezet ősszel is húsvétot ünnepelhessen.[30]

A feltámadásról szóló keresztyén tanítás alapvetően az Újszövetségből ismert Krisztus-eseményre épül. Az Ószövetségnek – napjaink tudományos konszenzusa szerint – csak nagyon kései szövegei említik *expressis verbis* a halál utáni élet reménységét,[31] de a folyamatban fontos szerepet játszanak az egyéni panasz- és hálaénekek közül a Zsolt 16; 49 és 73. Bibliai-teológiai szempontból a 16. zsoltár épp egy olyan billenőponton áll, melynek bölcselkedő folytatása a 49. és 73. zsoltárban már kimondja azt az újszerű

27 Hossfeld–Zenger: Psalmen I, 109.114.

28 Liess: Weg des Lebens, 341–342.401–403.

29 A Zsoltárok könyvében erről csak a 49. és 73. zsoltár tesz konkrét említést. A 16. zsoltár esetében a mai napig megoszlanak a vélemények, hogy e világi (így pl. Gunkel, Kraus, Gerstenberger, Craigie) vagy túlvilági (így pl. Dahood, Eaton, Zenger) reménység fogalmazódik meg benne. A különböző vélemények kutatástörténeti áttekintését lásd Liess: Weg des Lebens, 3–30.

30 Deeg, Alexander – Schüle, Andreas (Hg.): *Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte. Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge,* Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, ^{3}2019, 405.

31 A Dán 12,1b–3 így kapott helyet az új perikóparendben a halottak vasárnapjának egyik alapigéjeként.

üzenetet, hogy az Istennel való kapcsolat nem szűnik meg a halállal.[32] A 16. zsoltár megfogalmazása nyitva hagyja, hogy Isten milyen megmentést tartogat, amikor az élet útját keresztezi a halál birodalma, s talán éppen ezzel a „metaforikus nyitottságával" tükrözi jól sok gyülekezeti tag hitállapotát.[33] A zsoltár így nem ad direkt tanítást az individuális eszkatológiáról, nem sulykolja dogmatikusan és didaktikusan a megtanulandót, hanem egy bizalomzsoltár nagyon személyes világába helyezi az igehallgatót. A Zsolt 16 nem kínál tehát feltámadástant, de szép bibliai példája annak, hogy miként lehet bátran a halál birodalmának valóságát és a szívbéli örömöt együtt látni.

A 16. zsoltár kontextuális vizsgálata azt az üzenetet erősíti fel, hogy az élet útja (Zsolt 16) a halál árnyékának völgyén vezet keresztül (Zsolt 23), de az Isten tanítása és szava szerint élők (vö. Zsolt 19), az Isten-közelben járók (Zsolt 16,8.11; 23,2-4) számára a kijelölt cél a teljes öröm (Zsolt 16,9.11; 19,9) és a felüdített élet az Úrnál (Zsolt 19,8; 23,3). Az itt még nyitott kérdést, mely szerint ez a zsoltárosnak e világi reménysége vagy túlvilági reménysége, majd az Újszövetség válaszolja meg, amikor az ApCsel 2,14-36 pünkösdi igehirdetésében és az ApCsel 13,35-37 tanításában Krisztus feltámadásának bizonyító textusaként találjuk a Zsolt 15^{LXX}-ből vett idézetet.[34] A keresztyén kánon tágabb összefüggésében tehát a test feltámadásának reménysége fogalmazódik meg a Krisztus-esemény fényében, s amíg a Zsolt 16 a maga kontextusában az „élet útját" mutatja fel, addig az Újszövetség már kimondottan a Krisztusban megismert útról, az örök élet útjáról tanít.[35]

3.2. Zsolt 24,1-10: Advent 1. vasárnapja (VI.)

a) A szöveg kontextusa:

A Zsolt 15-24 már fentebb bemutatott kiasztikus szerkezetének egyik keretzsoltára a Zsolt 24, amely a 15. zsoltárral áll párban. A két költeménynek közös kérdésfelvetései vannak, melyek templomi miliőbe helyezik az egész zsoltárcsoportot: „URam, ki lehet sátradnak vendége, ki tartózkodhat szent hegyeden?" (Zsolt 15,1), „Ki mehet föl az ÚR hegyére, és ki állhat meg szent

32 Ehhez lásd bővebben Liess: Weg des Lebens, 342–400, valamint Kustár Zoltán írását ebben a kötetben.

33 Deeg–Schüle: Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte, 404.

34 A Zsolt 16,9-11 görög fordítója a Septuagintában már eszkatologizálja a héber szöveget, lásd Liess: Weg des Lebens, 431–437.

35 Liess: Weg des Lebens, 431–437.

helyén?" (Zsolt 24,3).[36] A két zsoltár egy-egy bevonulási liturgiát vetít elénk: az igaz ember templomi bevonulása (Zsolt 15; 24,3-6) és Isten bevonulása (Zsolt 24,7-10) kerül egymással párhuzamba.

Ahogyan már fentebb is utaltunk rá, a Zsolt 15-24 teológiai profiljának egyik hangsúlyos témája az igaz ember és Isten megmentő igazsága.[37] A *cedeq*/*c*ᵉ*dáqá*ʰ fogalmak többször megismétlődnek a zsoltárcsoportban, többek között a pillért jelentő két szélső és a középső zsoltárban is. A szinkrón gondolati ív szerint az igazságra törekvő ember (Zsolt 15,2) az Úr szavában és döntéseiben megtalálhatja az igazságot (Zsolt 19,10), amivel Isten meg is ajándékozza az őt keresőt (Zsolt 24,5).[38]

A struktúra központját jelentő Tóra-zsoltár (Zsolt 19) és a szélső 24. zsoltár egy sajátos kapcsolódási pontja a teremtéstematika. Mindkét költemény himnikus nyitányban énekli meg a teremtő Istent (Zsolt 19,2-7; 24,1-2). Közös kifejezése a két zsoltárnak a *kábód* 'dicsőség':[39] a 19. zsoltár szerint a teremtett világ rendje Isten dicsőségét hirdeti, a 24. zsoltár utolsó négy verse pedig ötször nevezi Istent „dicső király"-nak. Eszerint a teremtő Isten minden dicsősége ellenére sem hagyta magára az embert, hiszen Tórát, tanítást adott a számára (Zsolt 19), és közel jön hozzá (Zsolt 24). Az Isten világfelettiségének és emberközeliségének paradoxonját érzékelhetjük ebben.

Az Istenhez való közeledés kritériumait mindkét keretzsoltár antropológiai alapfogalmak segítségével adja meg: a szív–nyelv–szem (Zsolt 15) és a kéz–szív–lélek (Zsolt 24) triászai az egész embert írják le, aki akaratának, gondolatainak, tetteinek, szavainak tisztaságára kell, hogy törekedjen, ha Istenhez kíván járulni. Ezek a Tóra-kegyesség ismérvei, melyek a zsoltárcsoport közepére, a Zsolt 19-re mutatnak,[40] ahol szintén szerepel egy hármas csokor az antropológiai alapfogalmakból: lélek–szív–szem (Zsolt 19,8-11). Az „erénykatalógusok" egy-egy ígérettel zárulnak a Zsolt 15,5b-ben és Zsolt 24,5-ben.

Andreas Schüle szerint az úton haladás metaforája a Zsolt 15-24 egységén túlnyúlva összeköti a 23-25. zsoltárokat is. Isten pásztori vezetésébe vetett bizalom megszólalása után (Zsolt 23,4) az ember készséget mutat a

36 Liess: Weg des Lebens, 409; Brown: Metaphorical Theology, 262. A templomteológiai vonatkozások miatt Millard „irodalmi zarándoklat"-ként tekint a zsoltárcsoportra, lásd Millard: Komposition, 205.

37 Hossfeld–Zenger, Psalmen I, 13; Liess: Weg des Lebens, 409.

38 Ez a téma a 23. és 24 zsoltár között is kapcsolatot teremt (Zsolt 23,3; 24,5), lásd Hossfeld–Zenger, Psalmen I, 158.

39 Brown: Metaphorical Theology, 265.

40 Hossfeld–Zenger: Psalmen I, 13; Brown: Metaphorical Theology, 264; Sumpter: Coherence, 205.

követésre (Zsolt 24,3), majd kitekint az út még nem látható részére, melyhez ugyancsak Isten vezetését kéri (Zsolt 25,4-5.8–9).[41] Matthias Millard és Susan Gillingham a Zsolt 22-24 irodalmi koherenciáját állapítják meg, előbbi egy miniatűr zarándokliturgiát lát a három zsoltár sorozatában, utóbbi a víz szimbólumában (Zsolt 22,15; 23,2; 24,2) véli felfedezni a szemantikai kapcsolatot, illetve mindketten megállapítják, hogy a Zsolt 23 záró versének templomtematikája átvezet a 24. zsoltárba.[42]

b) Az igehirdetés kontextusa:

A 24. zsoltár már szerepelt a perikóparendben Advent 1. vasárnapjának zsoltáraként, de csak a revízióval vált textussá. A magyar reformátusok a 304. adventi dicséret éneklésével szintén a 24. zsoltárt idézik fel: „Kapuk emelkedjetek!" (vö. Zsolt 24,7). Az Úr érkezése, amelyet a Zsolt 24,7-10 plasztikus képekben tár elénk, közvetlenül kapcsolódik az adventi várakozáshoz, de helyesen állapítja meg Alexander Deeg, hogy a perikóparend szerint a teljes zsoltárt kell textusnak tekinteni,[43] ehhez tesszük hozzá: a zsoltár kontextusát is figyelembe véve.

A zsoltár harmadik strófája (Zsolt 24,7-10) a dicső király bevonulásáról párhuzam nélküli a Zsolt 15-24 gyűjteményében. Az ezt megelőző két strófa (Zsolt 24,1-2 és 3-6) üzenetét viszont a fentebb vázolt kontextus is felerősíti és kiegészíti. A költemény elején a Teremtőbe vetett hit megvallását olvashatjuk (Zsolt 24,1-2), mely téma a központi, 19. zsoltárnak is nyitó tétele (Zsolt 19,1-7). A két himnikus szakasz egymást egészíti ki abban a tekintetben, hogy az egyik az égről és égitestekről szól (Zsolt 19), a másik a földről és a rajta lakókról (Zsolt 24). Kontextuálisan értelmezve tehát a dicső király az ég és föld teremtője, tulajdonosa, és az egész teremtettség magasztalja őt, várja érkezését. Az egész világot birtokló és a templom szűk terébe bevonuló Isten paradoxonja jelenik meg a karácsonyi eseményekben is:[44] akit az egek egei sem fogadhatnak magukba, egy jászolbölcsőbe kerül.

A 24. zsoltár második strófája a kegyes ember tulajdonságait ismerteti, illetve ugyanezt tematizálja a struktúrában párhuzamos zsoltár egésze (Zsolt 15). Ám ezek az „erénykatalógusok" azáltal nyernek igazi értelmet,

41 Deeg–Schüle: Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte, 65.

42 Millard: Komposition, 137; Gillingham: Multivalent Approaches, 66–67. Nancy L. deClaisse-Walford szintén a Zsolt 22-24 szinkrón kapcsolatára helyezi a hangsúlyt, lásd deClaisse-Walford, Nancy L.: „An Intertextual Reading of Psalms 22, 23, and 24", in: Flint, P. W. – Miller, P. D. (ed.): *The Book of Psalms: Composition & Reception* (S.VT 99), Leiden – Boston, Brill, 2005, 139–152.

43 Deeg–Schüle: Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte, 66.

44 Deeg–Schüle: Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte, 63.

ha kiderül az is, hogy miként valósítható meg a kegyes élet. Erre a kérdésre ad választ a tengelyen álló Tóra-zsoltár, melynek központi része (Zsolt 19,8-11) részletezi, hogy mi segít hozzá az Istennek tetsző élethez.[45] Aki az Úrhoz szeretne járulni, annak tökéletességben *(támím)* kell járnia (Zsolt 15,2), ebben segít az Úr tanítása, amely tökéletes (Zsolt 19,8). Fontos az igazság *(cedeq)* cselekvése és szólása (Zsolt 15,2), az igazság pedig az Úr döntéseinek alapelve (Zsolt 19,10). Feltétel, hogy a szív tisztaságával *(bar)* járuljon Isten elé az ember (Zsolt 24,4), ami az Úr parancsolatainak ismérve (Zsolt 19,9). A kontextuális értelmezés szerint, amit tehát az Isten elvár a hozzá közeledőtől, azt fel is kínálja Igéjében, ő maga tesz alkalmassá a találkozásra, sőt végül maga is elindul és szembejön az emberrel.

Az advent nem a passzív várakozás, hanem az aktív felkészülés ideje, mégpedig nem az ünnep lebonyolítására, hanem az Úrral való találkozásra. A „dicső király" látványos bevonulása a 24. zsoltárban kontrasztja annak, amit a betlehemi történetben találunk, előremutat viszont Krisztus második eljövetelére, amikor teljes dicsőségében érkezik. Az „ártatlan kéz" és „tiszta szív" kritériuma egészen eddig az időpontig kötelez bennünket, melyhez az Isten (testté is lett) Igéje ad eligazítást. A Zsolt 15, 19 és 24 pilléreire épülő adventi üzenetnek az újszövetségi összefoglalását ismerhetjük fel a Tit 2,11-15-ben.

3.3. Hamvazószerda (III.): Zsolt 51,1-14(15-21)

a) A szöveg kontextusa:

A Zsoltárok könyve redakciója során minden bizonnyal tudatosan jelölték ki az 51. zsoltár helyét, amikor a már meglévő Zsolt 52-68* elé helyezték, s így lett aztán a Zsolt 51-72 dávidi gyűjteményének nyitóköltemény e.[46] Ebben a gyűjteményben felfedezhetünk egy biográfiai keretet, mely a Salamon születése körüli eseményektől, Salamon trónra lépéséig rajzolja meg a történeti-életrajzi ívet. Mindezt persze az imádkozó Dávid szemszögéből. A redaktor ugyanis az 51. bűnbánati zsoltárban a Betsabé-affér miatt bűnbocsánatért könyörgő Dávidot szólaltatja meg, a gyűjtemény végén pedig

45 A fentiek értelmében Zsolt 15; 19 és 24 témaegyezéseinek (A: teremtés; B: Tóra; C: az Úr bevonulása) mintázata így foglalható össze: B./A.B'./A'.B'.C, lásd Sumpter: Coherence, 205–206.

46 Hossfeld–Zenger: Psalmen I, 30.56; Pfeiffer, Henrik: „Ein reines Herz schaffe mir, Gott!" Zum Verständnis des Menschen nach Ps 51, in: ZThK 102 (2005), 293–311, ebben: 296.

(Zsolt 70-71) az idős királyt, aki a következő nemzedékre tekintve magasztalja Istent, majd átadja a stafétát Betsabétól született fiának, Salamonnak (Zsolt 72).[47] Ezzel válik a Zsolt 72 Dávid „utolsó szavává" (vö. Zsolt 72,20), melyben fiáért, Salamonért és az ő uralkodásáért könyörög,[48] aki aztán Izráel történetének legbölcsebb és leggazdagabb királya lesz. Ez a kvázi narratív ív felerősíti azt, amit maga az 51. zsoltár is üzen: bárki eleshet, de a bűnbánat és megtérés lehetősége mindenkor és mindenkinek nyitva áll.[49]

Maradva a II. dávidi zsoltárkönyv feliratainál, megfigyelhetjük, hogy a Zsolt 52-64-ben több alkalommal is találkozhatunk a dávidi életrajz epizódjaival (Zsolt 52,2; 54,2; 56,1; 57,1; 59,1; 60,2; 63,1).[50] Ezekben a költeményekben az áratlanul üldözött, szenvedő ember képe tárul elénk, aki panaszát Isten elé viszi. A dávidizálás és a biografizálás a trónra lépése előtti Dáviddal azonosítja a szenvedőt, aki Saul elől menekül. Dávid itt nem a dicsőséges király, hanem a menekülő üldözött, akivel minden nyomorúságot szenvedő könnyen azonosulhat.[51] Az 51. zsoltár felirata azonban jelentősen korrigálja ezt a képet, amikor a biográfiai rendet felborítva Dávid király uralkodásának idejét eleveníti fel:[52] Dávid megöleti Úriást Betsabé megszerzéséért, ezzel életének morális mélypontjára süllyed, majd ezt követően válik üldözötté és megvetetté a kontextusunk értelmében. Az életrajz kronológiájának ilyen megcserélése tehát azt az olvasatot eredményezi, mely szerint Dávid saját hibája és vétke miatt szenved. Az üldözött Dávid ábrázolása így elszakad Saul engedetlenségének kázusától, Dávid menekülésének új kontextusa

47 Kleer, Martin: *„Der liebliche Sänger der Psalmen Israels". Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen* (BBB 108), Bodenheim, Philo, 1996, 84; Häner, Tobias: David als Vorbeter. Psalm 51 im Kontext des Psalters, in: Helms, D. – Körndle, F. – Sedlmeier, F. (Hg.): *Miserere mei, Deus. Psalm 51 in Bibel und Liturgie, in Musik und Literatur,* Würzburg, Echter, 2015, 11–31, ebben: 27; Németh: A 72. zsoltár előállása és teológiája, 182.

48 Kleer: Der liebliche Sänger, 120.

49 Hossfeld, Frank-Lothar – Zenger, Erich: *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg, Verlag Herder, 2008, 56.

50 Összesen tizenhárom olyan felirat szerepel a Zsoltárok könyvében, mely a dávidi életrajzot idézi (Zsolt 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142). Ebből nyolc a II. dávidi zsoltárgyűjteményben található, nagyon valószínű tehát, hogy a dávidizálás ilyen biográfiai felerősítése ebből a gyűjteményből ered, lásd Süssenbach, Claudia: *Der elohistische Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Ps 42–83* (FATII 7), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 69; Hossfeld, Frank-Lothar: David als exemplarischer Mensch. Literarische Biographie und Anthropologie am Beispiel Davids, in: Frevel, Chr. (Hg.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 327), Freiburg – Basel – Wien, Herder 2010, 243–255, ebben: 250.

51 Süssenbach: Der elohistische Psalter, 73–74; Hossfeld: David, 250–251.

52 Süssenbach: Der elohistische Psalter, 97; Häner: David als Vorbeter, 17.

és tulajdonképpeni előzménye a Betsabé-ügy lesz.[53] Az 51. zsoltárban bűnbánatot tartó, majd a következő feliratokban üldözöttként megjelenő Dávid alakjában nem az ellenség miatt szenvedő igazat, hanem a saját vétkei miatt gyötrődő bűnöst kell tehát látnunk. A bűnbocsánat és a helyreállítás nem marad el, de hosszú út vezet odáig (lásd Zsolt 65,4).[54]

A kontextuális exegézis szoros kapcsolatot lát az 50–51. zsoltárok között is. Az igaz istentisztelet témája köti össze a két költeményt, mely az 50. zsoltár egészének témája, majd pedig a Zsolt 51,18-21-ben köszön vissza. A Zsolt 50-ben isteni intés formájában találkozunk a hagyományos (véres)áldozat kritikájával, az 51. zsoltárban már az ezt megértő ember fogalmazza meg és mutatja be, hogy mi az Istennek „kedves áldozat".[55]

b) Az igehirdetés kontextusa:

A hét bűnbánati imádságot magába foglaló zsoltárválogatás (Zsolt 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143) a középkori egyház idejére fontos szövegcsoporttá vált, mely a nagyböjt időszakának imádságaiként szerepelt a liturgiában.[56] Az új perikóparend ehhez visszanyúlva az egyik legismertebb bűnbánati zsoltárnak, az 51. zsoltárnak is helyet adott a III. sorozat éves rendjében hamvazószerda igehirdetési alapigéjeként.[57] A zsoltár így a böjti időszak kezdetén kerülhet szószékre, amely nem vasárnapi gyülekezeti alkalom, hazánkban általában nem is tartanak önálló istentiszteletet ezen a napon, ahogyan a böjt gyakorlata is erősen háttérbe szorult a református kegyességünkben. Azonban a böjt protestáns újraértelmezései napjainkban arra is lehetőséget adhatnak, hogy a hamvazószerda istentiszteleti alkalomként jelenjen meg a gyülekezeti életben, elindítva a gyülekezet tagjait a böjtben, s tudatosítva annak lényegét.

A bűnbánattartás és az Istenhez való odafordulás minősített időszakára sokféle útravalót kínál az 51. zsoltár, a kontextuális elemzés azonban tovább-

53 Häner: David als Vorbeter, 24–25.

54 Süssenbach: Der elohistische Psalter, 97.

55 Hossfeld–Zenger: Psalmen 50–100, 57; Häner: David als Vorbeter, 24; Süssenbach: Der elohistische Psalter, 98.

56 Luther legelső nyomtatásban kiadott műve a hét bűnbánati zsoltár német nyelvű magyarázata (1517), melynek első kiadása még nem reformátori szellemben íródott, hanem Luther szerzetesi kegyességét tükrözi, lásd Csepregi Zoltán (szerk.): *Luther válogatott művei 5.: Bibliafordítás, vigasztalás, imádság,* Budapest, Luther Kiadó, 2011, 25; Deeg–Schüle: Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte, 183.187. Később Luther megigazulástanának egyik alapszövege lesz az 51. zsoltár, lásd Hossfeld–Zenger: Psalmen 50–100, 59.

57 A zsidóság körében az 51. zsoltár a Jóm Kippúr liturgiájának része, lásd Hossfeld–Zenger: Psalmen 50–100, 58.

bi értelmezési horizontokat is megnyit. Ebben a megközelítésben leginkább Dávid személye és példája válik hangsúlyossá, mely a Zsoltárok könyve „dávidizálásának" eredménye.

A zsoltárfeliratok a prekritikai korban abszolút módon meghatározták a zsoltárok értelmezését mint autoritást jelentő szerzői megjelölések, majd a tudományos zsoltárexegézis teljesen negligálta ezeket a szekundernek ítélt elemeket. A kontextuális értelmezés – nem elvitatva a történetkritikai exegézis eredményeit – újra megnyitja azt az értelmezési horizontot, melyet az egymással redakcionálisan összefüggő zsoltárfeliratok – mint metaszövegek – rajzolnak ki. Eszerint a dávidi zsoltárokat bár legnagyobb valószínűséggel nem Dávid írta, a költemények néhány kivételtől eltekintve nem is róla szólnak, de mégis úgy kell olvasni őket, mintha Dávid király imádkozna, sőt mintha a mindenkori hívő ember együtt könyörögne Dáviddal, illetve azonosulna vele.

A Zsoltárok könyvében Dávid nem ideál, hanem paradigma. Az imádkozó ember paradigmája, esetünkben a bűnbánatot tartó ember mintája.[58] A kontextuális exegézis megrajzolja számunkra azt a Dávid-képet, akivel a mai imádkozó is azonosulhat hamvazószerda alkalmán.

Elsőként önvizsgálatra indít, hogy a Dáviddal együtt imádkozó ember nem az ártatlanul szenvedő igaz. Dávidban nem egy dicső király imádkozza elő a kegyes szavakat, hanem egy vétkei miatt menekülő üldözött fordul Istenhez. A Zsolt 51,7 szól a bűn radikális és totális jellegéről, melyben a bűnbánatot tartó ember teljes egzisztenciája érintett. Nem lehet visszaemlékezni az életnek egyetlen olyan időszakára sem, ahol az ember ne szorult volna rá Isten kegyelmére.[59] Ez ma is mindenkinek okot ad a bűnbánatra, ezért azonosulhat a mai imádkozó is a vétkes Dáviddal.

A Zsolt 51 befejezéséből hiányzik a panaszénekeknek az a szokásos műfaji eleme, melyben az imádkozó kifejezi bizalmát, hangot ad az imameghallgatás bizonyosságának, esetleg fogadalmat tesz vagy hálát ad. Az 51. zsoltár ebben a tekintetben nyitva marad.[60] A soron következő zsoltárok és biografizáló feliratai azt mutatják, hogy esetenként hosszú út vezet a bocsánatig, amely jól illeszkedik a gyülekezetnek ahhoz a helyzetéhez, hogy a negyvennapos böjt kezdetén állnak. A Zsolt 51–72 kontextusában azonban célhoz is ér ez az út, amikor a gyűjtemény a Salamon békeuralmát meg-

58 Häner: David als Vorbeter, 23.

59 Hossfeld–Zenger: Psalmen 50–100, 51; Pfeiffer: Verständnis des Menschen nach Ps 51, 298–299.

60 Häner: David als Vorbeter, 24.

éneklő „happy end"-be torkollik.[61] A kitartó bűnbánat és Isten irgalma üdvös eredményhez vezet. Az 51. zsoltár erről még csak óvatosan nyilatkozik: „A töredelmes és megtört szívet nem veted meg, Istenem!" (Zsolt 51,19b). Az imádkozó azt is tudni véli, hogy az Úr a bűntől elfordítja arcát (Zsolt 51,11), a bűnöstől azonban nem (Zsolt 51,13), mert kegyelmes az Isten (Zsolt 51,3).[62] A 65–72. zsoltár között már egyre erősödnek a hála és az öröm szavai, és megfogalmazódik a bizonyosság: „Erőt vettek rajtunk a bűnök, de te megbocsátod vétkeinket." (Zsolt 64,5). Az 51. zsoltárral megkezdett nagyböjt „happy end"-je a húsvétkor elhangzó evangélium: a Krisztusban nyert bocsánat és a feltámadás örömhíre, az új teremtés kezdete (vö. Zsolt 51,12).

4. Összegzés

Egyetlen textusválasztási és egyetlen exegetikai módszer sem abszolutizálható, és a *semper reformanda* jegyében mindegyik folyamatos felülvizsgálatra szorul. A revideált perikóparendet sem tekinthetjük kizárólagos elvnek, de mindenképpen jó iránynak és üdvözlendő (rész)eredménynek kell tartanunk az ószövetségi textusok számának növekedését, ezen belül egyes zsoltárok felvételét a textusok közé. Ha az egyházi évkör eddiginél erősebb érvényesítését kívánjuk elérni liturgiai szemléletünkben,[63] akkor ehhez a revideált perikóparend is bizonyára tud hasznos és értékes impulzusokat adni. A kontextuális zsoltárexegézis újszerű szemléletmódjáról szintén elmondható, hogy semmi esetre sem teszi feleslegessé a többi megközelítést, de az egyes zsoltárok kritikai vizsgálatával karöltve képes hozzájárulni ahhoz, hogy az írott igéből hirdetett ige legyen.

61 Häner: David als Vorbeter, 27.

62 Deeg–Schüle: Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte, 187.

63 Fekete, Károly (szerk.): *Reformátusok a kegyelem trónusánál. A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei,* Budapest, Kálvin Kiadó, 2010, 31–33.40.

Peres Imre:

A Bárány menyasszonya

Bevezetés

Az apokaliptikus keresztyén látomásképzetekben fontos helyet tulajdoníthatunk a Bárány menyasszonyának. Ez a maximálisan pozitív eszkatológiai *toposz* összefügghet azzal a többrétegű ősrégi emberi vággyal, hogy a posztmortális létben az embereknek élvezhető sorsa legyen, amit több kategóriában lehet kifejezni:

1. Egyrészt, hogy a halál utáni életben a halottnak ne kelljen szomjaznia (mert a testből kiszabadult lélek a halálban szomjazik), hanem eleget ihasson.
2. Ugyanakkor ne kelljen szűkölködnie (apellálás az étkezésre), mert ebből elég volt a földi életben.
3. Valamint az is fontos szerepet játszik itt, hogy ne legyen távol az istenektől (a sötét alvilágban), hanem azok társa, sőt kiemelkedő társa (vőlegénye, menyasszonya vagy gyermeke) lehessen.
4. Ilyen értelemben ez a képzet összefügghet a megistenülés vágyával is.

A következőkben azt próbáljuk felvázolni, ez hogyan fejlődött ki igazán, és hogyan került a keresztyén eszkatológiába, vagy ez a vágy és képzet miként kaphatott keresztyén jelleget.

1. A mennyei lakoma a görög vallásban

Ahogyan másutt is a mitológiában és a népi képzetekben, így a görögöknél is olyan szintre fejlődtek a posztmortális képzetek, hogy az emberek reményeikben közel férkőztek az istenekhez, és társaságukban a lehető legjobb sorsra vágytak. Ennek folyamata mély valláspszichológiai gyökerekből táplálkozott, és az ókori görögöknél, akik túlvilághite döntően befolyásolta a keresztyén eszkatológiát is, körülbelül a következőképpen fejlődhetett ki:

1. Általános vágynak minősíthető az, hogy az istenek ne orroljanak meg a meghaltra (hiszen már maga a halál egyfajta büntetés rajta), hanem adjanak neki megnyugvást, s ha lehet, vegyék maguk mellé. Mert igazán ott van biztosítva a jó lét és a halhatatlanság, ahol az istenek laknak.
2. Az istenekhez való húzódás és ragaszkodás kialakította azt a feltevést, hogy az ember (vagy kiváló emberek csoportja) is lehet társuk, nemcsak az istenek egymásnak. Az emberek között az elképzelhető legmeghittebb társi kapcsolat a földön a férj és a feleség kapcsolata, vagy még inkább a vőlegény és a menyasszony közti kapcsolat. Ennek mintája projektálódik abba a vallási dimenzióba, amelyben az ember lehet társa vagy a menyasszonya egy istennek.
3. Földi viszonylatban ezt kultikusan is kifejezésre juttatták az úgynevezett *hierosz gamosz* formájában,[1] vagyis a szent esküvőben, amikor egy adott kultuszban szimbolikusan-szertartásosan megtartották az esküvőt az ember és isten között, gyakran helyettesen a kultuszt vezető főpapnő és a főpap között.[2] Ilyenkor nem hiányzott a nagy pompa, zene, virágok, és persze az evés és ivás. Magának a szent szertartásnak a része volt a hűségi szerelmi eskütétel, áldások és ígéretek ismétlése, valamint a szakrális prostitúció, amely gyakran nem maradt csak a főszereplők hatáskörében, a többi beavatott szintén imitálta a szent esküvőnek ezt a részét.
4. A *hierosz gamosz*nak aránylag korán kiterjedt gyakorlata projektálta az emberi képzeteket a mítoszokba, ahol az istenek hasonlóan gyakorolták egymás közt ezt a szertartást. Így tudunk pl. Zeuszról, aki megjelent a szép Európénak bika formájában, elcsábította, magára ültette, majd elrabolta őt a tengeren túlra, Kréta szigetére, ahol visszaváltozott, és ott ülte meg vele a nászát.[3]

1 Ez a képzet szinte minden ókori vallásban – a mítoszoknak köszönhetően – előfordul. Gyakran úgy, hogy az uralkodó valamelyik istennővel köt „szent házasságot", vagy „üli meg nászát", hogy ezzel – az isteni világgal való bensőséges viszonnyal – láthatóan biztosítson a maga uralmának tekintélyt, s ha lehet, halhatatlanságot. Vö. Mircea Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története,* Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 76.

2 Ezek a szertartások egyúttal beavatási rítusokkal párosultak, amikor a rítus választott vagy önkéntes résztvevői az Attisz- és Kübelé-kultuszban, ahol bizonyos (olykor öncsonkító) szertartások után bevezették a beavatandó tagot Kübelé „nászkamrájába" (παστός, *cubiculum*) vagy a „baldachin alá", ahol misztikus szertartások folytak, feláldozva az öncsonkítással lehulló részeket. Vö. Mircea Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 2006, 476.

3 Kerényi Károly, *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat, 1977, 201.

Zeusz és Európé nászútja Krétára

Vagy Hadész is elrabolta magának Perszephonét, Démétér istennő lányát,[4] amikor a réten a többi leánnyal együtt virágokat szedett. Hirtelen megnyílt a föld, és Hadész aranyszekéren és aranylovakkal a föld alá vitte Perszephonét, hogy ott alvilági palotájának nászszobájában (θάλαμος) megülje vele a nászát.[5] Ebből adódott az a képzet, hogy amikor egy fiatal leány halt meg, akkor a népi bölcsességhagyomány úgy mondta: Hadész rabolta el, és vitte alvilági nászágyába.[6]

4 Vö. Homérosz himnuszát Démétérhez: Homérosz, *Dém.,* 62 (vö. Devecseri Gábor (ford.), *Homérosz: Iliász / Odüsszeia / Homéroszi költemények,* Magyar Helikon, 1974. Gyöngyössi István (ford.), Claudianus, *Proserpina elrablása,* Balassi Kiadó, 2003. Mezei Balázs (ford.), *Claudius Claudianus versei,* Budapest, Európa Kiadó, 1988, 171–210. Vö. Nicholas J. Richardson, *The homeric Hymn to Demeter,* Oxford, Clarendon Press, 1974.

5 Vö. Mircea Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története,* 2006, 229–231. Kerényi Károly, *Görög mitológia,* 152–158.

6 Vö. Werner Peek, *Griechische Grabgedichte,* Berlin, Akademie Verlag, 1960, Nr. 460, 470–472. Ugyanezt a mondást Perszephonéra is alkalmazták, amikor egy fiatal fiú halt meg: elvitte magának kamrájába = hálószobájába.

Hadész elrabolja Perszephonét és leviszi alvilági palotájába

5. A pozitív népi eszkatológiai képzetek pedig az égbe vitték a halottaikat, ahol az örökkévalóságot az istenek társaságában töltötték. És persze a legkellemesebb időtöltés az evés, ivás, és szórakozás (pl. éneklés és tánc). Így hamar vágyott képzetté vált az istenekkel való étkezés és szórakozás reménye. Erről gondoskodtak a mennyei vagy olümposzi szolgák, főleg a múzsák, bár vannak olyan görög sírfeliratok is, ahol maguk a halottak is szívesen beállnak a szolgák közé, hogy a mennyei lakoma alkalmával ambróziával és nektárral szolgálják ki az isteneket. Sőt olykor melléjük is ülhetnek, háromlábú aranyozott heverőre. Ott az istenek rájuk mosolyognak vagy velük jókedvűen szórakoznak. Így vall erről egy ókori görög sírfelirat:

Az Olümposz […] kapuira nézel és megtisztelő
helyed van ott, mint az istenek asztaltársa, mert Tritonis maga
vitt téged (az Olümposz) csarnokaiba, ahol az istenek laknak.
Most a hősöknek kijáró tisztelet övez téged a halhatatlanok körében,
mert nem ittál a Lethe vizéből.
És most az istenek úgy tekintenek rám mint barátjukra,
akiknek a háromlábú ambróziás asztaluknál boldogan ülök,
ők mosolyognak rám halhatatlan fejük orcájával,
amikor az istenek elé viszem az italáldozatot.[7]

2. *A menyasszony és a mennyei lakoma képzete a keresztyén eszkatológiában*

A keresztyén teológiában csakhamar meghonosodott a mennyei lakoma képzete, ahol viszont természetszerűen a lakoma főhőse Krisztus, és a lakoma élvezője az ő népe, az üdvözültek egyháza. A *hierosz gamosz* itt persze sokkal szelídebb, sőt szent alakban zajlik, ahol a vőlegény Krisztus, azaz a mennyei Bárány, és menyasszonya az egyház. Azonban ennek kifejlődése és továbbérése szintén több fázison mehetett át.

1. A legkorábbi eredete ennek talán az ószövetségi teológiában kereshető, ahol két indokra, illetve hagyományforrásra lehet következtetni.[8] Egyrészt már a prófétai hagyományban előjön Ézsaiásnál, hogy Sionnak ékes ruhába kell öltöznie, mert Jeruzsálem, a szent város *tetszeni fog az Úrnak*. Másrészt az esküvő olyan ünnepélynek számított, amely az Ószövetségben és a zsidó apokaliptikában a *messiási üdvidő előkép*eül szolgált.[9] Ez tehát megadta azt az irányt, hogy a zsidó nép Isten népének és egyben menyasszonyának tartsa magát.
2. Ezt a képzetet erősítették a *kultikus étkezések,* amikor egy-egy család nemcsak áldozott az Istennek, hanem az Istennek szánt áldozatból való ételt fogyasztottak együtt (vö. 1Sám 2) mintegy annak jeléül, hogy most az Istennel együtt étkeznek, vagy legalábbis az Isten jelen van, ill. közösségébe fogadja az áldozatából fogyasztókat.

7 Reinhold Merkelbach – Josef Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* I, München 2000, Nr. 01/20/27. Peres Imre, Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben, in: Benyik György (szerk.), *Szent Pál és a pogány irodalom*, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia, Szeged, JATEPress Kiadó, 2010, 231–243.

8 Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes,* ZBK NT 18, Zürich, Theologischer Verlag, 1987, 181.

9 Vö. Ézs 61,10 és 62,5.

3. Lényeges momentuma ennek a *páskavacsora* lehetett, amikor ténylegesen emlékezhettek az Isten szabadítására és mindig megidézték annak jelentőségét, beleértve az Isten újbóli közelségét és szabadító cselekvését.[10]
4. Jézus közösségében a páskavacsora vagy annak emléke tovább fejlődik, amikor az utolsó vacsora alkalmával külön hangsúlyt kap a Jézussal való *asztalközösség*, mint az új mennyei közösség előképe.
5. Amikor Jézus még életében hivatkozik beszédeiben (főleg példázataiban)[11] megjelenésére és tetteire, amelyek örvendező közösség körében zajlanak, feltételezhető, hogy ezzel *lakodalmi messianisztikus üdvörömre* akart utalni,[12] amely az ő idejében kezd beteljesedni.[13] Így a szent esküvő és a messianisztikus idő Jézus igehirdetésében *eszkatológiai jelleget* kap.[14]
6. A hellenisztikus környezetben, amilyenben a Jelenések könyve íródik, a mennyei asztalközösség képzeteire a görög szümpozionok gyakorlata is hatással lehetett, hiszen olyan meghitt közösség élményét nyújtották, amikor ott mindenki egyenlő volt, a résztvevők nyugodtan pihentek, finom ételeket és italokat fogyasztottak, közben kellemesen társalogtak és hallgatták a hetérák zenéjét vagy verseit.
7. A görög *mitologikus képzetek és kultikus gyakorlatok* már csak betetézték annak a képzetnek a kialakulását, hogy a mennyei boldog létet a keresztyének is lakoma formájában képzeljék el. A lakomához pedig okvetlenül hozzátartozik nemcsak az esküvői hangulat, hanem a szereplők. Ez nem volt gond, hiszen már a korábbi apostoli teológiában előjött az a motívum, hogy Krisztus és az egyház különös bensőséges kapcsolatban vannak egymással, ahogy az a deuteropáli Efézusi levélben jön elő az 5. fejezetben.[15]

10 Nem lehet tudni, hogy a vőlegény és menyasszony képzetében mennyire érvényesülhetett a régi egyiptomi motívum a szerelmes király és kedvese szerelméről, ahogy azt például az Énekek éneke adja elő.

11 Vö. pl. Mt 22,1-14; 25,1-13 stb.

12 Talán erre utalhat a kánai menyegző története is (Jn 2,1-10).

13 Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 181.

14 Vö. Mk 2,19 vagy Jn 3,19. Rudolf Halver, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel*, ThF 32, Hamburg, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1964, 114.

15 Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 181.

3. A Bárány menyasszonya a Jelenések könyvében

János látnok szerint a Bárány menyasszonyához hozzátartozik a mennyei vacsora is. Az első látásra úgy tűnhet, hogy ebben van némi *feszültség*. Ez abból eredhet, hogy miközben a Bárány mint Vőlegény, mennyei lény, aki az Atya trónusán ül, vagy a mennyei seregek hódolatát fogadja, addig a Bárány menyasszonya a földön élő egyház. Ez minimálisan két problémát jelenthet:

1. Egyrészt igen nagy, szinte áthidalhatatlan a „távolsági komponens" (vagy mondhatnánk: térbeli különbség), hiszen az ég és föld különböző tere választja el a két felet egymástól.
2. Ugyanakkor a „lét mikéntje" (azaz: a felek szubsztanciális különbsége) elháríthatatlan akadályt jelenthet, mert Krisztus a mennyei világ alakja, miközben a földi egyház hústestben élő emberekből áll, ezért egy közös vacsorához menni vagy közös asztalhoz leülni mégis nehezen képzelhető el.

Ez a különbség azonban csak látszólagos, mert hiszen Isten már az Ószövetségben menyasszonyának tekintette Izráel népét,[16] s akkor a most felhozott különbség hasonló akadályba ütközhetett volna. Ugyanakkor János vacsoramegjelenítése látomás, és a látomásban (akárcsak pl. az álomban) minden lehetséges, hiszen abban nem játszanak szerepet a távolságok vagy létbeli különbségek.[17]

Sokkal kézenfekvőbb eltérés egy rendes emberi esküvői vacsorától az, hogy itt János nem egy tényleges embermenyasszonyt (pl. egy szép fiatal nőt) képzel a Bárány menyasszonyának, hanem olyat, aminek hirtelen két pozitív *szimbolikus jellege* és egy (csúnya!) ellenpólusa is van:

3.1. A menyasszony – a földi egyház

Ahogyan János látomásából kiderül, a Báránynak *két menyasszonya* van. (Hogy meg ne rémüljünk, azonnal előre meg kell mondanom, hogy a kettő végül egybeolvad, és a kép szimbolikus ecsetelése közös nevezőre hozza a

16 Az ószövetségi menyasszonyképzetekhez vö. Ézs 49,18; 50,1; 54,1-6; 62,5; Jer 3,20; Ez 16,7(8-14); Hós 2,19-20.

17 Az álomban gyakran előfordul, hogy az emberek a halottakkal álmodnak – annak ellenére, hogy a tényleges élő valóságban a halottakkal nem lehet találkozni. Vö. Peres Imre, Találkozás a halottakkal, in: Németh Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ* (V.): *Eszkatológiai antropológia*, Patmosz Könyvtár 7, Debrecen, Patmosz-DRHE, 2019, 35-47.

kettőt. De így is meglepő János menyasszonylátomása: Ugyanis először is a Bárány menyasszonya ***a földi egyház***.[18] Ennek bemutatása nagy örömre késztet. János ezt így írja le:

> *„Halleluja, mert uralkodik az Úr, a mi Istenünk, a Mindenható! 7 Örüljünk és ujjongjunk, és dicsőítsük őt, mert eljött a Bárány menyegzője, felkészült menyasszonya, 8 és megadatott neki, hogy felöltözzék fényes, tiszta gyolcsba. Ez a gyolcs a szentek igaz cselekedeteit jelenti."*
>
> (Jel 19,6-8)

János ennek láttán Isten-dicsőítésre, valamint hallelujás örömre szólítja fel kis-ázsiai olvasóit, mert Isten előhozta a Bárány menyasszonyát, akivel együtt tarthatja menyegzőjét, illetve vacsoráját.

A Bárány és a menyasszony ünnepi lakomája

„Az ünneplés egy *mennyei menyegzőhöz* kötődik. A Bárány menyegzője (γάμος τοῦ ἀρνίου) lesz, aki földi egyházát mint felkészült menyasszonyát (γυνὴ αὐτοῦ) fogadja mennyei asztalánál. A menyasszony díszruhája szép

18 Az egyház mint Krisztus menyasszonya már a páli teológiai hagyományban is előfordul (vö. pl. Ef 5,25-32 vagy 2Kor 11,2). Valószínűleg a látnok János itt elsősorban a saját kis-ázsiai egyházának embereire gondolhatott, akik számára ez a látomás az üldöztetések közepette nagy eszkatológiai reményt jelenthetett.

fehér fényes gyolcs (βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν), ami bizonyára rangos korabeli esküvői viszonyokra vall. Ez mind megadatott neki (ἐδόθη), vagyis Isten ajándékozta meg őt ezzel; ő volt az, aki őt felöltöztette (περιβάληται). A περιβάλλω ige mögött (felöltözni, körülvenni, felvenni) itt is a *divinum passivum* érvényesül. Azonban hogy nemcsak külső díszekről van szó, mutatja a következő kiegészítés, ami magyarázatul is szolgál az előző mondathoz, hogy valójában itt egy komoly teológiai kategóriára kell gondolni: *Ez a gyolcs a szentek igaz cselekedeteit jelenti.* A menyasszony tehát olyan ruhába öltözik, amilyet Isten adott rá, amilyet a nehéz földi küzdelemben szerzett igaz hitével, hűségével és kitartásával. A ruha vagy *gyolcs* (βύσσινον: patyolat) Jánosnál képletes beszéd; valójában a Krisztus-követők életvitelét, vagyis tetteit jelenti. Ezeket Isten a szentek igaz cselekedeteinek (τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων) minősíti. Már maga az a tény, hogy Isten a földi egyház tagjait *szentek*nek (αγιοι) veszi, komoly esélyt ad az egyháznak az eszkatológiai reményre. A továbbiakban János összeolvaszt két képet. Egyszerre veszi az egyházat, hogy ő a Bárány menyasszonya, ugyanakkor a Bárány menyegzőjének a résztvevője, hivatalosan meghívott vendége (κεκλημένοι). Legalábbis a szintén himnikus kóruséneknek tűnő részlet ezt sugallja: *Boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzőjének vacsorájára!* János üzenete igen biztató: A kis-ázsiai egyház nagy becsben áll Isten előtt. Egyszerre lehet a Bárány menyasszonya és Isten gazdag lakodalmi asztalának vendége. Ilyen nagy eszkatológiai kilátás mellett eltörpülhet minden földi szenvedés, vagy legalább kitartóvá teheti a mennyei meghívás birtokosait. A jánosi egyház ezt boldogan magáénak tudhatta. Mondja is János: μακάριοι οἱ κεκλημένοι Maga a mennyei vendégség τὸ δεῖπνον-nak van minősítve. Valójában lakomáról van szó."[19]

3.2. A menyasszony – a mennyei város

A Bárány menyasszonya másik, még erősebb szimbolikus hasonlattal fejeződik ki: ***a mennyei város.***[20] Ennek a látomását a következőképpen fejezi ki az apostol:

19 Peres Imre, *A Jelenések könyvének magyarázata* (kézirat), Debrecen, Patmosz, 2013, 299–300.

20 Vö. M. Wilcox, Tradition and Redaction of Rev 21,9-22,5, in: J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse Johannique et L'Apocalyptique Dans Le Nouveau Testament,* Leuven, J. Duculot, 1980, 205–215.

> *„9És jött egy a hét angyal közül, akiknél a hét pohár volt, telve a hét utolsó csapással, és így szólt hozzám: »Jöjj, megmutatom neked a menyasszonyt, a Bárány feleségét.« 10Elvitt engem lélekben egy nagy és magas hegyre, és megmutatta nekem a szent várost, Jeruzsálemet, amely az Istentől, a mennyből szállt alá. 11Benne volt az Isten dicsősége."*
>
> (Jel 21,9-11)

A menyasszony tehát a *szent város* (is).[21] Hogy a menyasszony képe János látomásaiban hirtelen várossá válik, ennek komoly vallástörténeti előzményei és hagyománygyökerei lehetnek. Ugyanis tudvalevő, hogy a görög vallásgyakorlatban a mítoszok gyakran keveredtek urbanisztikus projekcióval. Ennek egyik kifejező példája az, amikor a városoknak női védőistenei voltak, akik fejükön várfalformáju koronát hordoztak.

Artemisz (Diána) és Kübelé torony alakú koronája

21 Vö. Gerhard Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum,* Gütersloher Verlag, Gütersloh, 1931, 38. Ahogy a képről is látható, ilyen volt az efézusi Diána egyik szoborváltozata is. Rudolf Halver (*Der Mythos im letzten Buch der Bibel,* 114) egybehangzóan Carl Gustav Junggal rámutat arra, hogy az ókorban a városoknak női szimbólumjelleget tulajdonítottak. Így a nők és a városok is magukban hordozzák a gyermekeket. Ezért érthető, hogy mindkettő „istenanyának" számít, ahogy az előjön Rheia vagy Kübelé esetében, akiket várfaljellegű koronával ábrázolnak. Carl Gustav Jung, *Symbole der Wandlung,* Zürich, Rascher Verlag, 1952, 348. Talán ez is egy korabeli adalék lehet ahhoz, hogy jobban megértsük, a jánosi látnok a keresztyén apokaliptikában miért kapcsolja össze a menyasszonyt a várossal.

A jánosi látomásban szereplő város képe azonban már nem a földi, hanem a mennyei Jeruzsálemé, amely nem a Jézust keresztre feszítő zsidóké, hanem a keresztyéneké. Lehet, hogy azért látja ezt így János, mert a földön élő egyház tagjai legtöbbször nem szerezhettek polgárjogot a római városokban, amelyek akkor a civilizáció, a kultúra és a közbiztonság legmagasabb fokán álltak. A keresztyének a kis-ázsiai térségben sokszor kiszolgáltatott állapotban élhettek. János most látja a mennyei várost, és nem is akármilyet: csak úgy ragyog és fénylik a dicsőségben. És a látnok azt hallja, hogy ez *a Bárány felesége,* az egyház. Hirtelen az egyház urbanisztikus formát ölt. Sőt: a kép megduplázódik. Mert miközben a Bárány menyasszonya (az egyház) a legszebb város, annak lakói is a Bárány követői. Nyilvánvaló, hogy a város lakói a keresztyének, Jézus népe. Így a mennyei város, mint a Bárány menyasszonya, egyszerre város és egyszerre a benne lakó nép (ill. egyház) is. És Isten oda viszi teljes dicsőségét. Micsoda méltóság, amelyben a Bárány az egyházat részesíti. Ez a földön szenvedő, harcoló és vérét ontó egyháznak tényleges elégtétel, vagy eszkatológiai „rehabilitáció". Ennek részleteit – kitérve a legdrágább értékekre (drágakövekre) – a továbbiakban behatóan tárgyalja. Ennek értelme: Ilyen szép, szent, dicső és drága a Bárány menyasszonya. Beárnyékol minden földi pompát.

3.3. A menyasszony ellentéte – a nagy Babilon

Amikor a látnok János megalkotja a maga menyasszonyképét, továbbmegy annál, hogy egyházával kapcsolatban csak a boldog messiási üdvidők beteljesüléséről elmélkedjen. Hozzácsatolja látomásának azt a negatív kontrasztját, ahol az Isten (és az egyház)-ellenes erők csúf, tisztátalan parázna asszonyhoz hasonlítanak, amely – megint csak város formájában – megrészegíti a világot.[22]

A Bárány menyasszonyával tehát ellentétben áll a parázna város, a ***nagy Babilon,*** amellyel viszont nem bánnak tisztán és szentül partnerei, hanem paráználkodnak és fajtalankodnak vele. János egészen hét himnusz(töredéket) szentel leírásának, amit a kis-ázsiai egyház énekelt. Idézzünk ebből legalább kettőt-hármat:[23]

22 Jel 17,1-6. Vö. Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 181.

23 A dőlt betűkkel szedett szövegek kimutatásával igyekeztük jelezni, hol és hogyan lehet feltételezni a Babilonról alkotott himnuszokat. Vö. Vargaestok Dávid, *Liturgické hymny v knihe Zjavenia* (Liturgiai himnuszok a Jelenések könyvében), Doktori dolgozat, Bél Mátyás Egyetem, Banská Bystrica (Besztercebánya, SK), 2015.

> *[2]„Elesett, elesett a nagy Babilon, amely ördögök lakóhelyévé lett, és minden tisztátalan lélek, minden tisztátalan állat és minden utálatos madár rejtekhelyévé lett. [3]Féktelen paráznaságának borából ivott minden nemzet, vele paráználkodtak a föld királyai, és eldőzsölt javaiból gazdagodtak meg a föld kereskedői."*
>
> *[4]Hallottam, hogy egy másik hang szól az égből: „Menjetek ki belőle, én népem, hogy ne legyetek részesek bűneiben, és hogy a rámért csapások ne érjenek titeket; [5]mert bűnei felhalmozódtak az égig, és megemlékezett az Isten az ő gonoszságairól. [6]Fizessetek meg neki, ahogyan ő fizetett, és kétszeresét adjátok vissza cselekedetei szerint: a pohárba, amelyet ő megtöltött, töltsetek neki kétszeresen; [7]amilyen mértékben dicsőítette magát és dőzsölt, annyi kínnal és gyásszal fizessetek meg neki, mert szívében ezt mondja: Fenségesen ülök itt, mint egy királynő, özvegy nem vagyok, gyászt sem látok soha.*
>
> *[8]Ezért egyetlen napon jönnek rá a csapások: halál, gyász és éhínség; és tűzzel fogják megégetni, mert erős Úr az Isten, aki megítéli őt". [9]„Sírni és gyászolni fognak miatta a föld királyai, akik vele paráználkodtak és dőzsöltek, amikor látják a tűzvész füstjét." [10]Gyötrelmétől való félelmükben távol megállva így szólnak: Jaj, jaj, te nagy város, Babilon, te erős város, egyetlen óra alatt ért utol az ítélet.* (Jel 18,2-10)

János kis-ázsiai gyülekezetével megénekli a parázna asszonynak és vőlegényének-udvarlóinak totális pusztulását. Valószínűleg a látnoki háttérben többszörös szándék húzódhat:[24]

1. Egyrészt rá akart mutatni arra, milyen csúnya és förtelmesen romlott a „római világ menyasszonya", aki szédíti a kárhozatra menőket, és akinek sok még romlottabb „vőlegénye" van az uralkodókban és a „római rendszer" követőiben.

24 Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 181.

2. Viszont ehhez kapcsolódik az ezzel ellentétes[25] vonzó kép is, hogy milyen szép, tiszta és ártatlan a Bárány menyasszonya, amely a keresztyén közösségekben jeleníti meg magát.[26]
3. Ugyanakkor elrettentő példaként arra is utal, hogy akik az egyházban szimpatizálhattak Babilonnal, mert csodálták, és gazdagságából akarhattak meggazdagodni, tehát kollaboráltak vele,[27] azoknak most János megmutatja, milyen sorsra jut a parázna város, és milyen sorsra lesznek érdemesek azok, akik Őt választanák.

Befejezés

A menyasszony képe a jánosi apokaliptikus gondolkodásban tehát kétpólusú: egyrészt a szenvedő egyház vigasztalására szolgálhatott mint csodálatos, sőt kápráztató jövő reménye; másrészt pedig riasztó jellege volt azok ellen, akik kollaborálni akartak a bűnös Rómával, hivatalaival, és főleg a császárral; akik előtt potyalesésből vagy hitehagyottan, engedelmesen fejet hajtottak és áldoztak, megtagadva ezzel a Krisztust, vagyis a mennyei Bárányt mint vőlegényt, és saját eszkatologikus menyasszonyi létüket.

25 Ebben az apokaliptikus képben talán az is fontos szerepet játszik, hogy a két nő különböző színekben „pompázik": a parázna nő skarlátpiros színekben, a Bárány menyasszonya pedig ragyogó, szép fehér gyolcsban. Ez nyilvánvalóan a két nő „erkölcsi" jellegére is utal, hiszen a piros szín a bűn kifejezője volt (vö. Ézs 1,18), a fehér pedig a tisztaságé és ártatlanságé. Emellett talán az is szem előtt tartandó, hogy a színek szereplése nem véletlenszerűen jött elő. Jirí Mrázek, *Zjevení Janovo* (János jelenései, Praha, 2009). Ugyanis köztudott volt, hogy a római katonáknak, akik gyilkoltak, pusztítottak és erőszakoskodtak, piros színű (felső)ruhájuk volt. A fehér szín pedig az (ártatlan, tiszta, szűz) menyasszonyok ruháinak a színe, a keresztyén teológiában pedig a Krisztus által megmosott megváltottak ruhájának a színe (Jel 3,5), akárcsak a mennyei Krisztusé (Lk 9,29). Ezeknek adatik a krisztusi ígéret: „Fehérben fognak járni velem együtt, mert méltók rá." (Jel 3,4)

26 Az apokaliptikus látnok itt arra is törekedhetett, hogy előadhassa, hogy a kis-ázsiai egyház a maga sokoldalú nyomorúságai, időnkénti kísértései, bukásai és szenvedései ellenére is nagyon kedves Vőlegényének, a mennyei Krisztusnak, és hogy joggal tarthat igényt arra a legmagasabb és legdicsőbb helyre, amely a mennyei Krisztus trónusán, jobbja felől adódhat majd neki – ellenségei szeme láttára.

27 Az angolszász szerzőknél egyre inkább találkozhatunk ezzel a gondolattal. Vö. David L. Barr, The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John's Apocalypse, in: David L. Barr, *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation,* Leiden–Boston, Brill, 2006, 205–220, itt: 206. Vö. továbbá: Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse,* Philadelphia, Westminster, 1984, 84–107; Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empir,* Oxford, University Press, 1990, 84–107.

Felhasznált irodalom

Aune, David E., *Revelation*. Vol. 1-3 (WBC 52A.B.C), Nashwille-Dallas-Beijing, Thomas Nelson, 1997–1998.

Barr, David L., The Lamb Who Looks Like a Dragon? Characterizing Jesus in John's Apocalypse, in: David L. Barr, *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation,* Leiden–Boston, Brill, 2006, 205–220.

Berger, Klaus, *Die Apokalypse des Johannes,* Teilband 2: Apk 11-22, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 2018.

Collins, Adela Yarbro, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse,* Philadelphia, Westminster, 1984.

Devecseri Gábor (ford.), *Homérosz: Iliász / Odüsszeia / Homéroszi költemények,* Magyar Helikon, 1974.

Eliade, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története,* Budapest, Osiris Kiadó, 2006.

Giesen, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1997.

Gyöngyössi István (ford.), *Claudianus, Proserpina elrablása,* Balassi Kiadó, 2003.

Halver, Rudolf, *Der Mythos im letzten Buch der Bibel,* ThF 32, Hamburg, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1964.

Jung, Carl Gustav, *Symbole der Wandlung,* Zürich, Rascher Verlag, 1952.

Kerényi Károly, *Görög mitológia,* Budapest, Gondolat, 1977.

Kittel, Gerhard, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum,* Gütersloher Verlag, Gütersloh, 1931.

Kraft, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes,* HNT 16a, Tübingen, Mohr Siebeck, 1974.

Merkelbach, Reinhold – Stauber, Josef, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* I, München, 2000.

Mezei Balázs (ford.), *Claudius Claudianus versei,* Budapest, Európa Kiadó, 1988, 171–210.

Mrázek, Jirí, *Zjevení Janovo* (János jelenései), CEK NZ 21, Praha, Centrum biblických studií, 2009.

Peek, Werner, *Griechische Grabgedichte,* Berlin, Akademie Verlag, 1960.

Peres Imre, *A Jelenések könyvének magyarázata* (kézirat), Debrecen, Patmosz, 2013.

Peres Imre, Találkozás a halottakkal, in: Németh Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ* (V.): *Eszkatológiai antropológia,* Patmosz Könyvtár 7, Debrecen, Patmosz-DRHE, 2019, 35–47.

Peres Imre, Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben, in: Benyik György (szerk.), *Szent Pál és a pogány irodalom*, Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia, Szeged, JATEPress Kiadó, 2010, 231–243.

Richardson, Nicholas J., *The homeric Hymn to Demeter,* Oxford, Clarendon Press, 1974.

Roloff, Jürgen, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK.NT 18), Zürich, [3]2001.

Satake, Akira, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Thompson, Leonard L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empir,* Oxford, University Press, 1990.

Vargaestok Dávid, *Liturgické hymny v knihe Zjavenia* (Liturgiai himnuszok a Jelenések könyvében), Doktori dolgozat, Bél Mátyás Egyetem, Banská Bystrica (Besztercebánya, SK), 2015.

Wilcox, M., Tradition and Redaction of Rev 21,9-22,5, in: J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse Johannique et L'Apocalyptique Dans Le Nouveau Testament,* Leuven, J. Duculot, 1980, 205–215.

Lenkeyné Semsey Klára:

Az új világ Jel 21,1-8[1]

[1]Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν· ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. [2]καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. [3]καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης, Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ᾽ αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ᾽ αὐτῶν ἔσται, [αὐτῶν θεός,] [4]καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι· [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.

[5]Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ, Ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα. καὶ λέγει, Γράψον, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν. [6]καὶ εἶπέν μοι, Γέγοναν. ἐγώ [εἰμι] τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. [7]ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός. [8]τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμάκοις καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

[1]És láttam új eget és új földet. Az első ég és az első föld ugyanis elmúlt és a tenger sincs már többé. [2]A szent várost, az új Jeruzsálemet is láttam, amint a mennyből szállt alá Istentől, felkészítve, mint egy menyasszony, aki a férje számára van felékesítve. [3]Hallottam, hogy egy erőteljes szózat a mennyből ezt mondja: „Íme, az Isten sátora az emberekkel van és velük fog lakni, ők pedig népei lesznek, és maga az Isten lesz velük; [4]és letöröl minden könnyet a szemükből és halál nem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom nem lesz többé, mert az elsők elmúltak.

1 Megjelent in: Lenkeyné Semsey Klára: *A Jelenések könyvének magyarázata 2.* MRE Doktorok Kollégiuma, Debrecen, 2011. 237–250.

[5]És ezt mondta az, aki a trónuson ül: „Íme, újjáteremtek mindent.” Ekkor
így szólt: „Írd meg, mert ezek az igék megbízhatóak és igazak!” [6]És ezt
mondta nekem: „Megtörtént! Én vagyok az Alfa és az Ómega, a kezdet
és a vég. Én adok a szomjazónak az élet vizéből ingyen. [7]Aki győz, örö-
kölni fogja mindezt, és Istene leszek annak, az pedig fiam lesz. [8]A gyá-
váknak azonban és hitetleneknek, az utálatosaknak és gyilkosoknak, és
paráznáknak, a varázslóknak és bálványimádóknak és minden hazugnak
meglesz az osztályrésze a tűzzel és kénkővel égő tóban: ez a második halál.

Szövegelemzés

A látomás folytatódik tovább: visszautal az előző részletre a kötőszó által. Ez a szerkezet annak a jelzése, hogy az előző részlettel szoros kapcsolatban van a következő egység. Isten ítélete azzal, hogy a gonoszt és csatlósait megsemmisíti, megváltó munkáját juttatja előbbre, vagyis teljességre. Vannak ugyan írásmagyarázók, akik ezt a folyamatosságot nem veszik figyelembe, és elhatárolják az előző ítéletsorozatot láttató részlettől a könyv soron következő két részét. Ez a két rész az új világot szemlélteti: Isten újjáteremtő munkájának teljességre jutását, Isten és népe közvetlen közösségét. Valósággá válik az a kapcsolat, amely a bűn miatt szakadt meg. Krisztus megváltó munkája által lehetőséget kapott az Istentől eltávolodott ember arra, hogy újra odaforduljon ahhoz a jó Atyához, akinek a létét, az életét köszönheti. Az ember, aki az ellenség rabságába jutott, Krisztus szabadítása alapján, az iránta megnyilvánuló bizalom által, Istennel közvetlen közösségben élhet. A könyv előző részei azt szemléltetik, hogy Isten teljes odaadással, ítéletes események sorozatával is küzd az emberért, a világért, mert azt akarja, hogy a boldog életnek, az újjáteremtett világnak minden ember részesévé legyen, viszont azt is világosan láthatóvá teszi, hogy aki kitart az életet megrontó tettek mellett, az önmagát zárja ki abból, önmagát zárja el teremtő Istenétől, a megváltó Úrtól. Az Isten nélküli lét pedig a kárhozat, vagyis a második halál.

1. v. Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν. Az előző vers röviden és az Ézs 65,17-re, valamint a 66,22-re emlékeztetve az új világot láttatja. A 20,11 és ez a vers is a régi kozmosz eltűnéséről szól. A 20,12-ben a feltámasztott halottak megváltozott létmódjuknak megfelelően új, megváltozott körülmények között, a mindenható Isten közvetlen közelében láthatóak. A láthatatlan Isten hatalma válik láthatóvá a feltámasztásuk előtti tapasztalati világ nélkül. A φεύγω igével fejezi ki a szöveg azt, hogy a föld és az ég „elfutot-

tak", a föld és az ég elmúlt, a helyük sem található. *Ebben a közlésben az válik hangsúlyossá, hogy egyedül Isten, aki láthatatlan volt, és a trónja, vagyis Ő, és az ő mindenek feletti hatalma az állandó.* Isten a halálból feltámasztott emberekkel a régi világ eltűnése után, nem annak keretei között, hanem uralmának közvetlen közelségében találkozik. Ezen a helyen sem a megsemmisítés tipikus fogalma szerepel annak kifejezésére, hogy az ég és a föld, amelynek létéhez az állandóság kötődött az emberek tudatában, nincs jelen ember és Isten találkozásánál (ἀπῆλθαν, illetve a szövegvariánsok között ἀπῆλθεν és παρῆλθεν szerepel). Az ἀπέρχομαι jelentése: „elmegy", „eltávozik", „elmúlik" egészen általános értelemben.[2] Ez a fogalom kétségtelenül jelentheti azt is, hogy nincs tovább. Itt viszont nyilván arról árulkodik, hogy abban a formában és annak törvényszerűségeivel nincs tovább, amelyben korábban volt. Elmúlt a bűneset utáni korszak lezárásával együtt. A mindenható Isten azonban a maga újjáteremtő aktusával a régi föld és ég létének a kizárása után újjáteremtheti, mint ahogyan az emberrel is megteszi. A nyelvi és fogalmi kategóriák használata alapján úgy gondolom, hogy erről van szó. Annál inkább, mivel a föld az ember bűnének a következményeként lett a halál árnyékának színterévé. Az általános feltámadás alkalmával a halál állapotából életre szólított embereknek azt kell megtapasztalniuk, hogy az előtt állnak, akiről azt tartották, hogy nincs, mivel láthatatlan volt földi életükben, és mindaz nincs jelen az igazságszolgáltatás alkalmával, ami földi létük idején az életük rendíthetetlen elemének számított. Az ég és a föld elmúlnak Jézus szava szerint, azonban a kijelentése valóra válik (Mt 24,35). *Az ég és a föld a bűneset utáni és a feltámadás előtti formájának elmúlása a feltámasztott emberek tapasztalata. Tapasztalata ugyanakkor Isten korszakokon át meglévő, megmaradó uralkodásának érvényesülése a vele való színről színre találkozás alkalmával.* Az új világból hiányzik a tenger. Az új világ nem csupán restauráció, hanem rekreáció. Ahogyan az ember újjáteremtett létformában jelenik meg a feltámasztás által, úgy a föld és az ég is az új létmódnak megfelelően válik újjá a Mindenható által. A görög nyelv fogalmai a kontinuitást és a diszkontinuitást egyszerre érzékeltetik. Az új ég és az új föld az új világ, Isten és az ember közvetlen közössége megélése számára megfelelő. A keresztyének aktivitásának az az értelme Krisztus feltámadása után ebben a régi világban, hogy világos jelzéseket, jeleket adjanak arról, ami az eljövendő Urat és új világát hirdeti és megmutatja. A látomás új égről és új földről szól, tehát az új kötődik fogalmi készletét illetően is a régihez, csak minőségét illetően más, az újjáteremtésnek megfelelő. A föld katasztrófája az ember bűnének a következménye,

2 Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár,* Ref. Sajtóosztály, Bp. 1992. 75.

ahogyan az előző részek alapján világossá vált. Az ember újjáteremtésének jele az Isten és az ember között létrejött új kapcsolat, a békesség, egy új, szent, tiszta élet csodája a földön. Annak az embernek a magatartása alapján válik valósággá, aki már többé nem akar Isten elől elrejtőzni. Az új föld azt jelenti, hogy mentes a démonoktól. Ahogyan az evangéliumok a démonok kiűzéséről sorozatosan hírt adnak, jelezve azt, hogy Krisztus véget vet az ellenséges, az életet megrontó hatalomnak, itt a látomás ennek beteljesedését, tökéletes megvalósulását hirdeti. καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι: „és a tenger sincs többé." Az új világ nem vízhiányban fog szenvedni, hanem a démoni erő hiányának, a léte megszűnésének fog örülni. A tenger ebben az összefüggésben ugyanis az ellenség megszemélyesítője, annak kifejezője. Tengerből jön fel a fenevad, telve káromlással, tévelygésre indítással, üldözéssel és gyilkossággal (13,1). A tenger különben a kozmosz hármas tagolásán belül, menny–föld–tenger jelenik meg, mint a teremtés egyik fontos eleme (pl. 10,6; 14,7). A jelentése többféle a bibliai iratokban. Ebben az összefüggésben arról van szó, hogy az Isten ellenségeként működő hatalom megszemélyesítője, és mint ilyen, nem lesz többé. Az új teremtést nem ronthatja meg. *Az új emberiség mentes lesz az ellenség zűrzavart támasztó erejétől.* Ez az egyetlen mondat, „tenger többé nem lesz", az új világot úgy jellemzi, hogy az a lényeget érinti. Az új világból hiányzik az, ami a régi világot megrontotta. *Az új ég és az új föld nem az ember egyre jelentősebb technikai téren elért, vagy a természettudományok által nyújtott sikereinek az eredménye.* Nem az evolúció csúcsa, hanem *egyedül és kizárólagosan Isten beavatkozásának a következménye.* Úgy jön létre, hogy az a lényegi változás bekövetkezik rajta, amely által alkalmassá válik Isten és a feltámasztott Krisztus által vele közösségben lévő, boldog, örökké tartó eljövendő korban arra, hogy ennek az életnek színtere legyen. *Az új ég és az új föld az előtte lévő jelző által fejezi ki azt a minőségi változást, amely az újjáteremtett ember esetében bekövetkezik, és az Istennel való közvetlen kapcsolata megélésének alkalmas, örökké tartó színterévé válik.* A fogalmi azonosság kifejezi a lényegi változás mellett az ég és föld funkciójáról szóló azonosságot.

2. v. καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν… Szórendi változtatás két szövegben található, ezen kívül a legrégebbi szövegek hagyományozása teljesen azonos. A szent város, az új Jeruzsálem fogalma ószövetségi gyökérzetű, az örök város képzetére vonatkozó tradíció az ókori vallásokban is megtalálható (Egyiptom, Perzsia, a görögöknél Platón filozófiájában, Róma).[3] A Jeruzsálem nevéhez fűződő ószövetségi próféciák az ígéreteket ismételten

3 Lohmeyer, E.: *Die Offenbarung des Johannes*. Mohr, Tübingen, 1970. 165.

megszólaltatták, és az új Jeruzsálem után való sóvárgás a zsidóság vallásos életének lényeges része. A zsinagógában ma is azért szól az imádság, hogy az Úr térjen vissza nagy irgalmával az Ő városába, Jeruzsálembe, és lakozzék ott, ahogyan megígérte, és állítsa fel Dávid trónját: „Légy áldott, te ó Uram, Jeruzsálem építője."[4] Jeruzsálem azonban, a hűtlenné lett város, Isten ítéletét vonta magára. Az egykori, a földrajzi helyen Isten ígéretei túlmutatnak. Pál apostol (Gal 4,26) szól arról a változásról, amely bekövetkezett a fogalom jelentésében. Ezt erősíti meg annak hangsúlyozásával is, hogy a mi polgárjogunk a mennyben van (Fil 3,20). A Sion-hegye, az élő Isten temploma a mennyei Jeruzsálem (Zsid 12,22), az eljövendő város (Zsid 13,14; Jel 3,12; 21,2.3. 10). *A szent város a keresztyén reménység összességét jelenti.* A Teremtő részéről ajándékozott ígéret a világegyetem, a mindenség megújítása, amelyről Ő kezeskedik. *Szent ez a város, mert Istenhez tartozik, és új, mert nem a földi törvényszerűségeken épül, hanem a Krisztus földi munkájának tökéletes elvégzése alapján, amelynek következménye mennybemenetele, dicsőséges Istenfiúi létmódja.* καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ: az új Jeruzsálem a mennyből száll alá. A görög ἐκ prepozíció Istentől való eredetét fejezi ki. Isten hozta létre az Ő városát. Nem az emberi elhatározás, kulturális vagy politikai, még nem is lelki vagy szellemi, nem vallási törekvés alapján jött létre, hanem Isten maga alapította. Az új Jeruzsálemben jut Izráel története is célba. ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς: ez a második meghatározás, ez a kettősség tradicionális. Így olvasható Babilon-Róma esetében is: asszony és a város. Ez a motívum található Ezékiel próféciájában (40kk). Az asszony, menyasszony képe az Ószövetségben és az Újszövetségben egyaránt gyakori Isten népe meghatározására. A kettős szimbólum szinte az egész Ószövetségben előfordul (Ézs 61,10). Az asszony és város képe együtt fordul elő az Ézs 54,6; Ez 16; Zsolt 45-ben. A menyasszony-vőlegény képével találkozunk az Énekek éneke könyvében, a Mt 22,1; Mk 2,19; Jn 3,29; 2Kor 11,2-ben. A mennyei Jeruzsálem, amely Istennél készen van, hozzátartozik az eszkhatologikus üdvjavakhoz.[5] Az egyház Isten népe, Krisztus menyasszonya. Jeruzsálem és a menyasszony a megváltott, megdicsőült egyház jelképes meghatározásai lettek.

3. v. καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης, Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων. Néhány szöveg az ἐκ τοῦ θρόνου előtt az οὐρανοῦ bővítményt is tartalmazza. A szöveg összefüggése alapján nincs szükség a bővítményre. A továbbiakban: a σκηνώσει futurumi formának

4 Barclay, W.: *Offenbarung des Johannes 2.* Aussaat, Neukirchen-Vluyn, 1989. 223.
5 Kraft, H.: *Die Offenbarung des Johannes.* Mohr, Tübingen, 1974. 263.

aorisztoszira való változtatása mellőzendő, ugyanígy a λαοὶ egyes számra való változtatása, és a szórendi cserére tett javaslat. *A hang, a szózat a tróntól jött, a mennyből.* Arról ismételten nincs szó, hogy Istentől vagy Krisztustól való a kijelentés. Ha a szöveg összefüggésére figyelünk, akkor azonban megállapíthatjuk, hogy itt az Isten közvetlen közelében lévő *angelus interpres,* a magyarázó angyal hangjáról lehet szó, mivel a tróntól jövő hang Istenről harmadik személyben beszél (vö. 6,1; 16,17; 19,5). Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων: „Íme, az Isten sátora az emberekkel van." Valósággá lett az, ami a 11,19 és a 15,5-ben elő volt készítve (3Móz 26,11; Ez 37,27; Zak 2,14). Az a bensőséges közösség megvalósul Isten dicsőséges országában Isten és a népek között, amely a próféciákban megszólalt korábban (Jer 38,33 LXX és Zak 8,8). A λαοὶ többes számú formája kifejezi, hogy a népek is odatartoznak Istenhez Krisztus engesztelő áldozata alapján. Neki sok népe lesz jelen dicsőséges országában. Az ószövetségi próféták által is ezt hirdettette: a népek a népévé lesznek. A mennyei tróntól jövő szózat megmagyarázza a látomást, az új ég és új föld, az új Jeruzsálem, és a férje számára felékesített menyasszony értelmét. Az újjáteremtett világban Isten és az emberek közvetlen közösségben lesznek. Egykor Isten jelenlétét a szövetség sátrában, annak is legbelső részében, a szentek szentjében lévő szövetségládában lévő, a szövetségkötés dokumentumát rögzítő két kőtábla hirdette. Később a jeruzsálemi templomnak a szentek szentjében lévő szent láda jelezte ugyanezt. Krisztus megjelenésével a Mindenható benne és általa jelent meg és volt jelen az emberek között. Golgotai áldozatának bemutatása alkalmával a kettéhasadt kárpit jelképezte, hogy nem a templomtéren, hanem a Golgotán bemutatott áldozat alapján nyílt meg a bűnös ember útja a szent Istenhez. Krisztus egyszer s mindenkorra érvényes áldozatával lezárult az ószövetségi kor és új kezdődött el. Engesztelő áldozata alapján ledöntötte azt a válaszfalat, amely Isten és a bűnös ember, és amely az ószövetségi nép és a népek között volt. Lehetővé tette a közösséget Isten és a népe, népe és a népek között. *Isten nemcsak egy nép, hanem minden nép Istene.* Népe az Ő számára ékesíti fel magát, szemben a nagy paráznával.

4. v. καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι. A Codex Alexandrinus és még néhány kézirat kiegészíti az ἐξαλείψει-t a ὁ θεός bővítménnyel. Az összefüggésre való tekintettel ez felesleges. Az ἐκ prepozíció helyett az ἀπό nem változtat a szöveg értelmén, az ἐκ helyes. A Codex Sinaiticus a θάνατος előtti névelőt mellőzi, ez az érvényesítendő javaslat. Az Istennel való közösség az ember számára mindannak a nyomorúságnak a megszűnését jelenti, amely a tőle való eltávolodás, a vele szemben tanúsított engedetlenség következményeként lett az ember

osztályrészévé. A Bábelről szóló kijelentés kontrasztja ez.[6] Valósággá válik az ószövetségi prófécia, amely minden nép számára boldog jövőt hirdet: a halál végét és minden nyomorúság megszűnését (Ézs 25,6-9; 35,10; 43,18; 65,16.19). A mennyei hang egy szép énekkel zárul, a 7,14kk-kel összhangban.[7] Isten üdvösséget akar, az ember feltámasztását Jézus feltámasztásának analógiájára (1Kor 15,26). Az első, a bűneset utáni világban jelenlevő könny, halál, gyász, jajkiáltás, fájdalom nem lesz már többé, mert az első, a bűneset utáni korszak lezáródásával véget ért. Megszűnik minden nyomorúság, amely az emberi bűn következménye volt. *A nagy Babilon pusztulásával az élet hangja szűnt meg, Isten új világának a kezdetével a halál és valamennyi nyomorúságot követő kiáltásnak a hangja némul el, szűnik meg.*

5. v. Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ. A καὶ kötőszó mellőzése nem helyes, mivel új értelmi egység következik, amit a görög szöveg Nestle – Aland 27. kiadása a maga szerkezetével is érzékeltet. Azt is jelzi viszont, hogy a két egység szoros kapcsolatban van az előző részlettel. A Codex Sinaiticus szövegében az εἶπεν helyett λέγει olvasható, vagyis az ige praesens imperfectuma a második aorisztoszi forma helyett. A szövegek többsége és a fordítások is megmaradnak a 2. aorisztoszi forma mellett: „És az, aki a trónon ült, ezt mondta." *Az üdvtörténetnek a döntő fordulatát Isten maga jelenti be. Ő beszél az 5–8. versben. Isten maga első alkalommal szólal meg. Szava az egész könyv iránymutató kijelentése. Ez a szó megerősíti mindazt, ami az előzőekben elhangzott.* Ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα: „Íme, újjá teremtek mindent." A ποιέω ige „tesz", „csinál", „teremt". Isten alkotó tevékenységéről van itt szó, a héber בָּרָא értelmében.[8] A καινός: „új", „újszerű", „új a megújulás értelmében", ami a régi megromlott helyébe lép.[9] Isten kijelentésének hátterében ott van az ószövetségi prófécia (Ézs 43,16-21; 65,17kk). Az Ézs 43,19-hez képest jelentős betoldás a πάντα. *Ez az új nem csak az előző tökéletes megújítását, hanem Isten új teremtői aktusát, Jézus Krisztust hirdeti, akiben és aki által ez az új már megtörtént.* Ő az az új, aki a régi megújításának, újjáteremtésének a prototípusa. Ő az az új, aki ugyanakkor a régit, mindent újjá tesz. A vak hitetlent, aki egyedül csak a külső világot látja, *látóvá,* a süketeket, akik csak e világ zajára figyelnek, Isten szavára figyelővé, a magatehetetlen, lebénult

6 Kraft, H.: *Die Offenbarung des Johannes*. Mohr, Tübingen, 1974. 264.

7 Lohmeyer, E.: *Die Offenbarung des Johannes*. Mohr, Tübingen, 1970. 166.

8 Varga, ποιέω, in: Varga Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár.* Ref. Sajtóosztály, Bp. 1992. 798.

9 Varga, καινός, in: Varga, Zsigmond J.: *Újszövetségi görög-magyar szótár.* Ref. Sajtóosztály, Bp. 1992. 493.

embereket, sántákat *járóvá,* a halál eljegyzett fiait, az életből kizárt leprásokat *tisztává. Isten, Krisztus keresztje alapján, az Ő feltámasztásával a világ színterén jelenvalóvá tette azt az újat, amely azt jelenti, hogy a halálból van életre támadás. A halál le van győzve.* Az eszkhaton, az eljövendő világ korszaka a mi korunkban elkezdődött, jelen van, és a mi sírunkra is érvényes az, ami az Ő feltámadásával megtörtént. *Az emberiség törekvése Krisztus által nem a megsemmisüléshez vezet, hanem a végérvényes megdicsőüléshez.* A kijelentés megvalósulásának a garanciája az, aki ezt a kijelentést adta, a mindenható Isten. Ő, aki kezdetben szólt, és szava nyomán a világ létrejött, a nem létezőkből lét, élet lett, végső szava nyomán a sötétség hatalma alatt lévő, a romlandóság, mulandóság és halandóság jegyében folyó lét változik újjá. Γράψον… „Írd meg!" Ez a parancs az 1,1.11-ben az angyaltól való, az 1,19-ben Krisztustól, a 14,13-ban a mennyből hangzik, a 19,9-ben ismétlődő felszólítást szintén angyal közvetíti, és itt végül Isten, a mindenható Úr szólítja fel az apostolt arra, hogy írja le azt a kijelentést, amit hallott. οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν: „ezek az igék igazak, megbízhatóak". Ez a kijelentés a valóságot, az igazságot tartalmazza, attól az Úrtól való, aki igaz és nem hazudik (Tit 1,2). A könyv tartalmának legfontosabb legitimációja Istentől származik: mindenre kiterjed, teljesen átfogó, mindenkit érintő, reménységet ajándékozó szó.

6. v. καὶ εἶπέν μοι, γέγοναν: szó szerint „megtörténtek" (Pl. 3.). Ahogyan a 16,17-ben a γέγονεν, „megtörtént" a csészék kitöltésére vonatkozó ítélet véghezvitelére utal (Sg. 3.), úgy itt a γέγοναν (Pl. 3.) a οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν megerősítésére szolgál. Azok a szavak, amelyeket mondott, és azok a tettek, amelyeket a látnok látott, mint Isten megváltoztathatatlan akarata, érvényesek. Úgy válnak láthatóvá, ahogyan a látnok már szemlélte. A γέγοναν az igaz beszéd és tett, egyszóval a hiteles kijelentés, az igazság megerősítésére vonatkozó megállapítás, a héber אָמֵן körülírása.[10] A γέγοναν Pl. 3. személyű formáját ugyan a Sinaiticus Sg. 1.-re változtatja, szórendi cserét is alkalmazva, ez azonban mellőzendő. A cselekvés eredményéről van ugyanis szó. A cselekvés alanyára vonatkozó kijelentés a hozzá fűződő: ἐγώ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος meghatározás, amely visszautal a könyv kezdetére. Az szólal meg a könyv végén, aki a mű kezdetén így mutatkozott be. *Isten a történelem eredete és célja (vö. 1,8 és 22,13).*[11] *A történelem kezdetén és végén egy személy van, aki Ura, elindítója, meghatározója*

10 Kraft, H.: *Die Offenbarung des Johannes*. Mohr, Tübingen, 1974. 265.

11 Deichgräber, R.: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1967. 101.

az eseményeknek. A második ἐγώ-val kezdődő kijelentéshez ígéret fűződik: τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. A szomjazó a fogalom konkrét jelentéstartalmán túl spirituális értelemben is szerepel, és az emberi szükséghelyzetben lévők szimbóluma, a hiányt szenvedő, kiszolgáltatott ember állapotára utal (vö. 7,17; Ézs 55,1-3; Jn 4,10.14; 7,37; Jel 22,17). A Krisztus megváltó munkája alapján ingyen, ellenszolgáltatás nélkül nyerheti el a bűn miatt az életnek híjával lévő ember az élet ajándékát (Rm 3,24; 1Kor 10,4). *Tertullianus szerint: „A te véred a Paradicsom kulcsa."*[12]

7. v. ὁ νικῶν κληρονομήσει helyett a Koiné-szövegcsalád δώσω αὐτω variánst hoz. Jobb a szövegek többségének formája. A kegyelem állapotába kerülés Isten tette, azonban annak értékelése és megbecsülése az Isten Szentlelkének erejét elnyert ember felelőssége. Az győz, aki jól él és nem él vissza Isten Krisztus által elnyert lehetőségével, ellenáll az ellenség kísértésének. Ebben a mondatban megismétlődik a 2-3. részben a hét gyülekezetnek szóló intelem. A szomjazó ingyen kapja az élet vizét, ingyen nyeri el az új életet. Ez a kezdet, a győzelem pedig az a vég, amely az élete során a kísértések visszautasításának a következménye, az Istennel való, soha meg nem szűnő boldog közösség, az örök élet (vö. 2,28; 3,5.21; 14,1).

8. v. τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις után a Koiné-szövegcsalád καὶ ἁμαρτωλοῖς bővítményt ad, a Cézáreai szöveg a καὶ kötőszót mellőzi az ἐβδελυγμένοις előtt. A felsorolásban első helyen szerepelnek a gyávák (jelentésárnyalatai: „félénk", „csüggedő"), ezt követi a hitetlen. Voltaképpen egy bűnkatalógus van előttünk, amelynek első két tagja az élő Istennel szemben tanúsított bizalmatlanságról árulkodik. E katalógus abban különbözik a hasonló katalógusoktól, hogy az elején a gyávaságot és hitetlenséget nevezi meg, a végén pedig a hazugságot, amelynek a gyökérzetéről származik valamennyi. Mindhárom említett bűn olyanokat jelöl, akik alkalmatlanok a Krisztus melletti hitvallásra. A lista hét tagjából négy a bálványimádáshoz kapcsolódik (vö. 9,20-21), a hazugság mint ősbűn, minden bűn gyökere, összefogja valamennyit. Minden hazugnak azonos az ítélete. Aki hazug, az nem állt meg az igazságban (Jn 8,44). Ahogyan az igazság minden erényt magába foglal, úgy a hazugság minden bűnt (Rm 1,25; Hós 7,13; 12,1).[13] Minden hazugnak az az ítélet az osztályrésze, amelyben a hazugság atyja részesül cinkosaival együtt: a tűz tava, vagyis a kárhozat a második halál.

12 Takács Gyula: *Jelenések könyve.* Kairos, Győr, 2000. 402.
13 Bengel, J.: *Gnomon II.* 2. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1960. 885.

Tartalmi összefoglalás

A régi világ eltűnt. Isten kijelentése a tényt úgy közli, hogy az titok marad. – A bűn következményeként a sötétség ereje által nyomorúságossá lett világkorszak lezárul. Nem Isten vak, pusztító haragjának megnyilvánulása ez a régi, hűtlen világ felett, mert Ő a világ hűtlenségét az egyszülött Fián végrehajtott ítélet alapján megbocsátotta. *Az ítéletes események sorozata azt szemlélteti, hogy Isten végsőkig, minden eszközt bevetve küzd azért a világért, minden emberért, akiket kiváltott a sötétség hatalma alól.* A régi világ megszüntetésének értelme az új teremtésben nyilvánul meg. Jézus Krisztusnak a sötétség ereje felett aratott győzelme új világot jelent, amelyben Isten igazságossága és dicsősége uralkodik. A bűn és a következményeként jelentkező nyomorúság egyszer s mindenkorra megszűnik, nincs tovább. Az új világ tökéletes boldogságot jelentő üzenete a Krisztust követő gyülekezetek reménységét erősíti meg. A könyvnek ez a két része ily módon szervesen kapcsolódik az előző részekhez. E két rész első egysége, a prológusa az első nyolc vers.

Az új ég és az új föld válik itt láthatóvá. Szorosan kapcsolódik ez a látomás Jézus dicsőséges megjelenéséhez, és visszautal a világ ítéletéről szóló látomásra (20,11-15). Amikor a régi világ (1Móz 1,1) eltűnt, Isten egy újat tesz láthatóvá, és hozzáfűzi, hogy a tenger többé már nincs. *Ez az esemény a csúcspontja annak az eseménysorozatnak, amelyre sóvárogva vártak Krisztus követői.* Két dolog lesz nyilvánvalóvá. Az egyik annak a kijelentésnek az értelme, hogy nincs többé a tenger. A tenger ugyanis, mint ahogyan több helyen is, ebben az összefüggésben a sötétség istenellenes és emberellenes erejének a szimbóluma. *Az új ég és új föld mentes a démoni erő hatásától.* Istennek, aki mindenható erejével hozta létre a világot, hatalma van arra, hogy azt, ami annak rontását okozta, megszüntesse, és az új világból kizárja. Üdvtervében ezt ígérte. A prófétai ígéretek beteljesedése történik meg (Ézs 65-66). Az új világban az a szakadék, amely a menny és a föld között volt, megszűnik.

A másik dolog pedig az, hogy *Isten uralma korlátlanul érvényesül népe javára: közvetlen a közössége népével.* A szent város, amelyhez a prófétai ígéretek fűződtek, a mennyből jelenik meg és összeköti a mennyet és a földet, egyesíti Istent a világgal, népével. Jeruzsálem és a templom az üdvtörténet korábbi szakaszában Isten és népe közösségének biztosítását jelentette. Ezt a lehetőséget elvesztette azzal, hogy Krisztus megtérésre hívó szavát visszautasította és őt keresztre adta, Krisztus követőit üldözte. Jézus a keresztre vezető úton siratja Jeruzsálemet, mert nem élt az általa nyújtott lehetőséggel. Az új Jeruzsálem Isten népének a megszemélyesítője. Ahogyan az új vi-

lág a régi nevét viseli egy döntő jelentőségű, a lényegét meghatározó jelzővel, úgy az új város is. Az új Jeruzsálem esetében is erről van szó, érzékeltetve a kontinuitást és a diszkontinuitást, amely az új és a régi között van. Az új Jeruzsálem mint egy férje számára felékesített menyasszony jelenik meg a mennyből (21,9). Pál apostol a fenti Jeruzsálemet a „mi anyánknak" nevezi. Ezzel a keresztyén gyülekezetnek az új teremtésben bekövetkező szerepét érzékelteti (Gal 4,26). Az egyház születésével az új teremtés elkezdődött.[14] Jeruzsálem, mint a férje számára felékesített menyasszony, Isten új szövetséges népének a szimbóluma. Jeruzsálem pedig, mint „város" a világnak, Isten minden népének a szimbólumává lett.

A látnok a két kijelentéssel, ószövetségi képekkel megerősíti Isten üdvígéreteinek beteljesedését. Ő maga hirdettette és vállalta a kezességet arról, hogy amiről úgy látszik, hogy régen elsüllyedt a történelem széles áramlatában, az Ő végtelen kegyelme titokzatos munkája következtében végül célba jut. Az új világban Isten közvetlen jelenléte, közössége valósul meg az emberekkel. A Biblia első könyvének átfogó ígérete, a Noénak szóló első ígéret (1Móz 9,15-17) és az Ábrahámnak szóló kijelentés (1Móz 12,3; 13,16; 15,5; 17,4-6; 22,18) beteljesedése szemlélhető. Ézsaiás próféta által ezt hirdette az Úr: „Kevésnek tartom, hogy Jákób törzseinek helyreállításában és a megmentett Izráel visszatérítésében légy az én szolgám. A pogányok világosságává teszlek, hogy eljusson szabadításom a föld határáig" (Ézs 49,6). Az Úr láttatja prófétájával a reményteljes jövőt: „Előttem hajol meg minden térd, rám esküszik minden nyelv" (Ézs 45,23b; 51,4). Ezeknek az ígéreteknek a beteljesedését hirdeti a mennyei szózat: Isten közössége helyreállt az emberekkel és szövetséges népévé lesznek. Istennek az emberekkel való helyreállított kapcsolatát négy fogalommal jellemzi. Az első kettő a sátor szimbólumához fűződik: Isten sátora az emberekkel lesz. A sátor az Úr jelenlétének szimbóluma. Ő, aki a pusztai vándorlás ideje alatt népe között sátorban volt jelen, majd később Jeruzsálemben, a templomban, most az emberek között jelenik meg. Az idők teljessége korában János a sátorozás fogalmával fejezte ki Jézus testet öltését, földi munkásságára használva ezt a fogalmat. Itt viszont arról szól, hogy Isten közösségben lesz az emberekkel, köztük lesz maradandóan, velük lakik. A másik két fogalom pedig azt fejezi ki, hogy az emberek vele szövetségben lesznek. Ezek a népei lesznek a szövetségesei, Ő pedig Istenük lesz. Ezt érzékelteti Kijelentése, amikor a népekre vonatkoztatja azt a fogalmat, amely a korábbiakban csak Izráelre vonatkozott. Ő nem csak egy népnek, hanem minden népnek az Istene lesz. Minden nép az ő népe lesz.

14 Lohse, E.: *Die Offenbarung des Johannes.* Evangelischer Verlagsanstalt, Berlin, 1965. 99.

Egyedül Ő van abban a helyzetben, hogy az emberiséggel megszakadt közösségét helyreállítsa. Ő képes egyedül a bűn következményének eltörlésére. Isten Fia magára vette a bűn következményeként az ítéletét. A kegyelmes Isten üdvözíteni akarja a világot. Ez a Kijelentés reménységet ébreszt Izráel és a népek fiai számára egyaránt. – Isten jelenléte népe körében boldogságot, örömet jelent. Megszünteti mindazt, ami a bűnnek, az Isten szavával szemben tanúsított engedetlenségnek a következményeként rontotta meg az életet. Letöröl a szemükről minden könnyet, halál nem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom. Eltörli a halált. Ő, aki Jézust feltámasztotta, az egész világ számára elkészítette az életet. Megszünteti a mi halálunkat is. Halál nem lesz többé. A régi világ a bűn következményével együtt megszűnik, elmúlik. A reményteljes jövőt hirdető kijelentés eszmélteti e világkorszak minden emberét, a küzdelmek között élő, időnként és helyenként szenvedést, sőt mártírhalált is vállaló egyházat arra a boldog korszakra, amelyet Isten Jézus megváltó tette alapján minden embernek elkészített.[15] (1–4. v.)

Először és egyetlenegyszer most a könyv végén szólal meg Isten maga, hogy megerősítse az ember számára elkészített új világról, a boldog jövőről szóló kijelentést. Az új világról szóló kép hiteles, a valóságot ábrázolja. Isten – az az Isten, aki dicsőséges országának a trónján ül, vagyis minden hatalmát jelző és kifejező szimbólumát láttatja – mondja, hogy mindent újjáteremt, mindent újjá tesz. „Íme, újjáteremtek mindent." Ebben a rövid, tömör kijelentésben minden szó fontos. Az „íme" voltaképpen szó szerint „nézd", figyelj oda nagyon arra, amit mondok, mert sorsdöntő, világméretű, korszakváltást jelentő az, ami e felhívás után elhangzik. Az első felszólítás arra irányítja a látnok figyelmét, akinek a hatalma végtelen, és neki semmi sem lehetetlen. Ő szól, aki minden hatalommal rendelkezik, aki kezdetben azt mondta: „legyen világosság! És lett világosság" (1Móz 1,3). Ő a cselekvés alanya. Ez a cselekvés egészen átfogó, az egész univerzumra vonatkozik: újjáteremtek, újjáteszek mindent. Aki kezdetben szólt, és szava tetté lett, itt a könyv végén most a zárszót mondja ki. Szava az ószövetségi próféciához kapcsolódik (Ézs 43,16-21; 65,17), de azt kiegészíti. Az új, a tökéletesen új Jézus Krisztus, akiben és aki által a mindenható Isten újjáteremtő munkája elkezdődött, megvalósult és mindenre kiterjed. Csak idő kérdése, hogy ez láthatóvá váljék mindenki számára. Az újjáteremtésről szóló Kijelentés Isten szájából a gyülekezetek számára vigasztalást és buzdítást jelent. Isten a látnokot arra szólítja fel, hogy írásban rögzítse kijelentését. Szavai megbízhatóak, igazak. A gyülekezet reménységének valóság az alapja. Ezzel a ki-

15 Lohse, i. m., 99.

jelentéssel erősíti azokat a gyülekezeteket, amelyeknek a jelenben még sokféle nyomorúság, üldöztetések között folyik az életük (1,1. 19; 14,13; 19,9). A hiteles kijelentés attól származik, aki a kezdet és a vég (1,8), vagyis minden létező feletti Úr. Ő a teremtő, az uralkodó, az üdvözítő tervét megvalósító Úr. Amit mond, az megtörténik, amit akar, végbemegy (Zsolt 33,9). Ő a garanciája annak, hogy szava hiteles, tehát rá lehet építeni. Csillapít minden szomjúságot azzal, hogy az élet vizét ingyen ajándékozza (Jel 7,17; Jn 4,14; 7,37k). A bűnöst megigazítja Jézus Krisztus megváltó tette alapján. Ajándékozza vég nélkül, nagy irgalmasságából kegyelmét (Rm 3,24). Isten végtelen nagyságát, hatalmát szeretete határozza meg. Ajándéka, amivel az emberek sóvárgását, hiányérzetét, nyugtalanságát megszünteti, senkinek az esetében sem kisebb vagy éppen csekélyebb annál, mint amire valóban szüksége van. Ő önmagát adja, mert minden ember hiányérzete annak a tünete, hogy nincs Istene. A szomjazó, a bűn állapotában lévő, szenvedő embert Isten ingyen részesíti az élet vizéből. Ez megelevenítő, örök életet ajándékozó erejének egyik szimbóluma (Zsolt 42,1-3; Ézs 55,1-3; Mt 5,6; Jn 4,10-14; 7,17; Jel 7,16-17; 22,17). Krisztus, az élő víz ajándékozója, aki a mindenható Istenhez, az élet forrásához kapcsolja az Isten-hiány miatt halál felé sodródó embert. Isten ajándéka az embernek, a küzdő egyháznak egzisztenciális megoldást, örök életet, boldog létmódot ígér (5–6. v.).

Ahogyan a könyv elején mind a hét gyülekezeti levél végén Isten üzenete a küzdő és végig hűséges egyház számára ígéretet ajándékoz, úgy itt is (vö. 2–3. részek). Aki győz, örökséget kap, mint ahogyan egykor Izráel ígéretként kapta az ígéret földjét (1Móz 13,14-17; 48,21). Isten népe, a tanítványok öröklik a földet (Mt 5,5). A hűségesek öröksége az Isten királysága (Mt 25,34; 1Kor 6,9; Gal 5,21), az örök élet (Mt 19,29). Akiket fiaivá fogadott Isten, azok Krisztus örököstársai (Róm 8,17; Ef 3,6). Isten a gyermekeit elhalmozza ajándékaival. Aki győz, örökölni fogja mindazt, amit Isten elkészített azoknak, akik Őt szeretik. Az Isten dicsőséges országában való részesedés – ajándék. A kegyelem feltétel nélküli. A győzelem azt jelenti, hogy azzal az új lehetőséggel, amit az ember Krisztus által nyert, jól él. Az győz, aki hűséges marad az élő Istenhez, aki Atyaként oltalmazza és vállalja az ellenséggel, önmaga megromlott természetével és a környezete negatív, életellenes akcióival szemben a küzdelmet abban a tudatban, hogy Krisztus már győzött az Isten-ellenes és emberellenes hatalommal szemben. Isten tehát az embert fiaként fogadja vissza magához és részesíti oltalmazó kegyelmében, megtartó szeretetében, dicsőséges országában. A győzelemhez adja erejét, a küzdő egyház ezzel az erővel lehet győztes. Az egyház Isten iránti bizalmának megtartása és erejének elnyerése alapján lesz részese az örökségnek. Isten legnagyobb ígérete ez: „én Istene leszek, ő pedig a fiam

lesz". Az Isten családjához tartozás a boldog, soha el nem múló, örök életben való részesedést jelenti (7. v.).

Míg a hűségesek elnyerik az örökséget, a hűtlenekre ítélet vár. Az ígéretek sorozatát figyelmeztetés zárja. Az üdvösség Isten bőkezű ajándékozásának a jele. Ez azonban nem jelenti azt, hogy automatikusan megy végbe, az ember személyes döntése és az Isten akaratára való ráhangolódás nélkül.[16] Ha és amennyiben Isten üdvözítő akarata makacs, konok elutasítással találkozik, az összeegyeztethetetlen az Úr szándékával (Gal 6,19). Ameddig az ember Isten kegyelmi tettére csak a megromlott élet különböző megnyilvánulásaival válaszol, ami végső soron a hazugságban csúcsosodik ki, magamagát zárja ki az üdvösségből. Egyértelmű tehát, hogy az intés itt, a zárófejezetekben, még erőteljesebben hangzik (22,11. 15. 18-19). Olvasóit és hallgatóit mindenekelőtt a gyávaságtól inti. Aki az igaz utat megtalálta, annak mindenféle hamisággal erőteljesen szembe kell szállnia. A vigasztaló, bátorító szó azokra érvényes, akik szakítottak a gonosszal, mert az ítélet szempontja nem a gonoszság igazolásának az alkalma. A bűnök felsorolása a hazugságban csúcsosodik ki, összhangban a hazugság atyjával, mint ahogyan minden keresztyén erény az igazságban, összhangban azzal, aki az igazság: Krisztussal. A gyülekezeteket hűségre buzdító intés szólal meg az ítéletről szóló figyelmeztetésben, amely súlyos, azonban elkerülhető Krisztus által, aki győzött, és ebben a győzelmében részesíti mindazokat, akik benne hisznek és hozzá hűségesek. Az ítélet súlyosságára való eszméltetés intelem minden ember számára: „légy bátor és győzz!" (8. v.).

16 Brütsch, Chr.: *Die Offenbarung Jesu Christi*. III. Zwingli, Zürich, 1970. 35.

MEDITÁCIÓ

Isten új világa – az új világ embere

Az új világ Isten újjáteremtő munkája. Aki kezdetben az eget és a földet teremtette, és a bűneset után sem hagyta magára az embert, hanem a bűne ellenére kegyelmének jele nagyobb volt, mint bűnének ítélete. Az idők teljességében megalapozta újjáteremtő munkáját, véghez viszi mindennek az újjáteremtését. Ő, aki kezdetben azt mondta, hogy legyen világosság, és lett, az idők teljességében Krisztus keresztáldozatának „elvégeztetett" szava alapján véghez vitte a világot megrontó gonosz feletti győzelmét. Láttatja és hirdetteti azt az új világot, amely a régi helyére úgy lép, hogy Isten új világában nincs többé a gonosznak helye. – Az ellenség Krisztus győzelmével kizáratott a mennyből, mégis, legyőzöttként ugyan, de jelen lehetett a földön. Isten új világának, az új égnek és az új földnek a megjelenésével azonban megszűnik minden lehetősége. *Isten új világa, az újjáteremtett világ az újjáteremtett ember életének kerete.* Isten közvetlen közösségben lesz az emberekkel, ők pedig népei lesznek. Megvalósul a közvetlen közösség Isten és az emberek között. *A hit látássá válik, a reménység beteljesedik, a szeretet pedig kiteljesedik.* Isten közvetlen közelében semmi nem lesz abból, ami az emberi létet nyomorúságossá, siralmassá, keservessé tette. Nem lesz semmi, ami a bűn következményeként volt jelen az emberi életben. Nem lesz halál, sem gyász, sem fájdalom. Isten boldog Isten, és az ember az Ő boldogságában részesül, a közvetlen közelében. Isten új világa a boldog élet lehetőségét kínálja és hozza el az emberek számára. Isten új világának az embere boldog ember, szabad ember, az örök élet részese. Isten ilyen jövőt szánt és készített a népek, minden nép számára.

Isten új világa eljövetelének, az újjáteremtő munkája megvalósításának a garanciája Isten személye, a kijelentése, a szava. Ő szólal meg a könyv végén, aki hatalmát láttatja. Ő szólal meg, akinek semmi sem lehetetlen. Ő, akinek a léte átöleli a kezdetet, aki jelenvaló, és aki a végnek is Ura. A szava ez: „Íme, újjáteremtek mindent." Ő, aki minden lehetőség Ura, az élet Ura, minden teremtményének a javát, az életét akarja. Az élet lehetőségét nem tartja meg magának, nem is csak egy szűk rétegnek szánja, hanem minden nyomorúságos, válságos helyzetben lévő embernek, az egész világnak. *Isten a világ üdvösségét, minden ember javát akarja.* A szomjazónak, vagyis az élethez szükséges víz híjával lévő embernek ingyen ajándékozza azt, amire az életéhez szükség van. Ingyenvalóvá tette azt, amit az ember a maga lehetőségei alapján egyáltalán nem tudott volna elérni. Ingyen ajándékozza a vele való közösséget Krisztus áldozata alapján. Ingyen teszi elérhetővé azt a boldog életet, az örök életet minden embernek.

Ismered-e Istennek a hatalmát, jóságát, ingyen felkínált ajándékát? Ismerd meg és élj vele!

Isten új világának részese az, aki győz. Azt jelenti ez a figyelmeztetés, amely a könyv elején is elhangzott a hét gyülekezeti levélben, hogy az Isten által ajándékozott lehetőséget megbecsüli, él vele, és nem él vissza Isten kegyelmével. Az győz, aki mindvégig kitart Krisztus mellett, a hitre jutás, az iránta való bizalom nem rendül meg a kísértések idején sem. Az győz, aki minden szinten részt vesz e jelenvaló világban az önző életforma elleni küzdelemben. Az győz, aki Isten rendjének megfelelően őt dicsőíti és az emberek javát szolgálja.

Aki nem él Atyánknak Krisztusért ajándékozott kegyelmével, hanem kitart a maga gyáva, hitetlen, istentelen és embertelen életformája mellett, az önmagát zárja ki Isten új világából. Ne tegyük! Isten nem megijeszteni, hanem megmenteni akar minden embert, azért kell megírni és terjeszteni a szavát, ígéretét és figyelmeztetését jelentő üzenetét. A szava hiteles, kijelentése megbízható. Higgyünk neki, bízzunk benne, és erre indítsuk családunk tagjait, barátainkat és mindenkit, akivel kapcsolatban vagyunk! Isten új világában mindenki számára van hely. A lehetőség adott, a figyelmeztetés felelősségre int.

Hodossy-Takács Előd:

Júdeaiak Babilonban

Mindennapok idegenben

A héber Bibliában a babiloni fogság az ókori Izrael történetének drámai módon ábrázolt korszaka. Akár a Királyok második könyvének, akár Jeremiás prófétának vagy a Krónikák második könyvének beszámolóit lapozzuk fel, a fő téma mindig ugyanaz: Jeruzsálem üszkös romjai közt találjuk magunkat rabszíjra fűzött előkelőségek társaságában. A Kr. e. 6. század első negyede viharos, majd sötét időszakként jelenik meg Palesztina történetében, ami természetes módon meghatározza a korszakhoz kapcsolódó bibliai irodalmat is. A történeti összefoglalások mellett kezünkben van Jeremiás próféta könyve, amely számos pillanatfelvételt őriz az összeomlás előtti évekből. De mindezzel jelen írásunk nem foglalkozik, nem térünk ki a romokra, a felgyújtott templomra és az otthon maradtakra sem. A következő pár oldalon a deportáltak egy csoportját kísérjük el képzeletben a messzeségbe, idegen földre, ahol a hegedűk a fűzfákra kerülnek, és még a rabtartók biztatására sem csendülhettek fel a Sion énekei. A szomorú tónusú 137. zsoltár mindig meghatározta a babiloni fogság emlékét, de talán sikerül rámutatni a boldogulás idegenben megtalált útjára.

Írásunk lényegében egyetlen kérdésre keres választ: mi történt a babiloni foglyokkal?[1] A héber Bibliában a Királyok második könyve az utolsó négy verset szánja ennek az egész korszaknak, és a könyv jellegéhez hűen ez a szakasz kizárólag Jójákín sorsának alakulásával foglalkozik. A krónikás még szűkszavúbb: a 2Krón a pusztulással lezárja az elbeszélést, és csak a Círusz-ediktummal foglalkozik. „Ezt mondja Círus perzsa király: A föld minden országát nekem adta az Úr, a menny Istene. Ő bízott meg engem azzal, hogy felépíttessem templomát a Júdában levő Jeruzsálemben. Aki csak az ő népéhez tartozik közületek, legyen azzal Istene, az Úr, és menjen el!”

1 Júda további foglyai Jer 40,11-16: 587 után sok júdai került Transzjordániába, és a jelek szerint sokan vissza is tértek Gedaljához. Az egyiptomi diaszpóra létszámáról fogalmunk sincs. Innen is lehettek később visszatérők, azok, akik beszámoltak Jeremiás egyiptomi tevékenységéről. Ackroyd: Israel under Babylon, 24. Elefantinén mindenesetre létrejött a katonai kolónia már Kambüszész (529–522) fellépése előtt. Ackroyd: Israel under Babylon, 25. Ezekkel a csoportokkal most nem foglalkozunk.

(2Krón 36,23). Néhány bibliai szakaszból felszedegethetünk még további információmorzsákat, például a Jer 29-ből következtethetünk arra, hogy volt valamiféle kapcsolat a foglyok első nemzedéke és a Palesztinában maradtak között, de a fogságról átfogó képet alkotni a héber Biblia szövegei alapján nem lehetséges. A bibliai könyvek közül Ezékiel kínálhatná a legtöbb fogódzót, viszont ez a könyv rendkívül erős szerkesztésen esett át, és a próféta történelmi beágyazottsága, működése, sőt puszta létezése is kérdőjelek tucatjait vetette fel az elmúlt száz év kutatástörténetében, ezért ennek a könyvnek az adatait döntő érvként felhozni vagy azokból a fogság körülményeit rekonstruálni meglehetősen naiv vállalkozás lenne. A kellő fenntartás hangsúlyozása mellett is használjuk azonban ezt a könyvet rekonstrukciós kísérletünk során, mert a mai kutatók jelentős része hitelt ad a próféta babiloni aktivitását rögzítő tradíciónak,[2] nem zárható ki tehát, hogy a könyv anyaga őriz autentikus életképeket. A könyv néhány verse (Ez 8,1; 14,1; 20,1) arról szól, hogy a közösség vénei[3] megjelentek a prófétánál, ami egy ismert prófétai jelenetet tükröz vissza.[4] A vének összegyülekezése lehetett általános gyakorlat, viszont ez alapján a deportáltak csoportjának együtt-éléséről még mindig nem mondhatunk semmi közelebbit azon kívül, hogy 1. jogos ebben az összefüggésben közösségről beszélni; valamint 2. a foglyok egymás között továbbra is őriztek tradicionális diszkussziós módokat.[5] Ezek sorába illeszthető Ezékiel látogatóinak leginkább valószínű szándéka: feltételezhetően azért mentek a prófétához, mert tőle remélték, hogy Isten kijelentését kommunikálja számukra.[6] Kérdés, hogy a kialakulófélben lévő közösség vezetői – vagyis a vének – minek köszönhették vezető szerepüket. Ezékiel könyve ezzel kapcsolatban nem ad információt, de feltételezhetjük, hogy esetükben a természetes tekintély volt a döntő: az elhurcolt családok

2 A bevezetéstani problémákat itt megoldani vagy részletesen tárgyalni nem feladatunk, átfogó összeállítást közöl a problémáról (gazdag szakirodalommal) Rentz: The Rhetorical Function, 27–38; ld. még Childs: Introduction to the OT, 357–360, 369–370.

3 'Izrael', ill. 'Júda vénei' kifejezés is előfordul (Ez 8,1; vö. 14,1). Ennek az alternatív kifejezésválasztásnak feltehetőleg nincs mélyebb jelentősége, lényegében szinonimák, Duguid: Ezekiel, 130, 3. lábj. A vének szereplése érzékelteti, hogy a foglyok között a vezetés új útjai bontakoztak ki. Renz: The Rhetorical Function, 46–48. Ezékiel könyvében a közösség kulcsfontosságú, a próféta szavai előtérbe helyezik Isten kizárólagosságát, a tisztaságot, az engedelmességet, igazságosságot, valamint az irgalom témáját. Hanson: The People Called, 222–224.

4 Vö. 2Kir 6,32.

5 Ackroyd: *Israel under Babylon,* 20–22; Rom-Shiloni: *The Untold Stories,* 128.

6 Bowen: *Ezekiel,* 44-45.113.

fejei lehettek ők,[7] tehát a korábban, a fogság előtt megszerzett társadalmi szerepükből őriztek meg valamennyit.[8]

A fogság a Babilonba került rétegeket, csoportokat különbözőképp érintette. A palesztinai térség ellen 598/597-ben vezetett babiloni hadjáratot követően Júda fiatal királya, Jójákín fogságba került. Erről az eseményről a héber Biblia mellett a Nebukadneccar[9] tetteit a 11. uralkodási évig összefoglaló babiloni krónika is beszámol.[10] Jójákín babiloni tartózkodása kapcsán a Királyok második könyve a következőt írja:

> „(27) Jójákín júdai király fogságának harminchetedik évében, a tizenkettedik hónap huszonhetedikén történt, hogy Evíl-Meródak, Babilónia királya, abban az évben, amikor uralkodni kezdett, megkegyelmezett Jójákín júdai királynak, és kiengedte a fogházból. (28) Jóindulattal beszélt vele, és székét följebb tétette a többi király székénél, akik nála voltak Babilonban. (29) Letehette Jójákín a rabruháját, és állandóan vele étkezhetett, egész életében. (30) Ellátmányát állandó ellátmányként a királytól kapta napi szükséglete szerint egész életében." (2Kir 25)

Ez a szakasz látszólag egy szép királyi gesztust örökít meg. Evíl-Meródak mindössze két éven át uralkodott apja, az államszervező nagykirály után,[11] akinek halála jelentős politikai instabilitást okozott.[12] Nem világos, hogy minek volt köszönhető az Evíl-Meródaknak tulajdonított királyi kegy, és arra vonatkozóan sincs további adatunk, hogy a fogság évtizedei alatt Jójákín életében milyen státuszváltozás következett be.[13] Egyes töredékes, de jól érthető babiloni dokumentumok arról számolnak be, hogy a fogoly király a babiloni udvartól ellátmányban, különböző juttatásokban részesült, amely lehetett étel, ital, ruházat, méltó lakóház stb.[14] A babiloni király mindezek

7 Duguid: *Ezekiel,* 183.

8 A vének és más vezetők Ezékiel könyvében betöltött szerepéről, ill. a vezetők jövőbeni szerepéről Ezékiel jövőképében ld. Duguid: *Ezekiel and the Leaders.*

9 Vagyis II. Nabu-kudurri-uszur, Kr. e. 604–562. Uralkodásának tömör összefoglalását ld. Bácskay: *Az ókori Kelet,* 129.

10 Online:https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-5-jerusalem-chronicle/ (Hozzáférés ideje: 2019.10.03. 10:18:22)

11 Nebukadneccarnak érthetően rendkívül negatív a bibliai sajtója, de saját városában ő az újjáépítő, aki visszaadta Babilon régi fényét. Wiseman: Babylonia, 236.

12 Ahlström: *The History of Ancient Palestine,* 810; Bácskay: *Az ókori Kelet,* 130.

13 Cogan–Tadmor: *II Kings,* 328 – felhívja a figyelmet arra, hogy az idézett szövegrész 28. versében szereplő „(és) jóindulattal beszélt vele" (וַיְדַבֵּר אִתּוֹ טֹבוֹת) kifejezés felfogható jogi erejű szövetségi formulaként is.

14 Pritchard: ANET, 308; Wiseman: *Babylonia,* 232; Oded: *Judah and the Exile,* 481;

fejében feltétlen lojalitást várt el, ami alapfeltétele volt, hogy a különleges státuszú deportált királlyal tervei lehessenek a birodalom irányítóinak: az ő leszármazottai közül néhányan megfelelő képzés után babiloni tisztviselőként térhettek vissza őseik földjére.[15] Jójákín babiloni helyzetét a részére juttatott anyagi javaknál talán erőteljesebben kiemeli, hogy bár 597-ben az ő utódjaként helyezték trónra a győztesek Cidkijját (2Kir 24,17), a foglyok között ettől függetlenül Jójákínt tekintették legitim uralkodónak.[16] A királyi család, kiegészülve az uralkodó kíséretével, Babilonban élte furcsa, a fogoly és a vendég státusz határán mozgó életét. Felügyelet alatt, ám méltó ellátás mellett, a következő generáció iskoláztatási és karrierépítési ígéretével. Ez vonatkozott a felső elitre, a legtöbb deportáltat viszont minden bizonnyal egyszerűen munkára fogták. A bibliai szövegek nem tárják fel munkájuk részleteit, csak azt jelzik, hogy a képzett munkaerőt hurcolták el (2Kir 24,15-16).[17] Ez logikusnak tűnik, noha e sorok írója szerint ezt a megjegyzést célszerű fenntartással kezelni: a Királyok második könyvének teológiai koncepciójához tartozik, hogy a babiloni seregek elvonulása nyomán „nem maradt más otthon, csak az ország nincstelen népe" (2Kir 24,14). Vagyis: mindenki elment, az ország virtuálisan kiürült.[18] Jelen írásunkban nem foglalkozunk a deportációk utáni Júda helyzetével, azonban meg kell jegyezni Hans M. Barstad nyomán, hogy a kiürített ország rajza történetileg nézve nem több puszta mítosznál.[19]

Miért volt szükségszerű a deportáció babiloni szemszögből? Könnyen belátható, hogy a jelentős csoportokat megmozgató deportálások hátterében nem egyszerűen a büntetés utáni vágyat, hanem gazdasági okokat kell keresni. A foglyokról a Biblia azt a képet sugallja, hogy az elitet, a képzett mesterembereket érintette az áttelepítés, és ehhez kapcsolódik a gyermek-

Berridge: Jehoiachin, 662–663. Négy darab agyagtábláról van szó, magyarul ld.: Komoróczy: *A babilóni fogság,* 229.

15 Wiseman: *Nebuchadrezzar and Babylon,* 81–82.

16 Meglepő módon Júda egyes köreire is igaz lehet ez, legalábbis egy felvetés szerint az elhurcolást elkerülők között is voltak, akiknek az elérhetetlen messzeségben lévő Jójákín, a fogoly király volt az igazi uralkodó; vagyonát sem engedték át Cidkijjának, ld. Oded: *Judah and the Exile,* 481–482. A Palesztinában maradtak és a foglyok között nem szűnt meg a kapcsolat (Jer 29; Ez 24,26), és ez volt a helyzet már az asszír fogságba kerültek és a samáriaiak között is (2Kir 17,27-28). Komoróczy: *A babilóni fogság,* 220.

17 Fritz szerint a képzettség azt jelenti, hogy az elhurcolás a fémek megmunkálásában járatos szakembereket érintette, s célja a hadi felszerelést gyártók számának csökkentése volt. Fritz: *1&2 Kings,* 417. Wunsch: *Glimpses on the Lives,* 248.

18 Az idézett vers terminológiájában (הַלֹּת עַם-הָאָרֶץ) a hangsúly a „föld népének" szegénységére, és ezzel összefüggésben a jelentéktelenségre esik. Clines: DCH, 439.

19 Barstad: *The Myth of the Empty Land;* uő: After the „Myth", 3–20.

korunk óta jól ismert elbeszélések sora Dániel könyvéből, így mindnyájan tudjuk, hogy voltak, lehettek olyan zsidó férfiak, akik komoly karriert futottak be az udvarban (Dán 1,4; 2,48-49). Ebből azonban nagy hiba lenne azt gondolni, hogy minden júdai fogolyra várt valami jól fizető babiloni állás. Ha ez történt volna, számukra a fogság a szerencsecsillag felragyogásával lett volna egyenlő. De nem ez történt.

2014-ben egy gyűjteményes kötet került publikálásra, mely 103 ékírásos szöveget közöl az ún. Sofer-gyűjteményből.[20] Mindegyik szöveg Júdából elhurcoltak, illetve a leszármazottaik napi ügyeihez kapcsolódik; kronológiai tekintetben a fogság elejétől az 5. századig terjednek, a legkorábbi stabilan datált tábla Kr. e. 572-ből való (jelzet: #1), a legkésőbbi pedig 477-re tehető (jelzet: #53).[21] Ez az anyag tehát meglehetősen stabilan elhelyezhető a több mint egy évszázada ismert, Nippurban feltárt, az 5. század második feléről információt hordozó Murasú-archívum[22] elé, ez a két szövegkorpusz áthidalja a héber Bibliában az Ezékieltől Ezsdrásig terjedő korszakot.

A Murasú-irattárral szemben az új anyagnak van egy döntő gyengesége: ezeknek a szövegeknek ismeretlen a sztratigráfiai kontextusa. A Murasú-archívum a 19. század végén (1893), a University of Pennsylvania ásatásai során került elő Nippurból,[23] az újonnan publikált táblákat viszont egymástól független gyűjteményekből és múzeumokból rendezték össze, tehát nem kontrollált régészeti ásatások keretében jöttek felszínre. Ez azonban (legalábbis személyes véleményem szerint) nem ok arra, hogy figyelmen kívül hagyjuk őket, mivel döntő szempont, hogy egyetlen táblánál sem merült fel hamisítási gyanú.[24] Napjainkban ez a látszólagos hátrány akár előnynek is tekinthető: ha ma bekopogna bármelyik európai múzeumba egy ismeretlen iraki három kosár, Júda foglyairól szóló agyagtáblával, egyetlen kutató sem venné komolyan. Feltehetőleg senki nem állna szóba vele. Ezek a szövegek viszont nem a semmiből bukkantak fel, hanem egy szakmai együttműködés keretében összerakott anyagként tűnnek sokkal értékesebbnek, mint amilyenek külön-külön voltak.

Az újonnan publikált szövegek azért különlegesek, mert megmutatják, hogyan éltek, milyen nehézségeket szenvedtek el, miként boldogultak, gaz-

20 Pearce–Wunsch: *Documents of the Judean Exiles.* Az anyag egy nagyobb projekt részeként állt össze, amely három levéltár, a Sofer-gyűjtemény mellett a Schøyen- és a Moussaieff-gyűjtemény tábláit tárja fel.

21 Pearce–Wunsch: *Documents of the Judean Exiles,* 186–187.

22 Komoróczy: *A babilóni fogság,* 230–233.

23 Összesen 879 darab egész vagy sérült táblát számlál ez a gyűjtemény, ld. Stolper: *Murashu,* 927–928; Coogan: *Life in the Diaspora,* 6–12.

24 Wunsch: *Glimpses on the Lives,* 249, 5. lábj.

dagodtak vagy szegényedtek el a Jeruzsálemből és környékéről elhurcolt emberek a babiloni vidéken. Korábban csak azt tudtuk, helyesebben mondva arról volt némi sejtelmünk, hogy mi történt a királyi családdal, a magas rangú deportáltakkal, az elittel. Ők a fővárosban éltek, a babiloni hatóságok szeme előtt, nyilván teljesen más körülmények között, mint az egyszerű(bb) emberek, akik a vidéki területen keresték a boldogulás útját.[25] A szövegeket többé-kevésbé egyértelműen három helységhez lehet kapcsolni,[26] de pontosan továbbra sem tudjuk, hol éltek nagy számban a júdai foglyok, vagyis a vonatkozó települések eddig nem kerültek azonosításra.[27] Biztonsággal azt mondhatjuk, hogy a zsidók által nagyobb számban lakott településeket, például Al-Yahudut, a júdaiak városát Mezopotámia déli részén, Nippur térségében kell keresni, körülbelül ugyanazon a területen, amelyre később a Murasú-szövegek is utalnak.[28]

Fel kell tenni ezen a ponton egy további kérdést: miért erre a területre telepítették a deportáltak új csoportját? Elfogadhatónak tűnő magyarázat, hogy ez a Kr. e. 2–3. évezredben még kimondottan termékeny vidék a 8–7. században, az asszír–elámi harcok idején gyakorlatilag elnéptelenedett.[29] A babiloni-perzsa hatalom ezt az Uruktól északra fekvő zónát újra termékennyé akarta tenni, gazdaságát (és az itt található kultikus központokat) újraindítani. A térséget az itt áthaladó kereskedelmi utak értékelték fel. A terület gazdasági helyzetének rendezéséhez szükség volt megfelelő számú településre, csatornák ásására, öntözésre, a föld megművelésére. Ehhez egy új gazdálkodási elvet alakítottak ki, melynek lényege a királyi földek művelési célú átengedése volt, a földért cserébe a kedvezményezettek szolgálatokkal és adófizetéssel tartoztak. Az adó leróható volt terményben vagy pénzben, a kötelező szolgálatot katonák kiállításával vagy élőmunkával lehetett teljesíteni. A rendszer államilag kontrollált mezőgazdasági termelést eredményezett az egyébként kellőképpen nem hasznosított területen, mellesleg segítette az idegen, behurcolt csoportok társadalmi integrációját. Ebbe a fejlesztési, területhasznosítási, művelési programba kapcsolódtak be a júdai deportáltak.[30] A fentiek fényében azért volt szükségszerű a deportáció a babiloni ad-

25 Pearce–Wunsch: *Documents of the Judean Exiles,* 4.

26 Pearce–Wunsch: Documents of the Judean Exiles felosztása és referenciaszámai szerint az első csoport: #1 – #54, Al-Yahudu; második csoport: #55 – #101, Bit-Nasar; harmadik csoport: #102 – #103, Bit-Abi-ram; összesen több tucat helynév szerepel a szövegekben, lásd földrajzi nevek katalógusa is. I. m., 312–314.

27 I. m., 6.

28 Wunsch: *Glimpses on the Lives,* 251.

29 A harcokról: Ahlström: *The History of Ancient Palestine,* 741–753; Vallat: Elam, 427.

30 Wunsch: *Glimpses on the Lives,* 253; Rom-Shiloni: *The Untold Stories,* 127. A „land

minisztráció szempontjából, mert ennek a régiónak a termelésbe kapcsolásához munkásokra volt szükség. Érdekes történelmi helyzet bontakozik ki a szemünk előtt, amikor a bibliai szövegek az elit fogságát helyezik előtérbe, holott a babiloniaknak munkáskézre volt szükségük. A jeruzsálemi királyi család tagjain kívül Júda foglyai munkások és földművesek lettek, bár ehhez hozzá kell tenni: a többségük otthon, Palesztinában sem írnokként kereste a kenyerét.[31]

A legtöbb szöveg egyszerű szállítási dokumentum, viszont találkozunk közöttük néhány különleges darabbal, érdemes ezek közül néhány tartalmát felidézni, még szubjektív válogatás mellett is, hisz a háttérben a deportáltak élethelyzete sejlik fel. A már hivatkozott, 1-es jelzetet viselő szöveg határidős szállítási kötelezettséget rögzít késedelmi büntetés kilátásba helyezésével.[32] Ennél lényegesen izgalmasabb az 5-ös számú szöveg, ez egy szolga bérbeadásáról szól, két júdai származású ember üzleti megállapodása, amit héber nevű tanúk előtt egy babiloni írnok foglalt írásba. A megállapodás résztvevői rögzítették, hogy a szolga a kérdéses időszak alatt a bérbe vevőtől jogosult megkapni ruházatát és ellátását.[33] A 27-es referenciaszámú táblán jogvita tárul fel, ami egy adott föld művelési joga körül bontakozott ki. A felek egyike Nir-Yama, a térség egyik legmeghatározóbb, legalábbis leggyakrabban emlegetett családjának sarja, Ahiqam fia. A vita végül rendeződött, úgy tűnik, Nir-Yama kénytelen volt visszavonulót fújni. A két utóbbi tábla alapján tehát a fogság egy sajátos, talán eddig nem gyanított képe körvonalazódik: Nabunaid kilencedik évében, vagyis az 540-es években Babilonban rabszolgákat tartottak és adtak bérbe júdai gyökerű családok, fél évszázaddal később, Kr. e. 497-ben, vagyis a fogság harmadik-negyedik generációja idején pedig egy Júdából deportált család leszármazottja babiloni földek művelési jogán vitatkozott.[34] Ez az eset ráadásul nem volt egyedi, ezt a 29-es szöveg is egyértelműsíti, ahol az előbbi Ahiqam kötött egyezséget egy földdarab közös műveléséről bizonyos Eribával,[35] és voltak bérbe vett kertek is

for service" gazdálkodási elvről: Wunsch: Glimpses on the Lives, 253, 15. lábj.; Jursa–Hackl–Janković et al. (ed.): *Aspects of the Economic History,* 198–203, 758–760.

31 A Murasú-archívum adatai egyértelművé teszik, hogy bár voltak zsidó tolmács-írnokok (Ran Zadok kifejezése), nagyon kevés zsidó ért el komoly hivatali beosztást, kevesen voltak tisztviselők, különösen magas rangú hivatalnokok. Ebben az irattárban kétszáz hivatalnok neve maradt fenn, közülük összesen tizenegyről állítható, hogy zsidó volt. Nehémiás udvari karriere kivétel. Zadok: The Jews in Babylonia, 69–70, 87.

32 Pearce–Wunsch: *Documents of the Judean Exiles,* 98–99.

33 I. m., 104–106.

34 Szöveg: i. m., 143–44; Nir-Yamáról ld. i. m., 75; Ahiqamról ld. i. m., 34–35.

35 I. m., 146–147.

(53-as számú szöveg).[36] Ehhez képest apróság, de kezünkben van Nir-Yama házbérleti szerződése, három évre vett ki egy házat a júdaiak lakta városban, az éves bérleti díjat, tíz ezüstsekelt féléves részletekben fizette, és vállalta a bérlőre rótt karbantartási kötelezettségeket is (46-os jelzetű szöveg).[37]

A fenti néhány példa pár kiragadott részlet. Fontos megjegyezni, hogy minden vonatkozó szöveg jól képzett babiloni írnok alkotása, ezek az írnokok ügyfelek megrendelésére szövegeztek dokumentumokat. Az érintett felek, legalább az egyikük, Júdából deportált személy, vagy deportált leszármazottja, ami jelzi, hogy rendszeres üzletmenet folyt deportáltak és helyiek között, illetve a deportált csoporton belül, és ez utóbbi esetben is babiloni, helyi írnokok segítségét vették igénybe. Egyértelmű tehát, hogy a deportáltak és leszármazottaik aktív kapcsolatban álltak a régió királyi adminisztrációjával.[38] A Murasú-archívum esetében azt látjuk, hogy néhány ügyfél zsidó névvel került megörökítésre,[39] a héber nevű emberek tanúként szerepelnek, vagy a tranzakciók kevésbé fontos szereplőiként, a most tárgyalt szövegkorpuszban viszont a júdai származásúak alapvetően más szerepet játszanak. Ezekben a szövegekben ők a térség életének gazdaságilag aktív, kezdeményező szereplői, akik írásba foglalt szerződésekkel rendezték ügyeiket.[40]

Mit jelent a „fogság" ebben a kontextusban? A szülőföld elvesztését, a kényszermunkát, a barakkokban lakást? Az elterjedt, kimondott-kimondatlan nézet valahogy így képzeli a fogságot, legalábbis annak első szakaszát. A babiloni közösség mindennapjaihoz hozzátartozhatott a vágyódás az elveszett haza után.[41] Azt sem szabad feledni, amire az újabb kommentárirodalom Ezékiel kapcsán hívja fel a figyelmet, hogy a fogságban lévők könnyen szenvedhettek poszttraumás stressztől,[42] hiszen nekik végig kellett nézni testvéreik, családtagjaik, szeretteik összefogdosását, esetenként meggyilkolását, házaik felégetését, addigi világuk, életterük összeomlását, majd végighajtották őket az akkor ismert világ tekintélyes részén. Nem tudjuk, hányan voltak ilyen-olyan mértékben traumatizált emberek a fogságba vittek első generációjában, és természetesen azt sem tudhatjuk biztosan, milyen volt

36 I. m., 186–187.

37 Pearce–Wunsch: *Documents of the Judean Exiles,* 174–175.

38 Wunsch: *Glimpses on the Lives,* 252.

39 Benája, Gedalja, Gemarja, Hananja stb. Bővebben ld. Komoróczy: *A babilóni fogság,* 233.

40 Pearce–Wunsch: *Documents of the Judean Exiles,* 5; Ackroyd: *Israel under Babylon,* 19.

41 Wunsch: *Glimpses on the Lives,* 248.

42 Bowen: *Ezekiel* (2010), xv-xix; uő: Ezekiel (2011), 295–296.

az ókori emberek stressztűrő képessége, miképp alakult lelkiállapotuk szélsőséges helyzetekben. Lehettek közöttük, akik jól tűrték a sokkot, és voltak, akik összeomlottak. A fogság nem börtöncellákat és többgenerációs munkatáborokat jelentett, azonban ez nem ok arra, hogy elvitassuk a fogság tragédiáját. Nincs okunk kételkedni abban, hogy a fogságnak főleg az első fele sok szenvedést, gyötrelmet, családi tragédiát, veszteséget hozott magával.[43]

A júdai foglyok tehát, úgy tűnik, legnagyobbrészt nem udvari karriert egyengettek, hanem mezőgazdasággal foglalkoztak. Legtöbben Babilonba, a nagy városba talán soha be sem tették a lábukat. Gabonát termeltek, datolyaültetvényeket műveltek, aztán néhányan elkezdtek emelkedni, kialakult a falu vezetése, páran elindultak felfelé a társadalmi ranglétrán. Az archívumból ezeket a sikereseket ismerjük meg, az ő adminisztratív, családi és üzleti ügyeiket. Ilyen értelemben tekinthetünk ezekre a szövegekre a boldogulás dokumentumaiként. Persze sok kérdés ettől megoldatlan maradt, ma is nehezen tudunk magunk elé képzelni egy menekültfalut, de lehet halvány képünk arról, ahogy gazdálkodtak, házasodtak, házakat építettek, röviden: boldogultak. Az újonnan publikált gyűjteménynek az a jelentősége, hogy legalább egy területen, a babiloni vidéki közösségek vonatkozásában kicsit világosabban látunk. Az új dokumentumok a fogság hétköznapi, és ebben az értelemben talán valódinak nevezhető arcára vetnek több fényt.[44] Az már csak kiegészítés, hogy a bibliai szövegek Júda véneinek Ezékiel prófétánál tett látogatásait többször említik, írásunk elején megfogalmazott óvatosságunkat nem feladva, fantáziánkat viszont kissé szabadjára engedve jobban magunk elé tudjuk képzelni a jelenetet, főleg, mivel van olyan család előttünk, Ahiqámé, melynek négy egymás után következő generációját ismerjük.[45]

A fogság első szakaszában több szempontból is hangsúlyos volt Babilonban a munkaszervezés feladata. Ha a munkát végzők kisebb csoportjai megértették egymást, az nyilván előnyös, vagy inkább elengedhetetlen volt. Egy elhanyagolt területen beindított gazdálkodási folyamatnál, vagy egy ilyen föld termelésbe vonásakor összehangolt munkavégzésre volt szükség, amit a kommunikációs nehézségek ellehetetlenítettek volna. Amikor a termelésbe vont földek, gyümölcsöskertek folyamatos művelési munkái következtek, ez a szempont talán már kevésbé volt hangsúlyos. Ugyanakkor egy nyelvileg és kulturális szempontból nagyjából homogén csoport integrálása extra ne-

43 Enyhülést hozott Jójákín helyzetének javulása, és Nabunaid valláspolitikája is hozhatott. Ackroyd: *Israel under Babylon,* 23.

44 Wunsch: *Glimpses on the Lives,* 254–257.

45 Ahiqam apját, nagyapját és öt fiát, vagyis négy generációt. Pearce–Wunsch: *Documents of the Judean Exiles,* 7–8.

hézségekkel jár. Ezekben a szövegekben azt vehetjük észre, hogy a Júdából deportáltak viszonylag hamar elérték azt a pontot, amikor a gazdálkodni próbálók kooperációra léptek a helyi adminisztrációval, tehát az sem kizárt, hogy egy meggazdagodó, sikeressé váló réteg integrálódott a társadalom tágabb szervezetébe, a többiek, a lemaradók pedig munkásokká váltak. Az új szövegektől függetlenül tudtuk, hogy a foglyok némelyikének voltak rabszolgái,[46] de mára ez is világosabb keretbe került.

A 137. zsoltár soraiból keserűség árad. Fülünkbe cseng az elveszett haza után sóvárgók panasza, vágyódása. „Sírtunk, ha a Sionra gondoltunk" – sóhajt fel a zsoltáros, majd átkot mond magára: „Ha megfeledkezem rólad, Jeruzsálem, bénuljon meg a jobb kezem! Nyelvem ragadjon az ínyemhez, ha nem emlékezem rád, ha nem Jeruzsálemet tartom legfőbb örömömnek!" Ez a zsoltár tökéletesen kifejezi a fogság mély emberi drámáját. Aztán… eljött a második, majd a harmadik nemzedék ideje. Némelyek beolvadtak. Másokat már csak idegenül csengő nevük emlékeztetett, hogy kik is valójában.[47] Megint mások pedig összeszedték magukat, és elindultak az ősök földje, ארץ ישראל felé, talán szorongással, talán reménységgel tele. De ez már egy másik történet.

Felhasznált irodalom

Ackroyd, P. R.: *Israel under Babylon and Persia.* London, Oxford University Press, 1970.

Ahlström, G. W.: *The History of Ancient Palestine.* Minneapolis, Fortress Press, 1993.

Bácskay, A.: Az ókori Kelet, in: Salamon, K. (szerk.): *Világtörténet,* Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006, 84–194.

Barstad, H. M.: *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archeology of Judah During the „Exilic" Period.* Oslo, Scandinavian University Press, 1996.

Barstad, H. M.: After the „Myth of the Empty Land": Major Challenges in the Study of Neo-Babylonian Judah, in: Lipschits, O. – Blenkinsopp, J. (ed.): *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, 3–20.

Berridge, J. M.: Jehoiachin, in: ABD 3 (1992), 661–663.

Bowen, N. R.: *Ezekiel* (Abingdon OT Commentaries), Nashville, Abingdon Press, 2010.

46 Komoróczy: *A babilóni fogság,* 224.

47 A névadási szokások érdekességeiről L. Coogan: Life in the Diaspora, 11.

Bowen, N. R.: Ezekiel, in: Coogan, M. D.: *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible.* Vol. 1, Oxford, Oxfrod University Press, 2011, 282–300.

Childs, B. S.: *Introduction to the Old Testament as Scripture.* Philadelphia, Fortress Press, 1979.

Clines, D. J. A.: *The Dictionary of Classical Hebrew.* Vol. 2, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

Cogan, M. – Tadmor, H.: *II Kings. A New Translation With Introduction and Commentary* (AB 11), New Haven, Yale University Press, 2008.

Coogan, M. D.: Life in the Diaspora: Jews at Nippur in the Fifth Century B. C., in: *The Biblical Archaeologist* 37/1 (1974), 6–12.

Dever, W. G.: *Beyond the Texts. An Archaeological Portrait of Ancient Israel and Judah,* Atlanta, SBL Press, 2017.

Duguid, I. M.: *Ezekiel and the Leaders of Israel* (Supplements to Vetus Testamentum 56), Leiden, Brill, 1994.

Duguid, I. M.: *Ezekiel* (NIV Application Commentary), Grand Rapids, Zondervan, 1999.

Fritz, V.: *1&2 Kings* (A Continental Commentary), Minneapolis, Fortress Press, 2003.

Hanson, P. D.: *The People Called. The Growth of the Community in the Bible.* San Francisco, Harper & Row, 1986.

Jursa, M – Hackl, J. – Janković, B. et al. (ed.): Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC. Economic Geography, Economic Mentalities, Agriculture, the Use of Money and the Problem of Economic Growth, in: AOAT 4/377 (2010).

Karasszon, I.: *Izrael története.* Budapest, Új Mandátum, 2009.

Komoróczy, G.: A babilóni fogság. Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben, in: uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba,* Budapest, Osiris, 1995, 210–278.

Oded, B.: Judah and the Exile, in: Hayes, J. H. – Miller, J. M. (ed.): *Israelite and Judaean History,* London, SCM Press, 1977 435–488.

Pearce, L. – Wunsch, C.: *Documents of the Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the collection of David Sofer.* Bethesda, CDL Press, 2014.

Pritchard, J. B. (ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement.* Princeton, Princeton University Press, 1969.

Renz, Th.: *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (Supplements to Vetus Testamentum 76), 1999. (reprint: Leiden, Brill, 2002)

Rom-Shiloni, D. M.: The Untold Stories: Al-Yahudu and or versus Hebrew Bible Babylonian Compositions, in: *Welt des Orient* 47/1 (2017), 124–134.

Stolper, M. W.: Murashu, Archive of, in: ABD 4 (1992), 927–928.

Vallat, F.: Elam, in: ABD 2 (1992), 424–429.

Wunsch, C.: Glimpses on the Lives of Deportees in Rural Babylonia, in: Berlejung, A. – Streck, M. P.: *Arameans, Chaldeans and Arabs in Babylonia and Palestine in the First Millenium,* LAOS 3 (2013), 247–260.

Wiseman, D. J.: Nebuchadrezzar and Babylon. The Scweich Lectures. Oxford: British Academy, 1983.

Wiseman, D. J.: Babylonia 605–539, in: 2CAH 3/2 (1991): The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East, from the Eight to the Sixth Centuries B. C., 229–251.

Zadok, R.: *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achamenian Periods according to the Babylonian Sources.* [„hely nélkül"], The University of Haifa, 1979.

Hivatkozott online-tartalom

https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-5-jerusalem-chronicle/ Hozzáférés ideje: 2019.10.03. 10:18:22

Kókai-Nagy Viktor:

Pál tanítása az úrvacsoráról az 1. Korinthusi levél alapján

Református liturgiánk központi eleme az úrvacsora szereztetési igéje (1Kor 11,23-26). Ennél kiválóbb érintkezési pont pedig aligha kínálkozik az egzegézisnek beszélgetésbe elegyedni a liturgikával, a szerzőnek pedig hozzájárulni Fekete Károly ünnepi kötetéhez. A perikópa ismertsége megkönnyíti a dolgunkat, hiszen minden olvasó emlékezetében elevenen élnek ezek a szavak. Ugyanakkor megnehezíti a kutató dolgát, mert ezek a szövegek gyakorta elszakadva környezetüktől (1Kor 11,17-34) olyan képet hívnak elő elménkben, amelyeken megszokottságuk miatt csak nehezen vagyunk hajlandóak változtatni. Éppen ezért rögtön arra is érdemes fókuszálnunk, hogy az 1. Korinthusi levélben nem csupán ez az egy szöveg foglalkozik a vacsora vételével és gyakorlatával, hanem ide kell sorolnunk az 1Kor 10,1-5.14-16-ot is. Mindkét szövegnek speciális funkciója van az apostol érvelésében. Írásunk témája tehát ennek a két szövegnek az egzegetikai vizsgálata, majd az ebből levonható következtetések aktuális kiértékelése.

Feltűnő, hogy Pál nem fejt ki semmiféle teológiai koncepciót, értékelést az úrvacsorához kapcsolódóan, megelégszik azzal, hogy a hagyományt továbbadja a gyülekezet(ei)nek. És amikor ezt teszi, akkor is egyértelműen a gyülekezet étkezési gyakorlatára reflektál, miközben folyamatosan eléjük tárja azokat a veszélyeket, amelyet pogány környezetük,[1] múltjuk megszokásai jelentenek.[2] Ezen belül a 10. fejezet a kultuszi étkezések-úrvacsora ellentétét fejti ki, a 11. fejezetben pedig a közös étkezés és az ehhez kapcsolódó úrvacsora problémája válik láthatóvá.

---

1 Klauck, Hans-Josef: *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief,* Münster, 1982, 234–240.

2 A tanulmány terjedelme nem teszi lehetővé bemutatni a pogány egyesületi/kultuszi étkezések, az ún. *symposion*okról szóló szakirodalmat és az étkezések tartalmi lényegét. Azt azonban mindenképpen le kell szögezni, hogy az a korabeli társadalmi élet közkedvelt alkalma, és a hellenista zsidóság is gyakorolta ennek egy formáját. Ezek az étkezések egészen egyedi módon ötvözték a kultuszt és a közösségi életet – a témához lásd pl. Stein, Hans Joachim: *Frühchristliche Mahlfeiern,* J. C. B. Mohr, Tübingen, 2008. A történeti áttekintéshez: 27–95, ill. lásd. Klauck könyvét, valamint Schröter, Jens: *Das Abendmahl,* Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2006.

Különösen a 11. fejezet versei hatottak az úrvacsora gyülekezeti gyakorlatára. De ezzel kapcsolatban tényként kell megállapítanunk, hogy a levélben nem mint liturgiában alkalmazott szöveg jelenik meg – erre csak a 3. századtól találunk bizonyítékot[3] –, hanem kultuszetiológiaként[4] az érvelés részét képezi, összekapcsolva a közös étkezést Jézus utolsó étkezésével tanítványai körében. A hagyomány felidézésének célja egyértelműen a közösség egysége és a folyamatosság megőrzése a gyülekezetnek az első tanítványokkal és rajtuk keresztül Jézussal.[5]

Az 1Kor 10,1-5.14-22 vizsgálata

A 10,1-13 versek számos kérdést vetnek fel. Egyfelől az ószövetségi helyek összekapcsolása, másfelől funkciójuk a parainézisben is nehezen értelmezhető. Feltűnő továbbá, hogy itt Pál a bálványokkal szemben sokkal rigorózusabb álláspontot képvisel, mint a 8. fejezetben vagy éppen a 10,23-31-ben.[6] Ennek ellenére nincs okunk megkérdőjelezni, hogy az apostol szándékoltan helyezte ide ezt a szakaszt az érvelésébe: a keresztség majd az úrvacsora képét felhasználva polemizál a korinthusi erősekkel.

A szakasz egy elbeszélő (1-5 – kulcsszó: mindnyájan – *pantes*), egy parainetikus (7-10 – kulcsszó: némelyek – *kathos/tines*) részből, valamint az ezekhez kapcsolódó kommentárból áll (6k. 11-13). Többféle magyarázat létezik a szakasz műfajával kapcsolatban: van, aki midrásnak,[7] más krisztianizált zsidó homiliának[8] tekinti. A tanítás témája mégsem az Írás maga, hanem a gyülekezet helyzete Korinthusban, amit a hagyomány fényében vizsgál Pál.[9] Feltehetően ez ad magyarázatot az utalásszerűen megjelenő ószövetségi he-

3 Lásd ehhez Schröter, Jens: *Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im 1. Korintherbrief,* in ZNW (100), 2009. (117–139), 118–122; továbbá Stein: *Mahlfeiern,* 143–146. Ekkortól beszélhetünk a sákramentum és a valódi étkezés fokozatos elválásáról – Schröter: *Abendmahl,* 21–24.

4 Lásd ehhez Klauck: *Herrenmahl,* 297k, 302k, 329.

5 Betz, Hans Dieter: *Gemeinschaft des Glaubens und Herrenmahl,* in ZThK (98), 2001. (401–421), 403k.

6 Lásd ehhez Bornkamm, Günther: *Herrenmahl und Kirche bei Paulus,* in ZThK (53/3), 1956. (312–349), 313-315. Továbbá Kókai-Nagy Viktor: *A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben, Kálvin értelmezésének összevetése a mai álláspontokkal,* in Collegium Doctorum, 2017/1. (62–75).

7 Luz, Ulrich: *Das Geschichtsverständnis des Paulus,* Kaiser Verlag, München, 1968. 118k.

8 Meeks, Wayne A.: *„And rose up to play": Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22,* in JSNT (16), 1982. (64–78), 65k.

9 Lindemann, Andreas: *Der erste Korintherbrief,* Mohr Siebeck, Tübingen, 2000. 217.

lyek[10] „összevisszaságra" is: 2Móz 13,20kk; 14,22; 16; 17,6; 32,6 – *az egyetlen idézet;* 4Móz 11,4; 14,2.16; 20,7kk, 21,5-6; 25,1-9; 26,62; 5Móz 8,3; 32,5.13; valamint az idevágó prófétai (Ézs 51,10; Jer 2,6k; 11,1kk; Ez 20), ill. bölcsességirodalmi hagyomány (Zsolt 78; 105; 106; SalBölcs 11; 12; 16; 19) felidézése.[11] Pál bizonyosan korábbi igehirdetéseire, katechézisére, amelyekben a fontosabb ószövetségi események említésre kerültek,[12] valamint missziós tapasztalataira (vö. 8,5; 12,2) támaszkodik.

Pál a többségében pogányokból álló gyülekezetre úgy tekint, mint akiknek a története közös az Ószövetség népével („atyáink"), Isten történetét ugyanis a kezdetektől Jézus Krisztus történeteként ragadja meg. Izrael története csak Jézus Krisztus felől és rá nézve értelmezhető,[13] vagyis Isten mostani, pogányokból és zsidókból álló népe ugyanaz a nép, amelynek atyja Ábrahám és Mózes!

Az Úr oltalma alatt álló nép előtt megnyíló és őket az ellenségtől megvédő víz képe párhuzam és nem előkép a keresztséghez.[14] Mózesről pedig tudjuk, a zsidó gondolkodásban összefonódott a Messiás személyével (vö. 5Móz 18,15), Pálnál viszont Krisztus tanújaként jelenik meg (l. 2Kor 3,7-11). „Úgy tartoztak Mózeshez az »atyák« a felhő és a tenger által, mint ahogyan a keresztyének Krisztushoz tartoznak a keresztség által."[15] Sajnos az apostol ennél jobban nem bontja ki a képet, hanem a lelki eledellel és itallal folytatja, ami Isten ajándéka és Lelkének jelenvalóságára utal a vándorlás során, a gyülekezet számára pedig az úrvacsorára.[16] A kőszikla maga Krisztus volt – már a népet is Ő mentette meg a pusztában. A forrás csodás megjelenése pedig (2Móz 17,1-7) nem egyszeri esemény, hanem velük vándorolt (talán 4Móz 20,1-11; 21,16k), mint a felhőoszlop. Mindezt a *teljes* Izrael kapta

10 Izgalmas, hogy noha Pál tud Jézusról mint húsvéti bárányról (1Kor 5,6-8), de itt, ahol egyértelműen az úrvacsoráról szól, mindenféle utalás hiányzik a páskára – vö. Klauck: *Herrenmahl,* 257k. Az 1Kor 5,6kk-ről még Stuhlmacher is úgy nyilatkozik, hogy Jézus szerepének későbbi teológiai kiértékelése (*Das neutestamentliche Zeugnis vom Herrenmahl,* in ZThK (84), 1987. (1–35), 9., ill. uő: *Az Újszövetség bibliai teológiája,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2017. 141.).

11 Cserháti Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele,* Luther Kiadó, Budapest, 2008. 430.

12 Collins, Raymond: *First Corinthians, The Liturgical Press,* Collegeville – Minnesota, 1999. 25.; Klauck, Herrenmahl, 253–255.

13 Schnelle, Udo, *Theologie des Neuen Testaments,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ^{3}2016. 198.

14 Conzelmann, Hans, *Der erste Brief an die Korinther,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969. 195.

15 Lindemann, *Korinther,* 218.

16 Stuhlmacher: *Teológia,* 353.; vö. Schröter: *Abendmahl,* 26k.

ajándékba, de ez nem bizonyult elégnek ahhoz, hogy a többség ne okozzon ellenszenvet Istennek a viselkedésével és ezért ne hulljon el a pusztában (vö. 4Móz 14,22-30). Vagyis az ajándékok önmagukban még nem elégségesek az üdvösséghez.

Pál azért utalt ezt követően az ószövetségi eseményekre (6-11), mert ezek példává, mintává lettek (*typos* – l. Fil 3,17; 1Thessz 1,7 – ahol Pál maga lesz a példa[17]). A „típus" vonatkozhat a nép tipikus vétkeire, hiszen Korinthusban is ezek jelentek meg, és a mindenkori olvasó is magára ismerhet abban, de utal Isten kegyelmére is. Az elhajlások hátterében a kívánság áll, ennek következménye a bálványimádás és a paráznaság (5Móz 25,1k; SalBölcs 14,12).

A 12. vers vonja le a következtetést: aki (a hitben – vö. 16,13) áll és erősnek gondolja magát, el ne essen! Ha ez mégis bekövetkezne, akkor viszont nem mutogathat Istenre, hogy a kísértés túl nagy volt, ezért bukott el, mert csak emberi (*anthropinos* – ahogyan a 2,4.13; 4,3-ban a kísértés forrására vonatkozik[18]) kísértés esett rajtuk, amiből Isten maga ad szabadítást. Akkor viszont miért válik érdekessé ez a kérdés? Azért, mert egy olyan kísértés mégiscsak akad, ami képes elragadni az embert, ez pedig a bálványimádás. A bálványok emberfeletti hatalommal bírnak, ezért – noha Krisztusnak alávettettek – veszélyt jelenthetnek számunkra. Ezért kell messziről elkerülni azt (10,14).

Még azok is, akik az első 22 verset egy egységnek tekintik, szükségesnek érzik kiemelni, hogy a 15. versben új érvet vezet be Pál olvasói értelmére apellálva *(fronimos),* amit két szakaszban tárgyal (16-18; 19-22): ez pedig az úrvacsora. Ezt néhány aktuális szabályozás követi a korinthusiak életére vonatkozóan, melyek tulajdonképpen a 23. vers szlogenjét fejtik ki.

A 10,14-ben a bálványimádás tilalmát az úrvacsora ismert hagyományához kapcsolja (10,16k),[19] amit egy utalással (10,18 – Izrael áldozata) támaszt alá. Feltűnő, hogy a vérhez kapcsolódóan nem jelenik meg a szövetség gondolata; ill. elsőként az áldás poharát említi Pál.[20] Erre nem feltétlenül az a

17 Bővebben Collins: *Corinthians*, 369k.

18 Lindemann: *Korinther,* 222. Mások nem a kísértés forrására vonatkoztatják, hanem annak mértékére: az ember számára még elhordozható mértékben – Schrage: *Korinther,* 409k. És vannak, akik kikerülve a kérdést, csak „emberi kísértésről" beszélnek – Collins: Corithians, 373.

19 Stuhlmacher: *Teológia,* 353. Talán két külön hagyomány jelenik meg itt és a 11. fejezetben (Schröter: *Abendmahl,* 29k), de elképzelhető, hogy csupán ugyanannak a hagyománynak két alkalmazásáról van szó.

20 Az *eulogeó* és az *eucharistó* ugyanazt a héber *brk* igét adják vissza, ezért szinonimaként használták azokat – Felmy, Karl Christian: *„Was unterschiedet diese Nacht von allen anderen Nächten?"* Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9f. und dem Zeugnis Justinus, in JHL 27, 1983. (1–15), 5k.

magyarázat, hogy a zsidó főétkezésre, ill. páskára gondolna, noha tény, az „áldás pohara" itt megelőzi a kenyér megtörését (vö. Lk 22,17).[21] Ezzel szemben viszont érv lehet, hogy a gyülekezetben vélhetően nem létezett többféle formája a szereztetési igéknek (vö. 11,23-26), ill. az is tény, hogy a páskára való utalás még az evangéliumi hagyományban is csupán érintőlegesen jelenik meg és Pál is általánosságban beszél a vacsoráról.[22] Magyarázat lehet a cserére, hogy az apostol a pogány kultuszi étkezésekkel állítja szembe a gyülekezet étkezését, ahol szintén a bor kerül az első helyre.[23] Mindazonáltal, a gondolat felépítése miatt is kívánatos ez a csere, hiszen az érvelés a test képével folytatódik, amely Krisztus teste, erre pedig a kenyér utal. Érdekes, hogy ebben a hagyományban nincs egyértelmű utalás Jézus utolsó vacsorájára. Itt tehát bizonyosan a teológiai érvelés megalapozásaként jelenik meg a hagyomány.

Ez esetben nem csupán annyiról van szó, hogy a korinthusiak fenntartás nélkül részt vettek a bálványok tiszteletére rendezett szertartásokon.[24] Ha így volna, akkor ez valóban ellentétben állna a 8. fejezet kijelentéseivel a bálványok semmisségéről.[25] Pál inkább azért köti össze tanítását az úrvacsora és Izrael templomi áldozatbemutatásának gyakorlatával, mert az itt megszólítottak még visszajártak a korábbi kultuszukhoz. Vagyis még a bálványokba vetett hittel eszik ezt a húst – ezért utal Izraelre, aki közösségbe került az

21 Hofius, Otfried: *Herrenmahl und Herrenmahlparadosis. Erwägungen zu 1Kor 11,23b-25,* in ZThK (85), 1988. (371–408), 380k. Lásd továbbá Bornkamm: *Herrenmahl,* 335.

22 Lásd ehhez Schröter: *Funktion,* 128k. vö. továbbá Bauer, Thomas Johann: *„Tut dies zu meiner Gedächtnis…"* Erwägungen zu Ursprung und Deutung des Herrenmahls in der nachösterlichen Jüngergemeinde, in ThG (61), 2018. (2–15), 14k. Természetesen olyan véleménnyel is találkozunk, amely a szereztetési ige megértését alapvetően a páskához köti. Ennek legelhivatottabb képviselője J. Jeremias volt, de ide sorolhatjuk P. Stuhlmachert is – lásd pl. cikkét, ill. Teológia, 136–147.

23 A pogány kultuszi étkezések két fő részből álltak: egy kiadós vacsorából *(deipnon),* majd a mulatozásból és kötetlen beszélgetésből *(symposion),* amit egy italáldozat (alkalmanként kiegészülve egy ételáldozattal) választott ketté – részletesen lásd Stein: *Mahlfeiern,* 36–47. Ez alapján tehát az úrvacsora, pontosabban a pohár vétele kapcsolná össze a közös étkezést *(Mahlversammlung)* és az igére fókuszáló *(Wortversammlung)* részt, ami az 1Kor 12k (megalapozás) és a 14. fejezetekben (bemutatás) jelenne meg – i. m., 120–123; továbbá vö. Schröter: *Abendmahl,* 30–35.

24 Kálvin János: *Az első korinthusi levél magyarázata,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2015. 232.

25 Összesen négy példát említve járja körül Pál a „húskérdést". Elsőként arról beszél, amikor a gyülekezeti tag templomi étkezésen vesz részt (8,10); itt a pogány kultuszi tevékenység áll a középpontban (10,20k); harmadik alkalommal a piacon vett hús kérdése (10,25); végül (10,27-29) egy magánszemély meghívásának eleget téve kerül nehéz helyzetbe a keresztyén. H. J. Stein megoldási javaslata: míg a 8. fejezet a gyülekezet belső egységére fókuszál, addig a 10,14-22 a környezettől való elhatárolódásra vonatkozna (i. m., 104k).

oltárral (aki evett abból, az részese „az oltár szentségének”[26]), amihez *hinniük kellett* Izrael Istenében, ill. test szerint Izraelhez tartoztak. Ezért válik fontossá, hogy a pogányok a démonoknak *(daimoniois)* áldoznak, és hogy az ember nem ihat egyszerre mindkét pohárból, ill. nem vállalhatják mindkét helyen az asztalközösséget (10,21), mert ez közösséget jelent a mindenkori istenséggel.[27] Ez ismert volt az olvasók számára a pogány kultikus étkezések világából,[28] de a zsidóság is ilyen értelemben használta a rabbinikus tradícióban az „asztal” kifejezést,[29] vagyis éppen arra a helyzetre utal, amikor ezen az étkezésen ugyanolyan lelkülettel vesznek részt, mint az úrvacsorán. Tehát itt Pál a bálványimádásba való visszazuhanástól, az új keresztyén identitás elvesztésétől óvja a gyülekezetet, miközben felhívja a figyelmet a zsidóság által elkövetett hibákra is. Az egyik legnehezebben megtartható kitétele a keresztyénségnek éppen a kizárólagosság volt, ezért ez volt az egyik legnagyobb kísértés az egykori pogányok számára.[30] Ezért kell szem előtt tartani az erőtleneket, nem az a vétség, ha valaki a bálványtemplom asztalánál ül, hanem ha ezzel az erőtlent megbotránkoztatja, kísérti. Mintha csak itt folytatná Pál az 1Kor 8,10-ben megkezdett gondolatot: a lelkiismeret gyengesége miatt az erőtlen úgy eszi az áldozati húst, mint valódi áldozatot, és ezért kerül asztalközösségbe a démonokkal. Azért szükséges elkerülni a bálványimádást (10,14), mert ugyanolyan lelkiséggel (10,16: *koinonia*[31]), hittel nem lehet részesedni a bálványok poharából és asztalából, mint az Úréból (10,21). A gondolatot záró 22. vers ugyanarra utal, mint amivel a 12–14. versek is foglalkoztak.

26 Kálvin: *Korinthus,* 234.

27 Vö. Hübner, Hans: εἴδωλον, in H. Blaz / G. Schneider (szerk.), in EWNT 1., Kohlhammer, Stuttgart / Berlin stb., 1980. (936–941), 939. Lásd továbbá Schröter: *Funktion,* 122–125.

28 Különösen a misztériumvallásokhoz kapcsolódóan – vö. Stein, Mahlfeiern, 61–64.

29 Lásd Collins: *Corinthians*, 376, Billerbeck, Paul: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, ²1954. 3:419k, vö. továbbá Klauck: *Herrenmahl,* 269k.

30 Walter, Nikolaus: *Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden,* in uő: Preparatio Evangelica, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997. (95–117), 103k.

31 A szó „részesedést” jelent, ha egy személyhez kapcsolódik, akkor „szoros közösséget”. A LXX-ban negatív felhanggal: tisztátalan, profán – különösen az étkezésekhez kapcsolódva (1Makk 1,47.62). Ezért a LXX soha nem alkalmazza azt Isten és ember viszonyára. Ismert volt viszont a hellenizmusban ez a jelentéstartalom. „A κοινωνία a görög szakrális étkezések terminológiája, a hellenista gyülekezetben ezt alkalmazták az úrvacsorára”, ennek felel meg a páli szóhasználat – Klauck: *Herrenmahl,* 261. Ugyanezt fejezi ki a *metechein:* részesülni, részesnek lenni a 17. és 21. versben.

Az 1Kor 11,17-34 vizsgálata

A „dicséret" (11,2.17.22) elmaradása, ill. az „átadás" momentuma (11,2.23) mutatja a szakaszok összetartozását. Pál egyértelművé teszi, olyan problémáról van szó, ami nem tűr halasztást (11,34), súlyosságát pedig jól érzékelteti, hogy a legnagyobb jó forrása kárrá válik. A közösséggyakorlás eróziójának jele, hogy a közös étkezést saját vacsorájuknak tekintik.[32] A helyzetet pedig csak súlyosbítja, hogy ezt egyáltalán nem érzékelik, ezáltal elveszítik annak sakramentális jellegét, ettől fosztják meg az étkezést.[33]

Pál elfogadja, hogy szakadások (*schisma* – 1,10-12) támadtak a gyülekezetben, de ezek szükségszerűek, hiszen az irányzatok véleménykülönbségében (*airesis* – a *schisma* szinonimája[34]) kristályosodnak ki a kipróbált, megvizsgált *(dokimos)* tanítások.[35] Esetleg a végső idő jeleként tekintene a szakadások szükségességére.[36] Kálvin próbaként tekint ezekre,[37] Schröter a két kifejezésben a szociális különbségek megjelenését látja a gyülekezeten belül, noha Pál itt nem ezt a tényt kritizálja, hanem ennek hatását a közös étkezésekre.[38] Wolff szerint ezek azért szükségesek, hogy ne jusson az ember a világ sorsára (vö. 11,32).[39] Noha még nem szakadtatok részekre – mondja Pál –, de tévedés azt gondolnotok, hogy az összejöveteleiteken az Úr vacsoráját – ő a vendéglátó – fogyasztjátok. Noha egy helyre gyűltök össze, mégsem lesztek közösség, hiszen a másik tisztelete szenved csorbát. A többiekkel vállalt közösség nélkül az Úrral sem lehet közösségünk!

A hellenizmusban elfogadott volt, hogy a patrónus megvendégelte a támogatott közösséget.[40] A vendéglátás helye, amihez kultikus cselekedet is kapcsolódott, lehetett egy szentély vagy egy magánlakás. Illetve az a for-

32 Vö. Blue, Bradley B.: *The House Church at Corinth and the Lord's Supper: Famine, Food Supply, and the Present Distress,* in CTR (5), 1991. (221–239), 226k.

33 Vö. Bornkamm: *Herrenmahl,* 317-319.; uő: *Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus,* in: uő: *Das Ende des Gesetzes.* Chr. Kaiser, München, [4]1963. (113–132), 120.

34 Wolff, Christian: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther,* Ev. Verlagsanstalt, Leipzig, 1996. 260.

35 Olyan értelmezéssel is találkozunk, hogy ez személyekre vonatkozna – vö. Kustár Zoltán, Az úrvacsora szereztetési igéje Pálnál. Az 1Kor 11,17-34. magyarázata (I.), in Ref. Egyház, 2009/10, (227–235). 227. Mindkét értelmezés elképzelhető.

36 Lásd Paulsen: *Henning, Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1Kor 11,18.19.,* in ZThK (79), 1982. (180–211).

37 Kálvin: *Korinthus,* 255.

38 Schröter: *Funktion,* 131. Hasonlóan Kustár, *Úrvacsora* I., 228.

39 I. m., 280.

40 Berger, Klaus / Colpe, Carsten: *Vallástörténeti szöveggyűjtemény az Újszövetséghez,* JatePress, Szeged, 2018. 261.

mája is ismert, hogy ki-ki maga hozta ételét.[41] A már megjelentek előveszik a magukkal hozott ételt (esetleg előreveszik és akkor a *prolambanein* idői aspektusa is belehallható[42]), és nem osztják meg másokkal. A 11,33 sem segít eldönteni a kérdést, mivel az *ekdechesthai* két jelentéssel bír: megvárni, vendégül látni.[43] Ám bármelyik jelentést részesítjük is előnyben, egy bizonyos: az apostol az individuális módon gyakorolt étkezést kritizálja. Míg az egyik éhes maradt, a másik megrészegedett (a bölcs borfogyasztáshoz l. Sír 31,12-32,13; de itt inkább a degeszre evésre utal). Pál öt kérdéséből (22.v.) kiderül, általános emberi gyengeség áll a háttérben. A problémát az okozza, hogy a pogány egyesületekkel, kultuszi közösségekkel szemben a keresztyének nem voltak homogének[44]: noha a gazdagok, befolyásosak és a szegények szembeállítása jellemző az ókori retorikára, Pálnál markánsabb ez a kérdés, mert a címzettek magukat Isten gyülekezetének gondolják, ezért viselkedésük nem csupán zavarja az Úr vacsoráját, hanem lehetetlenné teszi, mivel azt individualista módon értelmezték.[45]

Pál az Úr cselekedetéhez visszanyúló hagyomány közvetítőjeként jelenik meg, amit változtatás nélkül adott tovább ottlétekor, de szükségesnek gondolja feleleveníteni azt. A körülmények (*en té nykti é paredideto* – pass. Divinum[46]) egyértelműen egy konkrét eseményéhez kötik a szöveget, amit ismertek a címzettek, Pál maga pedig egy hosszabb passió elbeszélésrészeként kaphatta örökül.[47] De a hagyomány lényegét mégsem értették meg, hiszen étkezési gyakorlatuk ezzel ellentétes: ott Jézus asztaltársaságában mindenki egyenlő volt, mindenki azt ette, amit neki a vendéglátó Úr adott és mindezzel Jézus a halálára hívta fel a figyelmet. Ennek megfelelően a közösségnek a megelevenítő megjelenítésen túl az Úr halálának hirdetése is a feladata. Vagyis nem is annyira a hogyan, a körülmények válnak lényegessé, hanem az úrvacsora lényegének megértése. Pál utasításai a „közösséggyakorlás formáját érintik (együtt enni, igazságosan elosztani, bevárni egymást) és nem

41 Cserháti: *Korinthus,* 499k. 504k., Klauck: *Herrenmahl*, 293k.

42 Vö. Theissen, Gerd: *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Kor XI 17-34,* NovT (16), 1974. (179–206).

43 A témához Hofius: *Herrenmahl,* 384–389.

44 Collins: *Chorintians,* 417–420.

45 Lindemann: *Korintherbrief,* 215. 252; vö. továbbá Bornkamm: *Zum Verständnis,* 122k.

46 Schrage, Wofgang: *Der erste Brief an die Korinther 3.,* Benzinger-Neukirchener, Zürich-Neukirchen Vluyn, 1999. 31k. Jegyezzük meg, nincs szó arról, hogy ennek az estének bármi köze lenne a páskához – ehhez lásd Bornkamm: *Herrenmahl,* 323k.

47 Ahogyan az 1Kor 15,3-8-at is – Bornkamm: *Herrenmahl,* 321; továbbá Betz: *Gemeinschaft,* 405.

a liturgia menetét".[48] A gyülekezet gyakorlatának legnagyobb hiányossága tehát a közösség semmibevétele.

Jézus hálát adva megtörte a kenyeret, amely életére[49] utal (tiértetek – Pál előtti pontosítás, Lukácsnál a pohárhoz is kapcsolódik). A Nestle Aland 28. kiadása[50] szerint ennél többet nem is mond a szöveg – noha számos szövegvariáns tanúsítja – a szerkesztők a „megtöretett" *(klómenon)* kifejezés kihagyása mellett döntöttek. Ezt követi az ismétlésre és a felidézésre való felszólítás (*anamnesis*: megjelenítő emlékezés[51]) – de csak Pálnál és Lukácsnál (nála csak a kenyérhez kapcsolódóan – Lk 22,19). De vajon mire vonatkozik a cselekvés és emlékezés? Ezek alapján a kenyér vevésére, a hálaadásra és a kenyér megtörésére, mint az étkezés részére.[52] Ezáltal lesz a gyülekezet testté, Krisztus testévé. Vagyis feltehetően az étkezéshez kapcsolódó imádság középpontjában nem a szereztetési ige, hanem az emlékezés állt.[53] Ez tette

48 Schröter: *Funktion,* 125k. idézet 126. A szinoptikus elbeszélésekben is a közösség megélésére, gyakorlására hív Jézus tette – vö. Bauer: *Erwägungen,* 7k.

49 A kenyér megtörése és az *yper umón* nem Jézus halálára utalnak, hanem az életére, az élete által közvetített üdvösségre. Jézus halálát majd a vérmotívum fogja megjeleníteni. Ebben az üdvösségben részesednek az étkezés résztvevői – Schröter: *Funktion,* 132. Másként Betz, aki a kenyér megtörését egyértelműen Jézus halálára vonatkoztatja (i. m., 411), noha korábban ő is leszögezi, hogy Jézus vacsoráját a szinoptikus hagyomány kapcsolja a páskához – i. m., 406–409.

50 Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece (28), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2017.

51 Az ismétlésre való felszólítás csak itt és Lk-nál jelenik meg, de ott csak a kenyérhez kapcsolódóan, ami azért fontos az evangélista számára, mert nála a kenyér megtörése lesz az úrvacsora konstans eleme a Feltámadottal való találkozáskor mind az emmausi tanítványok esetében, mind a gyülekezetekében az ApCselben (vö. Schröter: *Abendmahl,* 51k. 53–56). „Az ἀνάμνησις elsődlegesen egy reprezentatív múltbéli esemény megjelenítésére és megvalósítására utal szóban és tettben, és nem pusztán valamiféle lelki visszatekintésre vagy visszaemlékezésre" – Schrage: *Korinther,* 41. Ugyanakkor nem megismétlése az étkezésnek, hanem újbóli megünneplése az étkezésnek – Schröter: *Abendmahl,* 36. A kifejezés ószövetségi megfelelője a *zkr*, ami hifilben hasonló jelentést mutat: felidézni, emlékezetbe idézni. Aktivitás tehát, amely meghosszabbítja a múltat a jelenbe és hozzátartozik a hirdetés, dicsőítés momentuma is. Ezért olyan nagy csapás, ha valakinek elvész az emléke is. Ebben az összefüggésben különösen a 2Móz 12,14 vált fontossá – vö. Bosshard, Stefan N.: *Zur Bedeutung der Anamneselehre für ein ökumenisches Eucharistieverständnis,* in ZkTh (108/2), 1986. (155–163), 155–157. Ugyanakkor olyan véleménnyel is találkozhatunk, hogy az emlékezésre való felszólítás közelebb áll a hellenista halottakra való emlékezéshez és az ehhez kapcsolódó étkezéshez, ha nem is feleltethető meg annak teljes mértékben – lásd Bornkamm: *Herrenmahl,* 331k; ezekről az étkezésekről Klauck: *Herrenmahl,* 77–91. Ezeken az alkalmakon a személy életére és nem egy konkrét tettére emlékeztek (vö. 84–86) az úrvacsorai liturgiában – 317k. 331k.

52 Vö. Klinghardt, Matthias: *Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht,* in Early Christianity (3), 2012. (33–58), 56.

53 Felmy: *Was unterscheidet diese Nacht,* 12.

ugyanis lehetővé, hogy az esemény ne merüljön feledésbe, amit az egykori tett megismétlése tett plasztikussá.[54]

Kérdésként merülhet fel a sorrendből adódóan, hogy a kenyér és a pohár vétele között lett volna a valódi étkezés,[55] vagy esetleg az étkezés végén állt az úrvacsora.[56] Az első álláspont melletti legfőbb érv, hogy az úrvacsora leírt gyakorlata megfelelne a korinthusi forgatókönyvnek. Gyengéje viszont, hogy az apostol bizonyosan azért tér ki erre a témára, mert a gyülekezet étkezési gyakorlata éppen nem felel meg az általa jónak tartottnak. Illetve ez esetben lesznek olyanok, akik nem részesednek a kenyér vételéből. A másik lehetőség éppen ezt a problémát hidalja át. Talán H. D. Betznek van igaza, aki szerint ez is a korinthusi elhajlás része: azért tették a főétkezés végére az úrvacsorát, hogy legalább ebből részesüljenek a későn érkezők.[57] Egy bizonyos: az étkezés központi szerepet kap a közösség életében, de nem tölti be feladatát.

A pohár (Lk-nál kétszer a páska miatt 22,18.20[58]) tartalma az új (*kainé* – 11,25/Lk 22,20) szövetség (vö. Jer 31,31-34), ami Jézus vére által (vö. 2Móz 24,8) köttetett meg. Érdekes, hogy Márknál a vérhez kapcsolódik a „sokakért" (Mk 14,24 – teológiai kiértékelés az Ézs 52,13-53,12 alapján, kiegészítve és átértelmezve a 2Móz 24,8 szövetségkötés gondolatát[59]), Pál csak a kenyérnél utal erre.[60] Az ismétlésre való felszólítás a pohár vételére utal, ez válik fontossá és nem a tartalma, mivel a pohár vétele teremti meg az új közösséget, az

54 Betz: *Gemeinschaft,* 411. 417k.

55 Vö. Hofius: *Herrenmahl,* 375–384.

56 Wolff: *Korinther,* 258. Klauck erre következtet Pál javaslatából (11,22), ami azt jelzi, hogy a két étkezés független egymástól (i. m., 295). vö. továbbá Kustár: *Úrvacsora* I., 228.

57 I. m., 420.

58 A 20. vers szó szerinti fordítása: „Ez az értetek kiontott/kiöntött pohár az új szövetség az én vérem által" – ami még inkább hasonlóvá teszi a szöveget a korinthusi idézethez. Ugyanakkor ezzel a pogány étkezések italáldozatához *(libation)* is közelebb kerül, amelyre a főétkezés és a szimpózium között került sor. Illetve még inkább a *proposis*hoz, az első pohárhoz, amelyből együtt ittak a résztvevők, körbeadva azt (vö. Klinghardt: *Becher,* 37–46).

59 Bauer: *Erwägungen,* 8k. A „sokakért" szemben az „értetek"-kel nyitottabb fogalom, ez utóbbi a gyülekezet közösségére utal, az előző inkább Jézus odafordulására általában a kirekesztettek felé (i. m., 10).

60 A szereztetési ige alapvető egyezései a szinoptikusoknál közölt hagyománnyal: étkezési leírás; a kenyérnek mint Jézus testének a szétosztása; pohár, a szövetség és vér összefüggésében; eszkatológiai kitekintés. Mivel a Mt 26,26-29 teljesen Márktól függ (Mk 14,22-25), a Lk 22,18-20 pedig a páli szöveggel mutat hasonlóságot, ezért az itt rögzített hagyományt ez utóbbi kettővel érdemes összevetni. Részletesen lásd Stuhlmacher cikkét, továbbá Bornkamm: *Herrenmahl,* 325–329; Wolff: *Korinther,* 265–273. Jánosnál ezen a helyen a lábmosás története áll, és noha korábban a Jn 6,22-59-ben találkozunk hasonló motívumokkal, elég nagy a bizonytalanság, hogy vajon János ismerte-e egyáltalán az utolsó vacsora tradícióját – vö. Bauer: *Erwägungen,* 3k – ellenérvek: Stuhlmacher: *Herrenmahl* 4.

új szövetséget.[61] Az emlékezés pedig Jézus üdvösséget szerző halálára, amit ezáltal (is) hirdetnek a keresztyének. Az apostol azonban semmiféle magyarázatot nem fűz a szereztetési igéhez – maga az utolsó vacsora hagyománya lesz a magyarázat. Tehát a szereztetési ige itt sem a liturgia, hanem az érvelés részeként jelenik meg. Ebből adódóan a szereztetési igéből nem lehet következtetést levonni a gyülekezet közösségi étkezésére vonatkozóan, hiszen alapvetően arról van szó, milyen lelkülettel étkezzenek, nem arról, hogyan.[62] Pál kommentárja (26.v.) az Úr halálára nem fájdalmas emlékként utal, hanem ismételt eljövetelének ígérete válik hangsúlyossá. „… amíg eljön", ezt a jegyek reprezentálják,[63] az emlékezés/megjelenítés pedig az igehirdetésben (9,14) valósul meg. A hirdetés *(kataggelló)* összefoglalja az eucharistia egész megünneplését: cselekvés és szó együtt jelenik meg abban,[64] miközben ideiglenes volta is hangsúlyos, hiszen csak addig tart, amíg visszajön.

A 27. vers „szent törvény" (vö. 3,17[65]): aki (az egyén hangsúlyos Sg. 3.) méltatlanul veszi a kenyeret és a poharat, nem becsüli meg az Úr testét (s.c. nem különbözteti meg a profán étkezéstől[66]), az vétkezik. Mindenkinek meg kell vizsgálnia, hogy a 20-22 szerint, vagy a 23-26-ban elmondottakat elfogadva él-e azzal. Ha az előbbit választja, és nem az Úr testére (szakramentális és ekkléziológiai értelemben[67]) tekintettel hozza meg a döntését, mérlegelve annak következményeit,[68] akkor ítélet (*krima* – 29.v.) lesz számára. A méltatlan viselkedés következményei pedig a teljes közösségre kihatnak (30.v.).[69]

61 Ebből adódik az a furcsaság is a 26k versekben, hogy a poharat isszuk és nem annak tartalmát – vö. Stein: *Mahlfeiern,* 141. Ugyanez megfigyelhető a Lk 22,20-ban is (lásd Klinghardt cikkét).

62 „Pál a szereztetési ige alapján nem fejleszt ki valamiféle »étkezési liturgiát« – a gyülekezet étkezésének menete maradhat olyan, amilyen jelen állapotában – számára inkább az a fontos, hogy az étkezésre úgy tekintsenek, mint *úrvacsorára,* és vonják le ennek következményeit az egymáshoz fűződő viszonyukra nézve az étkezés megünneplésekor" – Schröter: *Abendmahl,* 36.

63 Schrage: *Korinther,* 36.

64 Gnilka, Joachim: *Az Újszövetség teológiája,* Szent István Társulat, Budapest, 2007. 112. Kustár ellenben úgy véli, itt egyértelműen a szóbeli közlésre kell gondolnunk (Úrvacsora I., 232).

65 Collins: *Corinthians,* 436.

66 Vö. Bornkamm: *Herrenmahl,* 342k. Kustár Zoltán, *Az úrvacsora szereztetési igéje Pálnál. Az 1Kor 11,17-34. magyarázata* (II.), in Ref. Egyház, 2009/11, (250–252), 250.

67 Lásd Stuhlmacher: *Teológia,* 354, 357; továbbá Gnilka, *Teológia,* 111.

68 Betz: *Gemeinschaft,* 421.

69 Ez a vers azokra a pusztító erőkre utal, amelyek még képesek megjelenni a gyülekezetben – vö. Bornkamm: *Herrenmahl,* 343. Bornkamm elképzelhetőnek tartja, hogy az 1Kor 16,20-24-ben is az úrvacsorai liturgia elemeként jelenik meg az áldás és átok, ill. azt összefüggésbe hozza a Did 10,6-tal – vö. *Zum Verständnis,* 123–125.

Összegzés

Pál kétszer utal az úrvacsorára az 1. Korinthusi levélben, de ahogy a fentebbi vizsgálatban bemutatni igyekeztünk, egyik esetben sem úgy jelenik meg a szöveg, mint a gyülekezeti liturgia része, hanem az érvelésben játszik fontos szerepet.[70] Ugyancsak megállapítható, hogy az apostol a hagyományból veszi át a felhasznált anyagot,[71] mint ahogyan az is, hogy erről korábban már szólt a gyülekezetben, éppen ezért hivatkozhat rá minden magyarázat nélkül. Az elárulás éjszakáján tanítványaival együtt elköltött vacsorát eszszük minden alkalommal Jézussal, és válunk részesévé az eseményeknek,[72] ami azért lehetséges, mert megismételjük, amit tett és ahogyan tette: a közös étkezés tehát nem indifferens, nem válik el a sákramentumtól, hanem az maga a közösség gyakorlása. Azt is megtudjuk a két perikópából, hogy abban kulcsszerepet játszik az áldás/hálaadás. Így tudja betölteni a szerepét, hogy a vertikális kapcsolat Krisztussal horizontálisan a gyülekezet közösségében, az étkezésben részt vevők egységében megjelenjen.[73] Ezt a megállapítást támasztja alá az őskeresztyének étkezési gyakorlatát bemutató Did 9-10 is, ahol az *eucharistia* kifejezés első alkalommal jelenik meg és a teljes étkezésre és az ehhez kapcsolódó imádságokra/áldásokra vonatkozik,[74] ugyanakkor hiányzik belőle a szereztetési ige, sőt az utalás is Jézus elárultatására, szenvedésére, vérére, vagy éppen az új szövetségre. A szereztetési ige tehát azt mutatja meg az olvasó számára, hogy miért kell ennek az étkezésnek másnak lenni, mint a többinek. A válasz pedig így foglalható össze: ez a hálaadás és az étel fölött kimondott áldás által történhet meg.

---

70 A források alapján megállapítható, hogy az első két évszázadban a szereztetési ige nem liturgiai formulaként jelenik meg, hanem a teológiai érvelésben az étkezésekről. A 3. évszázadtól pedig fokozatosan megszűnik a közös étkezés gyakorlata – lásd ehhez Klinghardt: *Becher* 54–57.

71 A hagyományok eltérései miatt nem húzható egyenes vonal Jézus egy konkrét cselekedetéhez, de az úrvacsora gyakorlata ennek ellenére elválaszthatatlan a történeti Jézus tetteitől és önértelmezésétől, amit erőteljesen átformált a húsvét utáni emlékezés – Bauer: *Erwägungen,* 12. a hagyomány kialakuláshoz 12–15. Schröter: *Abendmahl,* 123–136.

72 Vö. Betz: *Gemeinschaft,* 419.

73 Stein: *Mahlfeiern,* 109. Az úrvacsora horizontális aspektusát az új szövetség gondolata fejezi ki a Jer 31(LXX:38) alapján, a vertikális irányt inkább a vérre való utalás (2Móz 24) erősíti fel. Ezek közül különösen az első válik fontossá Pál számára a közös étkezéseken megjelenő problémák miatt – Klinghardt: *Becher,* 51.

74 A témához: Felmy: *Was unterscheidet diese Nacht,* 6-8; továbbá Schröter: *Abendmahl,* 60–72. Feltűnő, hogy itt is pohár-kenyér a sorrend, ill. a két kritérium: csak az veheti, aki meg van keresztelve (9,5) és ha megszentelte magát (10,6). Később az úrvacsora napja is konkretizálódik: „az Úr napján"; és ismét megneveztetik két előfeltétel: aki beismerte vétségeit (14,1) és megbékélt felebarátjával (14,2).

Kovács Ábrahám:

Kijelentés, Szentírás és a dogma a 19. századi magyar teológiai vitákban[1]

A Schleiermacherrel elinduló liberális teológia komoly kihívást jelentett a hagyományos teológiai gondolkodás számára. A tradicionális teológia Jézust mint Messiást, azaz Krisztust azonosította a Kijelentéssel, míg az új, modern teológia nem tudott mit kezdeni a Credo krisztológiai állításaival. Ennélfogva sokan a kijelentést nem a Megváltó személyére vonatkoztatták, hanem céljuknak megfelelően inkább a Bibliára, azaz a Szentírásról mint kijelentésről beszéltek, igaz, sajátos értelemben. A Németországból kiinduló irányzat több területen is „újat" hozott, így az inspirációtan megítélését illetően is. A híres német teológus különbséget tett a Szentírás és a kijelentés között. Az inspirációt úgy értelmezte, mint olyan történést, ahol az emberi tényező is megjelenik, és közben behelyezte azt a Szentlélek egységet munkáló, sokféle tevékenységébe. Ebből fakadóan nem szó-, illetve írás-inspirációról beszélt, hanem személyi inspirációról. Ennek köszönhetően a kialakuló liberális teológiában az „inspiráció elsősorban nem a Szentírásnak, hanem az íróknak a tulajdonsága, éspedig habituális tulajdonsága. Más szóval az inspiráció a Szentléleknek nem egy momentán aktusát vagy különös adományát, hanem állandó és folytonos vezetését és befolyását jelenti, amely a szentírók egész apostoli tevékenységére kiterjed".[2] Gennrich rámutatott arra, hogy több területen is nyitottan maradt a schleiermacheri kijelentés fogalma. Egyrészt az egész teológiai rendszerre, így e doktrínát nézve is jellemző rá a fogalmi bizonytalanság. A vallásról megfogalmazott gondolataiból fakadóan a keresztyén hittételeket mint a kedélyállapot ki-

1 Ezt a tanulmányt ajánlom prof. dr. Fekete Károly püspök úrnak, a dogmatika tanszéken volt korábbi, kedves elődömnek tisztelettel és szeretettel születésnapja alkalmából. A munka egy korábbi írásom újragondolt és bővített változata.

2 Bakos, Lajos: *A Szentírás ihletettsége* (Pápa: Főiskolai Nyomda, 1943), p. 98. Ez a könyv kiváló összefoglalása a témának, azonban a magyar teológia és dogmatikai gondolkodás kijelentésre vonatkozó forrásirodalmát nem járta teljesen körül. Sok-sok szereplő nem kerül megemlítésre. Mégis, értéke egészen kiváló, rövid, velős elemzéseket ad a kijelentés tárgyában a kiválasztott személyek teológiai munkáiról, mint például Tóth Ferenc, Kiss János és mások.

fejezéseit mutatja be.[3] Ezt a szemléletet veszi át a magyar liberális teológia is, mint látni fogjuk. Schleiermacher panteista istenfogalma nagyon szorosan összefügg azzal, hogy a bibliai kijelentés fogalmát nem sikerült élesen és egzakt módon megrajzolni, illetve körülhatárolni. Ebből következett az is, hogy „Isten Igéjének, a Szentírásnak és az inspirációnak a fogalmát nem tudta a kijelentésfogalommal megfelelő és helyes összefüggésbe hozni."[4] Gennrich helyesen arra is rámutatott, hogy a Szentlélekről szóló tanítása szerint az nem úgy jelent meg, mint önálló személyes Lélek, amely szemben áll az emberi lélekkel, hanem elég bizonytalanul lett felvázolva, és azt a keresztyén egyház közszellemének nevezte. Ez a dogmatikai lebegtetés, azaz bizonytalanság is az ő panteisztikus istenfogalmából érthető meg. Schleiermacher nemcsak teológiát, hanem inkább egyfajta keresztyén vallásbölcseletet kreált. Inspirációtanát egyrészt az Ószövetségre is nehéz volt alkalmazni, mert azt szerinte csak a zsidó és nem a „keresztyén közszellemből" létrejöttnek lehetett tekinteni. Éppen a saját táborából éri majd őt kritika. A modern teológiai gondolatok nagykövete, Strauss szintén rámutatott, hogy álláspontjából az is következik, mely szerint az újtestamentumi iratok csupán az abszolút szellem termékeinek tekinthetők. Ezzel a keresztyén kijelentésfogalom relativizálódott. Magyarán a muszlim ugyanúgy kijelentheti ezen az alapon, hogy az ő szentírása, a Korán az isteni szellem ihletésének a következménye.[5] A közvetítő teológus, Twesten igyekezett kibékíteni Schleiermacher tanítását az ortodox tannal. Azonban erre az állásfoglalásra igen eltérő reakciók alakultak ki mind a konzervatív oldalon, mind pedig az újító szándékkal és hihetetlen küldetéstudattal bíró új, modernnek is nevezetett teológiában.

Bakos nagyon jól összegezte munkájában, hogy R. Rothe,[6] C. J. Nitzsch[7] és mások is Schleiermachert követve az ún. perszonális inspirációra tették a hangsúlyt, és Isten kijelentésének értelmezését antropológiai meghatározottság alá helyezték. Mindezt úgy valósították meg, hogy az ember került központba, azaz vallástudományi antropológiát műveltek, nem pedig teológiát. Így történhetett meg az, hogy az Isten és az isteni az ember vallásossága alá lett rendelve, mivel a liberális állásfoglalás szerint ami megfogható és leírható, az egyedül az ember vallásos érzése, világa. Isten és a transzcen-

3 Gennrich, Paul: *Der Kampf um die Schrift in der Deutsch-evangelischen Kirche des neunzehnten Jahrhunderts.* (Berlin: 1988), p. 30.

4 Gennrich, p. 30.

5 Gennrich, pp. 31–32.

6 Rothe, R.: *Zur Dogmatik* (Gotha, 1863).

7 Nitzsch, C. J.: *System der Christlichen Lehre* 6. kiadás (Bonn, 1851), p. 64. kk.

dens nem tartozhat a tudomány körébe. Ezen kihívással szemben indult el Philippi és Beck közvetítőnek tekinthető inspirációtana, amely gyakorlatilag felújította a régi, tizenhetedik században megfogalmazott ortodox tant – kissé leegyszerűsített formában. Jó tudnunk, hogy François S. R. L. Gaussennel indult el az a folyamat, amely az előző két rendszerrel nem értett egyet és a klasszikus tanokat újította fel, amelyet szerzőktől függően eltérő nevezésekkel jelöltek. Sokan az általa elindított kritikát szigorú ortodoxiának tartják. Ő a genfi teológián a magyarok által jól ismert Merle D'Aubigné egyháztörténésszel együtt tanított 1834-től. Ehhez az irányzathoz sorolható a svájci francia teológus mellett W. Kölling, és W. Heyns, az amerikaiak közül a princetoni Benjamin Breckinridge Warfield, a hollandok közül J. N. Voorhoeve,[8] A. Kuyper és H. Bavinck. Ezek az ortodox teológusok hatással voltak a magyar református egyház teológiájára is. A Debrecenben egyház- és dogmatörténetet oktató Balogh Ferenc, aki sokszor a dogmatikaoktatási feladatait nem annyira ellátó főjegyző, Tóth Sámuel helyett gyakorlatilag „dogmatikusként" polemizált a kortárs modernnek nevezett irányzatokkal, kapcsolatban állt az összes konzervatív evangéliumi irányzattal és az evangelikál, valamint pietista kegyességet gyakorló teológiai körökkel. A fenti konzervatív irányzatokat ő közvetítette Magyarországon.[9] Egy későbbi generációra pedig Budapesten Kuyper és Bavinck tolmácsolója Sebestyén Jenő lett.

A szigorú ortodoxia a közvetítőnek tekinthető teológiai állásfoglalással sem volt elégedett, amelyet L. Gaussen fogalmazott meg az 1840-ben a *Théopneustie, ou pleine inspiration des Saintes Écritures*[10] megjelent művé-

8 Kenessey, Béla: „Látogatás a Nederlandse Zendingsvereening…", *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap,* továbbiakban: *PEIL,* 48. (1882). 1540–1546. A későbbi erdélyi püspök 1907-től (1858–1918) tanulmánya megemlíti a konzervatív Voorhove hatását (p. 1543). Ezt írta: „A külmisszió érdekében két nagy misszionárius társulat működik: az »Utrechtsche zendingsvereeniging és a Nederlandsche zendeling-genostschap. Ez utóbbi 1797-ben alapíttatott. Azonban az egylet elöljárósága, vezetői később a gröningeni negatív iránynak, mely Krisztust nem ismeri el metaphysikai értelemben Istenfiának, hódoltak, s ily irányban képezték növendékeiket is. Az egyház buzgóbb hívei, látva a sülyedést, erős agitatiot indítottak meg az egylet ellen s Voorhoeve (†1881. március 19.) erélyes munkássága meg is törte ez irányt, s a régi egyesületet nemcsak reformálta gyökeresen, hanem azt meg is szüntetve 1858 dec. 2-án életbe léptette a »Nederlandsche zendingsvereeniging«-et. Ennek misszionárius képzőintézete s az egylet központja van Rotterdamban."

9 Kölling, Wilhelm: *Geschichte der arianischen Häresie bis zur Entscheidung von Nikäa 325; Nebst einem Anhange: Die Kirchenpolitik Constantin des Grossen und Friedrich Wilhelm IV., eine historische Parallele* (Gütersloh: E. Bertelsmann, 1874). Ez a kötet megtalálható D643y jelzet alatt a TtREK Nagykönyvtárában. Minden bizonnyal Balogh Ferenc szerzeménye.

10 Ez a kötet megtalálható angolul a Tiszántúli Református Egyházkerület Nagykönyvtárában (Theopneustia. The plenary Inspiration of the holy Scriptures deduced from in-

ben. A svájci teológus itt elveti a modern újításokat és a régi inspirációelméletet veszi újra elő. Szerinte csak ez tudja biztosítani a Biblia, azaz a Szentírás isteni tekintélyét, amely véleménye szerint csalhatatlan. Ez a munka a tübingeni történetkritikai iskola erőteljes előretörésekor jelenik meg, mintegy általánosságban reakcióként az akkor meg-, illetve felerősödő liberális teológiára. Gaussen és Kölling munkái meghatározó mérföldkövet jelentettek a konzervatív, hagyományos református teológiai gondolkodás számára a tizenkilencedik században.[11]

Daubanton véleménye szerint Gaussen arra törekszik, hogy kimutassa, a Biblia minden egyes fejezete, azaz a teljes Szentírás egészében az Istentől származott. Kizár minden olyan *racionalizáló* kísérletet, amely a Szentléleknek a bibliai írókra gyakorolt hatását lélektani szempontból elemzi és így akarja érthetővé tenni a Bibliát a modern ember számára. Szerinte a „Biblia olyan könyv, amelyet Isten diktált."[12] Inspirációtana vallja, hogy Isten Lelke által a Szentírás szerzőire titokzatos hatást gyakorolt. Ebből fakadt az a „felismerés", hogy a Biblia írói úgy írtak, hogy a Szentlélek még az egyes szavak *leírásakor* is vezette őket, és így minden tévedéstől megóvta a szerzőket.[13] Gaussen vallja, hogy a próféták, az apostolok és az evangéliumok írói – miközben leírták a Szentírás könyveit – a „Szentlélek kényszerítő hatása alatt álltak úgyannyira, hogy így az Isten dolgait nem olyan szavakkal adták elő, amelyeket emberi bölcsesség, hanem olyanokkal, amelyeket a Szentlélek tanít."[14] Érvelésében kifejti, hogy azon tény, miszerint egy fejezet vagy egy szó a Bibliához tartozik, elégséges arra, hogy azt istenileg jónak tartsuk hitünk által. Teológiai érvelésének belső logikája egyfajta sajátos dogmatikai interpretációt mutat, azaz „Isten a teremtéshez hasonlóan a Biblia felett is elmondta: látám, hogy minden, amit teremtettem, ímé az igen jó".[15] Ebbe a nyugat-európai teológiai diszkurzusba kapcsolódott be a magyarországi

ternal evidence, and the Testimonies of Nature, History and Science) E-1868 jelzet alatt, valamint franciául is az alábbi jelzeten „Kolligátum 2-17.862". Ez a kizárólag francia nyelven írt gyűjtemény nagyrészt svájci református evangelikál, pontosabban a *Réveil* köréhez tartozó ortodox tanokat valló szellemi kör terméke. S ezzel állt kapcsolatban Balogh Ferenc egyház- és dogmatörténetet oktató professzor. Az anyag valószínű az ő hagyatékából került a Nagykönyvtárba. Azonban ennek feltárása, igazolása még folyamatban van.

11 F. E. Daubanton, *De Theopneustie der Heilige Schrift. Referaat po de jaarlijksche vergadering der Predikanten-Vereening, den 26-en April, 1882, Te Utrecth.* i. m., 35. 1. idézi Bakos, *A Szentírás,* p. 108.

12 Bakos, p. 118.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Ibid.

liberális teológia és a vele szembehelyezkedő, szépen lassan önálló teológiai látását megfogalmazó debreceni újortodoxia is, amely válaszként jelent meg az ún. vallástudományi teológiára.[16]

A magyar liberális teológia szerint a teljes Bibliát nem Isten Szentlelke ihlette. Hétköznapi emberek közöltek vallási gondolatokat, és némely esetben voltak ihletett gondolataik is: ez utóbbiak az emberben lévő isteni Szellem megnyilvánulásai. A hazai liberálisok nem tudták elfogadni azt a keresztyén hitvallási tételt, hogy Isten Lelke ihlette a Biblia íróit, továbbá, hogy Isten az ő akaratát különösképpen, legteljesebb módon Jézus Krisztusban jelentette ki. Isten Igéjét sokkal tágabban értelmezték, mint a hagyományos teológia. Kovács Albert megfogalmazása szerint Isten Igéjén „értjük Istennek minden nyilatkozatát a természeti és erkölcsi világban: tehát mindazt, amit a Biblia, a történelem, a természet, művészetek, tudományok, a magán-, a családi, a társadalmi, a polgári és az egyházi élet nyújt."[17]

A liberális kritika három fő irányból érkezett a teológia területére: a történetkritika, a filozófia és a természettudomány területéről.[18] A mindhárom területről jövő bírálat közös alapja az emberbe, a haladásba, a fejlődésbe és az észbe vetett határtalan optimizmus volt. A különféle tudományos eszköztárral dolgozó liberális teológiának elkerülhetetlenül el kellett jutnia a Biblia mint egységesnek tartott kánon problémájához is. A kiváló német tudós, Baur kijelentette, hogy a liberális „öntudat először áttörte a dogmák korlátját, most meg természetszerűen át is kellett törnie a Szentírás korlátjait is, amely a dogmák kiindulópontját képezte".[19] Ezzel a lépéssel elkezdte feszegetni a Biblia ihletettségének kérdését. A Hollandiában doktorátust szerzett Kovács Ödön a *Protestáns Tudományos Szemle* hasábjain kifejti, hogy már Schleiermacher kijelentette: a kánonról szóló tant ki kell emelni a

16 Koncz Sándor, *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlásai,* Tanulmányok a Rendszeres Teológia és Segédtudományai köréből 6. (Debrecen: Csuka Nyomda, 1942) és Márkus Jenő, *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia* (Budapest: Kálvin Kiadó, 2005). A liberális teológiához lásd a két kötet vonatkozó részeit.

17 Kovács, Albert: *Homiletika*. Kézirat. Budapest, 1887. (Ráday Könyvtár Kézirattára, K.1.798) p. 74.

18 Kovács Albert, *„Hogyan állott elő az új hit? III."* Protestáns Tudományos Szemle (továbbiakban *PTSZ*) 2. 22. (1870. november 6.), 342–346. (p. 343). Kovács itt a három területet a következőkben jelöli meg: exegetikai, azaz bibliai tudományok, összehasonlító vallástudomány és a természettudományok, amelyek után a negyedik elem, a spekulatív filozófia mintegy következmény jelenik meg. Érvelése nagyon hasonlít testvére, Ödön felfogásához, aki a vallásbölcseleti reflexiót csak a történeti kutatás után tartja lehetségesnek.

19 F. C. Baur, *Vorlesungen, über die christliche Dogmengeschichte*, vols 3 (Leipzig: 1865–67), III. p. 416. kk.

dogmatikából, mivel az a teológia történeti részéhez tartozik.[20] Márkus Jenő lényeglátóan fogalmazza meg a liberális teológia Szentírásról vallott felfogását: „Magának az írásnak azon címen kegyelmez meg a liberális teológia, hogy az evangéliumok a vallásos ihlet benső igazsággal bíró alkotásai, a legtisztább emberi lét eszményítései, s aki azokat elveti, az az ember eszményi életcéljáról végképp lemondott.[21] Az írást a dogmatikában felhasználja a liberális teológia, mert benne az öntudat, az ember önmagát, jobb énjének mintaképét találja."[22]

A történetkritika, azaz a nyelvészetből, régészetből, irodalomból merítő összehasonlító vallástudomány, amelyet Kovács Albert exegézisre és a vallások összehasonlítására különít el, racionális érvek sorozatával igyekezett levonni a keresztyén teológiára nézve döntő következtetéseket. A történeti kutatás számos érvvel támasztotta alá a kánont elutasító liberális tételt. A liberális ember a Bibliát a lelkiismeret sugallatával, a történelemmel és a tapasztalati tényekkel vetette össze, és kimondta: „a Biblia épen oly emberi mű, mint bármily más, a melylyel szemben az igazság érdeke megköveteli a szabad vizsgálódás és bírálat gyakorlatát, azért, hogy az, ami isteni külön választassék az emberi találmányoktól és hozzátételektől."[23] A hinduizmus, buddhizmus, iszlám vagy az ókori vallások irataihoz hasonlóan a Biblia is fontos, de nem egyedülálló vallási mű. Ezt, mint utaltunk rá, a nyugateurópai diszkurzus liberális résztvevői is használták érvként. A világvallások szentirataiban is vannak kijelentést hordozó vallási igazságok, de az kontextushoz és helyhez kötött. Isten kijelentése csak részben található meg a Bibliában. Annyiban beszélhetünk Isten kijelentéséről ott, amennyiben az isteni vezető szellem ott is megnyilatkozik.[24] Nincs a Bibliában semmilyen rendkívüli kinyilatkoztatás, ugyanis a kijelentést minden író „a maga sajátságos felfogása s korának gondolkozásmódja szerint […] fejezte ki".[25] Simén Domonkos rávilágít arra, hogy még a bibliai könyvek szerzőségében sem lehetünk biztosak. Így lesz egyes liberálisok számára János evangélista „az a szűkkeblű zsidó, ki még azzal mert dicsekedni, hogy az úr keblén pihent […] ki az Apokalypsist és nem az evangyéliumot szerzette, az a chiliasta

20 Kovács Ödön, „Dr. Kovács Ödön tételei", *PTSZ* 1. 12. (1869. június 12.), p. 188.

21 Ballagi Mór, „Strauss Frigyes Dávid III.", *PEIL* 17. 10. (1874. március 8.), 309–313. (p. 311).

22 Márkus, p. 76.

23 Simén Domokos, „A szabadirányu keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben", in *A Magyarországi Protestánsegylet évkönyve,* szerk. Kovács Albert (Budapest: Franklin Nyomda, 1872), 79–109. (p. 86).

24 Koncz, p. 85.

25 Simén, A szabadirányu keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben", p. 86.

ábrándokba merült szűkkeblű hiú zsidó, ki […] zsidó öntetszelgésében a pentalont hordta, ki magának Jézustól, mint leendő zsidó királytól a királyi szék mellett az első helyet arrogálta."[26] Ballagi Mór szerint a keresztyének a Szentírást azért tartják Istentől ihletettnek, mert a zsidók minden írást mint a gondolat „csuda-telegráfját" nagyobbszerű csudának tartották.[27] Sőt még radikálisabb kijelentéseket is tesz. A Protestáns Egylet megalakulásának nyitóbeszédében a vallások eredetéről szólva kifejti, hogy az égből lehozott „istenparancsok" „gyerek mesék".[28] A liberális teológia a Szentírást „meseszerű emberi hagyományok tárházának tartja", amelyekből azért az isteni gondolatokat ki lehet szűrni.[29] Ezekből a kijelentésekből is jó látható, hogy a liberális teológia tudni vélte, mi az isteni ihletettség révén létrejött szakasz a Bibliában, és mi az, ami pedig kifejezetten emberi. Ez a magabiztosság elgondolkoztató csakúgy, mint a szigorú ortodoxia állításai.

A történetkritikai módszerek átvételét mutatja Simén kérdése is: hogyan lehet a Biblia tekintélyét fenntartani, ha bebizonyítottnak tekinthető az 1Jn 5, 7-8-ban levő „három mennyei bizonyságtétel" betoldás? Ez csalás, amely a Szentírás tekintélyét csökkenti.[30] Jézus szavai nem lehetnek egyenértékűek a „csaló szavaival".[31] Kemény mondatok ezek! Mindezekből a liberálisok számára az következik, hogy a Biblia nem Isten közvetlen ihletése által keletkezett, „nem isten csinálta, vagy Szentlélek diktálta könyv, hanem puszta emberi mű".[32] Jól állapítja meg a hazai új ortodox teológia, hogy a liberalizmus nem fogadja el a „bibliai iratok tekintélyét".[33] Ez nem azt jelenti, hogy tiszteletlenül – mint fentebb – beszél a Szentírásról, hanem hogy az egyházatyák, majd a reformáció korában a kialakult, illetve megerősítést nyert tulajdonságok *auctoritas et certitudo, necessitas et perspicuitas, sufficientia et perfectio* mind elvesztették jelentőségüket.[34]

26 Zsigmond Sándor, „Gondolat-töredékek és nehány vonás a magyarországi modern theológiai irányról II.", *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* (továbbiakban: *MPEIFő*) 6. 3. (1875. márczius), 117–142. (p. 119). Vö. Nagy Gusztáv, „Figyelmező és prófétája", *PEIL* 15. 45. (1872. november 9.), pp. 1412–1421.

27 Ballagi Mór, *Bibliai tanulmányok* (Pest: Engels és Mandell, 1865), pp. 4, 5.

28 Ballagi Mór, „Felolvasás", in *A Magyarországi Protestánsegylet évkönyve*, szerk. Kovács Albert és Laukó Károly (Budapest: Franklin Nyomda, 1871), 6–23. (p. 10).

29 Ember Pál, „Néhány igénytelen szó a reform. vagy protestáns egyletről és az egylet működését ellensúlyozó teendőkről", *MPEIFő* 4. 6 (1873), 255–271. (p. 262).

30 Simén, „A szabadirányu keresztyénség állása", p. 93.

31 Ibid., p. 93.

32 Ibid., p. 96.

33 K, „Mi az a modern theológia?", *MPEIFő* 5. 8–9, (1874), 444–467. (p. 451).

34 Ballagi Mór, „Nyílt levél az »Evang. prot. lap« szerkesztőjéhez I.", *PEIL* 18. 5 (1875. január 31.), 129–138, p. 135kk. vö. Márkus, p. 77.

A liberális teológia szerint a Biblia nem tekinthető Isten különös kijelentésének, *a kinyilatkoztatásnak* pedig egyáltalán nem. Tele van hibával, tévedésekkel, emberi bölcsességekkel és gondolatokkal, amelyek néha az emberben megjelenő istenit fejezik ki sokféleképpen. Az általános vallásfilozófiából kiindulva állítja, ha a Biblia valami belőle értékelhetőt (istenismeretet, valláserkölcsöt stb.) közvetít, azt is csak az általános kijelentés Szentírásban megjelent részeként teszi. Ezen a ponton érvényesül a liberalizmus sajátos vallásfilozófiai látásmódja, amely eltér a keresztyén teológiától. A liberalizmus csak általános kijelentést ismer.[35] E tételt Simén Domokos, a hazai liberálisok, a Protestáns Unió egyik vezéralakja világosan ki is mondja „Bár a bibliában [sic!] benne van isten [sic!] szava, de isten nemcsak a szent írók által jelentette ki magát, hanem épen úgy kijelentette, s jelenti folytonosan, az emberi lélekben, a természetben, és a látható s láthatatlan dolgok rendjében nyilvánuló rend és összhang mind az isten szava."[36]

Az emberiség történelmében látható haladás során az ember arról győződhet meg, hogy a „tapasztalati tények" egészen más „világrendszert" tárnak fel, mint amilyet a bibliai írók mondanak. Ebből következik az is, hogy a próféták és az evangélisták által „tett kijelentés nem maga az isteni szó, hanem emberi bizonyítéka […] az isteni kijelentésnek, amely az eget és földet betölti s a mely magát a mindenségbe és a lélekben visszatükrözi".[37]

A magyar szabadelvű teológia a *revelatio specialis* tagadásával együtt a keresztyén vallás eredetét ugyanolyannak hirdette, mint a buddhizmusét vagy az iszlámét.[38] Keresztes József nagyenyedi teológiai tanár érvelésén keresztül látható, hogy a Bibliát nem tartotta azon egyetlenegy eszköznek, amelyen keresztül Isten az emberrel közli akaratát. Isten a Biblián kívül is közölheti velünk akaratát, és amit a Bibliában velünk közölt, annak az igazságismérve szintén az emberi szellem.[39] A liberális teológia szerint a „keresztyén kijelentés […] Istennek a szellemvilágban folyton tartó, minden idők és éghajlatok embereiben mindig nyilatkozó működése".[40] Egy másik helyen Ballagi hasonlóan érvel: „a következetes gondolkodás útján azon

35 Koncz, p. 85.

36 Simén Domokos, „A szabadirányu keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben" in *A Magyarországi Protestánsegylet Évkönyve,* szerk. Kovács Albert (Budapest: Franklin Nyomda, 1872), 79–109. (p. 86).

37 Ibid, p. 86.

38 Balogh Ferenc, „Nyílt Válasz Ballagi Mór úr Nyílt Levelére I.", *Evangyéliumi Protestáns Lap* (továbbiakban: *EPL*) 1. 11 (1875. március 12.), 93–96. (p. 95).

39 Keresztes József, „A biblia szerepe a ref. egyházban II.", *Egyházi és Iskolai Szemle* 5. 44. (1880. október 28.), 721–733. (p. 727).

40 Ballagi Mór, „Számolás és számoltatás", *PEIL* XV. 24 (1872), 736–751. (p. 749).

meggyőződéshez jutott a tudomány, hogy Isten legmagasztosabb önkijelentése az ember személyes szellemében történik".[41] Majd így folytatja: „minden, ami az emberiség általános szellemiségéből következik, isteni eredetű".[42] Az általános és a speciális kijelentés így teljesen egybeolvadt a liberális teológia számára, mivel az emberi szellem a kijelentés hordozója. Kovács Ödön érvelésének végén ugyanezt találjuk: „Az eredeti protestáns elv az írás szavának igazságát és isteni voltát azért hinni, mert miként a nap tápláló erejét saját tapasztalatunkból ismerjük, éppúgy a Szent Lélekkel való közösségben önmagunk belátjuk, önmagunk érezzük, önmagunk tapasztaljuk, hogy amit az írás Istenről és hozzá való viszonyunkról hirdet, igaz."[43] Majd Kovács–Makkai tolmácsolásában – így folytatja: „Ugyanazon szellem, amely Jézus és apostolai szája által szólott, *bizonyságot tesz saját belsőjében ugyanazon igazság felől"*.[44] Ha vallásfilozófiai szempontból nézzük, hogy mit is csinál a liberális teológia, igen jól érzékelhető, hogy az immanens teljesen felveszi magába a transzcendenst, így azokat a kiegészítőket, amelyek Istent és az ő cselekedetét illethetnék, az ember és az emberi kapja.[45] Hogy a liberális teológusok mennyire ezt a nézetet vallották, igazolja Peti József megállapítása, mely szerint a keresztyén kijelentés „az isteni állománynak az emberi szellemben lett közvetlen megjelenése".[46] Így a Biblia csupán annyit tartalmaz a kijelentésből, amennyiben az igazán emberit tartalmazza. A Szentírás tehát a humanisztikus alapú valláserkölcs elindítója, majd fejlesztője, mert az ember Jézusban megjelent legtisztább eszmeiséget hirdeti.[47] A Biblia valóban „puszta emberi terménnyé [sic!] lehalandósítás" lett.[48] Ezt még világosabban kifejti Kovács Ödön igen értékes, kéziratban fennmaradt Dogmatikája: „a szellemi élet bizonyos meghatározottsága […], az egyén élő közössége Krisztussal, Istentől való függés, Istentől és Istenben való élet. Krisztusban ez az élet a maga teljességében és tisztaságában megvalósult. Ennélfogva ezen nyugszik az ő sajátságos küldetése is, hogy az egész emberiségre a vallásos élet központi személyisége, megelevenítő közvetítője, élő eszményképe legyen és maradjon. Minél teljesebben szemléli a tiszta szív

41 Ballagi, *Bibliai tanulmányok* (Pest: Engels és Mandell, 1865), p. 78.

42 Ibid, p. 80.

43 Kovács Ödön, A *vallásbölcsészet kézikönyve,* vols 2 (Pest: Franklin, 1877).

44 Makkai Sándor, *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig* (Kolozsvár: Minerva, 1925), p. 12.

45 Márkus, p. 73.

46 Peti József, „A hittani tudat jelene az ev. ref. egyházban", p. 6.

47 Ballagi Mór, „A bibliáról", *PEIL* 30.11 (1887. március 13.), 321–332. (p. 321).

48 Balogh Ferenc, „Nyílt válasz Ballagi Mór úr 2. nyílt levelére II.", *EPL* 1. 15. (1875. április 9.), 133–138. (p. 134.)

[…], minél inkább lesz a vallásos élet központjává a kedély: annál nagyobb jelentőséggel bírnak ránézve az ezen téren kiváló személyiségek, s különösen azon személy, kiben Isten oly zavartalanul jelenti ki magát, hogy nemcsak bírja és mondja Isten kijelentését és igéjét, hanem ő maga (egész személyisége) a kijelentés, az ige."[49] Kovács nyíltan állást foglal a vallástudományi teológiai mellett, amely nem krisztológiai, hanem antropológiai megalapozottságú. Kovács Ödön Dogmatikájában a krisztológiáról szóló 3. tantétel rámutat arra, hogyan függ össze a liberális teológus számára a kijelentés sajátos, szeretetként való új értelmezése és Krisztus munkássága. Teológiájával átírja a hagyományos doktrínákat és tetszetős, modern teológiát alkot. Fő tétele, amelyet ő maga kiemelt, így hangzott: „A történeti Krisztusban az ő személyisége magva gyanánt a megváltó szeretet, mint a mennyei életében a legmagasabb minőség a Krisztusban emberileg megjelenik s az ő egész lényénél – érzelmeiben és működésében – áthatja, vezérli, úgy hogy ez által egy az Atyával."[50] Ezek után így érvel: „Míg a hagyományos dogmatikai Isten-ember Istennek ép metafizikai, anthropológiai tulajdonságait bírná, addig Krisztus Isten legmagasabb életminőségét, a szeretetet mutatja fel. Mert a szeretet (még pedig a bűnös emberiséggel szemben a megváltó szeretet) a legmagasabb tulajdon, amelyet a keresztyén tudat a mennyei Atyának tulajdonít. Ennélfogva a Krisztus személyéről sem lehet magasabbat mondani, mint ép azt, hogy benne a megváltó szeretet egyedüli módon jelent meg, amennyiben egész személyiségét átölelte egész érzületének és működésének legbelső alapját képezte, sőt benne testté lett, s így Istennek egy szülött, azaz e tekintetben egyszülött fia."[51] Ez így eddig tetszetős érvelés, és elsőre úgy tűnik, mintha közel állna a hagyományos teológiához. Azonban az utána következő érvelésben nyilvánvalóvá válik, hogy Kovács Ödön merre is tart. „Istennek azon kijelentése, amely által magát Atyának, szeretetnek jelenti ki, az ő tökéletes kijelentése a legmagasabb, az utolsó »ige, amely Istennél van és amely Isten« (»Kezdetben vala az Ige, és az Ige vala Istennél és az az Ige Isten vala.« Ján. ev. 1,1.) A szeretet azon isteni tulajdon, amely az emberbe úgy szállhat át, hogy annak egész magasabb lényét alkossa. Az Isten lényegének mindenhatósága, mindentudósága, örökkévalósága stb., amelyek az isteni életnek nem tartalmát, hanem csak végtelenségét jelölik, az emberi természetbe át nem szállhatnak anélkül, hogy önmagukat ne korlátolják, meg ne üresítsék; míg a szeretet ezt teheti és ha az isteni szeretet teljesen át-

49 Kovács Ödön, *Dogmatika* (kézirat). Ezt az igen értékes kéziratot 2012. február 7-én vásároltam a Mike és Társa Antikváriumban Budapesten, a Múzeum körúton.

50 Kovács Ödön, *Dogmatika,* p, 220.

51 Kovács Ödön, *Dogmatika*, p. 221.

hatja Krisztust (incarnálódik), azért az Istenből nem vész el, az isteni szeretet nem kisebbíttetik meg. A reformáció tana: »a logos emberré lett és a mennyet még sem hagyta; totus extra Christum és totus in Christo volt«. És így mondhatjuk, hogy az isteni szeretet benne incarnálódott, emberré lett; tehát ezen értelemben alkalmazható a lutheránus tétel: finitum capax infiniti, míg ellenben, ha az emberré lételt úgy akarjuk gondolni, hogy Istennek minden isteni tulajdonai (mindenhatóság, mindentudóság, végtelenség stb.) az ember Jézusba szálltak alá: úgy azonnal a ref. tétel: »finitum non est capax infiniti« jut érvényre s Krisztus azonnal egy doketikus phantasmává válik. Míg ha az ő személyisége központi lényegévé a szeretetet tesszük, az által a metafizikait, mint a hittanra nem tartozót eltávolítva, Krisztus személyiségének vallásos meghatározását nyerjük s egyszersmind az istenit, amit másokkal is közölhet, mert amit elsajátítani törekszünk, az Istennek nem mindenhatósága, hanem emberi tulajdonai, amelyet a szeretetben foglalnak össze. Ezen meghatározással meg van adva az istenfiúság és az istenember dogmatikai fogalmainak helyes és teljes értelme is."[52] Kovács Ödön itt nem a preegzisztens Krisztus testet öltéséről, hanem egy eszményített liberális keresztény szeretetfogalom „inkarnálódásáról" beszél. Ez nagyon messze állt a hagyományos keresztyén hitben felismert igazságaitól. A nagyenyedi teológiai tanár a fenti állításait az alábbi érvekkel igyekszik alátámasztani: „1. …történetileg is a Jézus tanítványai róla ép azon benyomást nyerték, hogy az ő lénye ezen szeretetben olvad föl, sőt hogy kegyes bölcselkedésük iránya is az volt, hogy az ő életében az isteni életnek ezen legmagasabb nyilvánulását fogják fel: az történetileg kimutatható. Kétségtelen, hogy a tanítványok lelkére leghatalmasabb és legmeghatározóbb befolyással a történeti Krisztusnak a bűnösök és a szenvedők iránti könyörületessége, önmegtagadásának, szenvedésének és kereszthalálának nyugodt hordozása, szóval azon megváltó és megszabadító szeretet volt, amelyet még a bántalmazások és az ellenségek iránt is tanúsított. Ő maga is élte központi feladatát jellemzi, midőn mondja: »Az Embernek Fia azért jött, hogy megmentse, ami elveszett.« Mt 18,11; hogy ő a betegek és bűnösök gyógyítására jött – Mt 9,12-13; hogy nem azért küldetett, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő maga szolgáljon másoknak és életét adja érettök – Mt 20,28; hogy az elfáradtakat és megterhelteket megenyhítendi – Mt 11,28. Így fogták fel őt az apostolok is, pl. a jánosi iratok, midőn őt Isten bárányának nevezik, ki a világ bűneit hordozza – 1,29; a ki azért jött, hogy minket a bűntől megszabadítson – 1Jn 3,5; a ki, mint pásztor adja az életét a juhokért – 10,11. Pál is a

52 Ibid.

történeti Krisztus önfeláldozó, feltétlen – még az ellenséget is átölelő szeretetében látja az ő jelleme legmagasabb tulajdonát: »mert midőn még erőtlenek valánk, meghalt Krisztus érettünk, gonoszokért; bizonyára az igazért is nehezen hal meg az ember« – Róm 5,6-7. Ezért lett ezen, egész a halálig menő, szeretet jelképe, a kereszt, a keresztyénség jelvénye. Krisztus szeretete nemcsak azért tűnik fel absolutnak és isteninek, mert mint a mennyei Atya szeretete jókra és gonoszokra egyaránt kiterjed feltétlenül (Mt 5,44-45, 48: »szeressétek ellenségeiteket…«, »legyetek tökéletesek…« stb.), hanem különösen azért, mert az magának, az Atyának a szeretete (Róm 5,5), amely a Fiúban a maga teljességében megnyilvánult, úgy hogy: »a ki engem lát, az Atyát látja.« Hogy mennyire a megváltó szeretet volt az, ami Krisztus személyiségében a tanítványok lelkét leginkább megragadta: látszik abból is, hogy az evangélium hirdetésében mindig Krisztus halálát s ez által megdicsőülését emelték ki, csodáit pedig vagy mellőzék, vagy csak azokat emelék ki, melyekben (mint gyógyításaiban) ép e megszabadító szeretet nyilatkozik. A keresztyén kegyes tudat fejlődéséből természetszerűleg folyt, hogy később az ezen Krisztusban nyilvánuló szeretetnek alapjául szolgáló örök, eszményi lényegét is igyekeztek felfogni. Miután azonban maga Krisztus önmagáról alig mondott egyebet, mint az ő messiási hivatását és vallásos istenfiúságát és semmi nyoma sincs annak, hogy ő személye jelentőségének felmutatására valami metaphysikai vagy onthologiai gnosist vett volna alkalmazásba s magát sem a logosnak, sem második Ádámnak, sem Melchisedek szerinti főpapnak nem nevezte: annálfogva ezen és más ezekhez hasonló – majd speculativ theosophistikus – majd typikus és allegorikus kisérletek az ő belső lényegének felfogására csak úgy tekinthetők, mint a hívők theologiai gondolkodásának szüleményei; mint az akkori speculativ fogalmak és nézetek alkalmazása a történeti Krisztusra."[53] Itt már tetten érhető, hogy a Szentírás ihletettségét sajátos módon értelmezi Kovács, hiszen a kialakuló vallástörténeti iskola, történeti kritika racionális értelmezését alkalmazza a Bibliára. Különbséget tesz az evangéliumokban található jézusi tanítások és a róla alkotott képzetek közt. Így e hermeneutikai módszer szerint a Szentírás egyes részei közelebb állnak a valós kinyilatkozáshoz, az igazihoz, az eszményihez, a maghoz, mint a későbbi „rárakódott rétegek". Arról a folyamatról ír, ami valóban a Biblia lapjai szerint zajlott le. „Mint hogy azok (metaphysikai vagy onthologiai) mindnyájan is a zsidó rabbinikus, vagy a hellén bölcselet speculatiokból vétettek; az első főleg Pálnál, az utolsó a jánosi iratokban. A jánosi iratok Krisztust, a logos theologiájából

53 Kovács Ödön, *Dogmatika,* p. 223.

kiindulva akarják felfogni és a philói logostanból e felfogásban mi sem is hiányzik s új csak is annak a Jézusra alkalmazása. Jézusban látták tapasztalatilag a megváltó szeretetből való teljes áthatottságot s azt ők úgy akarták kimagyarázni, mint a logos testté lételét, mert […] az Atya életének legmagasabb megnyilvánulása a szeretet, amely »kezdettől fogva Istennél van és amely maga Isten«, úgy az ő tökéletes kijelentése a logos és a szeretet kell, hogy legyen. »Isten a szeretet, és a ki szeretetben marad, az Istenben marad és Isten őbenne.« 1Jn 4,8-16. Hasonlólag a páli formulák és typusok is mindazon egyedüli hatást akarják kimagyarázni, az akkori szokott fogalmak alkalmazása által megfoghatóvá tenni, amelyet a történeti Krisztus a benne nyilvánvaló isteni élet által a hívők kedélyére lett. Ezt teszi az újabb theológia is, midőn az előtte ismert és használt fogalmakat alkalmazza, pl. hogy a történeti Krisztusban az eszme vagy az igaz vallás vagy az ember valódi eszméje valósult meg."[54] Fejtegetését végül így zárja Kovács Ödön: „S így ha igaz lehet is, amit Strauss mond, hogy a Schleiermacher-féle Krisztusban egy apostol sem ismerte volna fel a maga Krisztusát, sokkal inkább mondhatnák annak egyes vonásait Plató, Spinóza, Kánt és mások a magukénak ép annyira igaz, hogy a tanítványok a nicaeai, chalcedoni Krisztusban is nehezen ismerhették volna fel a maguk Krisztusát, sőt hogy egy Jakab, Péter már a jánosi Krisztust sem könnyen ismerték volna és hogy abból is egyes vonásokat azért Plató és Philó mondhatnának magukénak, míg a Pálban Gamáliel némely régibb írástudók és a kabalisták találnának az ő gondolatkörükből vett vonásokra. És ez mindig úgy volt s nem is hibáztatható, hogy azon speculativ kérdésre: »mi volt Krisztus lényege?« csak speculativ formák segélyével lehet megfelelni s mikor azon formulákat használta, amelyek akkor forgalomban voltak." Meggyőzőnek tűnhetett Kovács Ödön érvelése a kortársak számára, és ezzel a hagyományos teológia kijelentésről szóló tanítása, annak krisztológiájával együtt komoly kritika elé került.

Kovács Ödön A. Schweizert követte a kijelentésről szóló véleményalkotásban: „A kijelentésnek a valódi fogalma először a Krisztusban valósult meg teljesen. A régi próféták prófétai ihletései csak koronként volt s máskor ily ihletés nélküli közönséges emberek voltak, Krisztusnál pedig szakadatlanul működött; a régi prófétákat, mintegy szokatlan, rendkívüli hatalom ragadja meg, Krisztus pedig maradandóan egyesülve volt az ihlető szellemmel; a régi profféták a kijelentést olykor képekben, álomlátásokban, sőt extasisban nyerik, krisztusnál pedig semmi nyomát sem látjuk a kijelentés ily külsőleges közvetítésének, mert *»ő egy az Atyával« és »a mit az Atyáéból*

54 Kovács Ödön, *Dogmatika,* p. 224.

szól és tesz, úgy szólja és teszi, mint a magáét« (és megfordítva). »*Qui causas naturales et artes et scientias explicat non est, sed doctor, qui exercito, studio et labore comparat – forma prophetiae est revelatio dei…videt propheta praesentiam spiritus divini.*« – Péter martyr. – »*Modus, quo Chr. ad officium suum vocatis est, in ubera illa unctione constituit, qua [sic]* sancti carismata, sive mensura docépit.*« – Vollebius – »*Non sibi modo unctionem (spiritus) accepit, ut fungeretur docendi partibus, sed toti suo corpori. Ab ipso (enim) capite ad membra diffusa est haec unctio, sicut a Joele praedicatum fuerit: profetabunt filii vestri.*« – Calvin. Röviden: a magát kijelentő isteni szellem a prófétákban, mint szolgákban, nem lakozott állandólag, hanem mint rajtuk kivűl álló, idegen hatalom, csak olykor tette őket organumaivá; Krisztusban pedig az Atya szeretete és ennek kijelentése állandóan benne lakozott, vele egyesülve volt, a mint ezt nemcsak a 4.ik evangelium, hanem a más három is kifejezi, midőn a Szentlélek adományával teljes mértékben, azaz: mérték nélkül felruházottnak állítja. »A tökéletes istentudat, vagy az Istennek, mint megváltó szeretetnek lakozása (benne létele) a megfelelő fiú tudatban: az egyszersmind az Atya tökéletes önközlése és minden profetia berekesztő vége, az isteni kijelentés zárköve és tetőpontja, a melynél magasabbat nem gondolhatni.«"[55]

A liberális teológia nemcsak a történetkritika és a vallásfilozófia oldaláról jut el az immanens és a transzcendens azonosításához, hanem a tudományosság kritériumának mindenáron való megfelelési kényszere révén is. A bibliai kijelentést természettudományos alapon is elveti. Emellett elsőként úgy érvel, hogy a természetfeletti dolgok nem léteznek. Azt állítja, hogy a Biblia „nem ismeri a supranaturalismust […], [mely] tan szerint az isteni az emberinek ellentéte, mintha az egy magasb és a természettel szembeálló hatalom volna […], mely szerint isten természetfeletti módon a világ folyásába benyúl".[56] Nem véletlen, hogy a liberális teológia tagadni fogja a keresztyénség olyan kardinális hittételeit, mint az inkarnáció, a feltámadás vagy éppen a megváltás szükségessége. Sőt még ennél is tovább megy, a kritikájával nemcsak tagad, hanem vádol is, mert a Biblia „századokig az igazi tudomány fejlődésének legnagyobb akadálya" volt.[57] A teremtéstörténetet és Noé bárkájának történetét vizsgálva Ballagi gúnyosan jegyzi meg: „Vajjon tetszenék-e még a legkegyesebbnek is, ha gyermekének az állattant

55 Kovács Ödön, *Dogmatika,* pp. 243–244. A kéziratos forrás megjelölése így áll: „Schweizer 1 p. 141. További kutatások fogják kideríteni, hogy melyik könyvről is van pontosan szó.

56 „Az orthodoxia és a biblia. Scholten után", *PTSZ* 2. 24. (1870. december 4.), pp. 377, 379.

57 Ballagi Mór, „A tudomány fejlődése hajdan és most I.", *PTSZ* 2. 24. (1870), p. 372.

nem az újabb összehasonlító természettudomány nyomán nyert rendszer szerint tanítanák, hanem a bibliai felfogás szerint, hogy a négylábú állatok kérődzőkre és nem kérődzőkre vannak osztályozva és a nyúl a kérődzők közé van sorolva?"[58]

A liberális teológia számára tehát csak az a valós, ami tapasztalati úton bizonyítható. A történetkritikai felfogás mellett a vallásbölcseleti megközelítés, vagyis az azonossági filozófia „hitvallása" és a tudományosságról vallott természettudományos világnézet alapján is arra az állásfoglalásra jut, hogy a Biblia, annak hagyományos értelmezése szerint, valójában nem tekinthető az ember élete vezérfonalának. A bibliai kijelentés hitét, annak Jézus Krisztusban álló egyedülállóságát a liberális teológia az észhitre cseréli le. A vallás, az igaz hit csak az lehet, amit „bizton tudhatunk", ami „nem ellenkezik az ésszel". Sőt még merészebben fogalmaznak, mert az igaz hit az „ész szükséges kiegészítője lesz".[59] A liberális „hitvallás" szerint a modern, a haladásban és fejlődésben bízó ember nem adhat hitelt a Biblia azon állításainak, amelyeket nem lehet tudományos módszerrel bizonyítani. A debreceni ortodoxia éppen arra törekszik, hogy a hitet és a tudományt oly módon összebékítse, hogy közben a hit területét megőrizze az egyház számára.

A liberális teológia elvi tételeire az új ortodoxia egyik személye, Heiszler József vallásbölcseleti választ, a történetkritikai és teológiai kérdésekre pedig Révész Imre, valamint Balogh Ferenc és a többi debreceni teológiai tanár bibliai és teológiai alapú feleletet ad. Kiss János pápai tanár pedig egyfajta közvetítő álláspontot képvisel a maga supranaturalizmusával. A Protestáns Egylet liberalizmusát ellensúlyozandó Révész-féle *Figyelmező,* majd a Balogh által indított *Evangyéliomi Protestáns Lap* fontos szerepet kapott a kortárs hazai vitában. Számos tanulmány, cikk és esszé jelent meg bennük, de leginkább az 1875-ös *Debreceni Hitvallás* fejezi ki az ortodoxia rendszeres teológiai gondolatait a vitatott kérdésekben. A hagyományos teológiához ragaszkodó debreceniek szerint a keresztyén vallás mint „kijelentett tudomány örök érvényű és változhatatlan miképp örök és változhatlan maga az azt kijelentett istenség".[60] Itt a debreceni ortodoxia hitvallása egyrészt a keresztyén vallást (értsd annak ortodox teológiai értelmezését!) mint tudományt[61] kívánja látni. Ebből fakadóan magának is megköveteli

58 Ibid, p. 372.

59 Bloch Moritz, „Mi a hit", *PEIL* 4.16. (1845. április 20.), 361–364. (p. 363).

60 Tóth Sámuel, Menyhárt János, Tóth Mihály és Balogh Ferenc, „A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban III.", *EPL* 1875. 3. (1875. január 15.), 21–23. (p. 21.)

61 A probléma az, hogy az ortodoxia, eddigi ismereteim szerint, itt nem alakít ki a saját munkásságára vonatkozó tudományfogalmat.

a tudomány nevet, másrészt azonosítja a kijelentést magyarázó tudomány (keresztyén vallás = teológia) lényegét a kijelentést adó istenséggel, melynek leglényegesebb tulajdonságai a változatlanság és az örök érvényűség. Ezzel a statikusságot magában hordozó állítással egyidejűleg azonban a debreceni új ortodoxok is elismerik a modern teológiai kutatás új történetkritikai eszközeinek használhatóságát. A Szentírás tanításai, amiből a hittételek kialakultak, „nem minden félreértést és félremagyarázást kizáró teljes világosságban állanak előttünk".[62] Az ortodoxok is tudnak a szerzők saját szemléletmódjának a szöveget befolyásoló voltáról, a kortörténet szerepéről. Sőt a különféle magyarázati lehetőségek létét is elfogadják, hiszen „maguk az apostolok magának Jézus Krisztusnak a tényeit, mondatait is »értelmi fejlettségük mértéke szerint fogták fel«".[63] Az ortodoxok feltételezik és hiszik, hogy a szentírók „isteni lélektől áthatott valódi hitvilágába, csak avatott s találó combinálás segélyével sikerülhet bepillantani".[64] Ebből az következik, hogy egyrészt újból kifejezik a hitvallásukat, világnézetüket, mely szerint az inspiráció tanát vallják, és az észt, a modern tudományt is segítségül hívják, másrészt kiemelik, hogy a Biblia kutatása csak a hitnek alárendelve működhet. Ezzel a kijelölt módszerrel meghatározzák a történeti „nyomozódások" feladatát is, amelynek eredményeit, ha „józanul" felhasználják, akkor a Biblia értelmezése tökéletesebb lesz, s érthetőbbé válnak a „korabeli körülmények, korszükségek, alkalmazkodások, kornézetek". Fontosnak tartják, hogy alkalmazzák a „*Sitz im Leben*" elvét, miszerint a teológusoknak a szentírók lelkületébe kell behatolni, s onnan kiindulva kísérelhetik meg „tételeik valódi értelmét" felfedezni.

Balogh sajátos kijelentésértelmezését éppen „bibliai teológiai" érvelése és rendszeres teológiai következtetése mutatja. A boszorkányság, bűbájosság fordítási kérdését vizsgálva a 5Móz 18, 11 szerint arra a következtetésre jut, hogy a polgári törvények adásakor sok mindent, azaz a polgári és egészségügyi törvényt a szentírók Isten nevében mondották el az adott kor „hivatalos irálya szerint", de azokat nem lehet „Istentől eredőknek mondani", mert a „kijelentés belmivoltát nem tartozik oly tárgyakra kiterjeszteni, melyek nem esnek a hit és üdv igazságok keretébe s így nem örökérvényűek".[65] A kijelentés értelmezésénél fontosnak tartja, hogy az újszövetségi kijelentés

62 Tóth Sámuel, Menyhárt János, Tóth Mihály és Balogh Ferenc, „A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban III.", *EPL* 1875. 3. (1875. január 15.), 21–23. (p. 21.)

63 Ibid, p. 22.

64 Ibid.

65 Balogh Ferenc, „Nyílt válasz Ballagi Mór úr 2. nyílt levelére II.", *EPL* 1. 15. (1875. április 9.), 133–138. (p. 135).

fényénél kell szemlélni az ószövetségi mozzanatokat, mert „épen ezért vagyunk keresztyének".[66]

Ez a hitvallás roppant haladó, természetesen hitbeli látáson alapuló megkülönböztetést alkalmaz, miszerint meg kell különböztetni az „ideiglenes értékűt", az „emberi borítékba" burkolt „isteni eredetű magvakat". Ebben a tekintetben meglepően még hasonlít a liberális teológiához is. Csak e tekintetben ismeri el „emberi felfogás szempontjából", hogy a keresztyén vallás hittételei „tökélyesbíthetőek", és arról is tud, hogy az észszerű műveltséggel a hitet teljesen összhangba nem lehet hozni.[67] A *Debreceni Hitvallás* meggyőződéssel állítja, hogy a keresztyén hitvallás hittételei, amelyeket ők pontokba is szedtek (lásd hitvallásuk), a józan értelmezés követelményei szerint és a szentírók valódi értelmének eltalálásával vétettek ki".[68] Az ortodoxok így egyértelműen hittek abban, hogy az általuk értelmezett valóság és igazságlátás helyes, és ők *képesek* megérteni a Biblia könyveit író szerzők teológiai látását. Az ortodoxok teológiai axiómája a hiten, valamint a keresztyén hitszabályhoz való alkalmazkodó vélekedésen alapult: ehhez rendelték a tudományt és az észt. A debreceni ortodoxia igyekezett elkerülni a vita hevében a kizárólagosságot, bár azt nem mindig sikerült megvalósítania. Nem tudja elfogadni azon irányzatot, mely kizárja a természeti és emberi köréből a természetfelettit, „mint némely modernek", de az emberit gépiességre szorító állásfoglalást sem „mint a középkori némely ortodoxok". Azonban nem igazán magyarázza el, hogyan rendelődik alá a hitnek az ész.[69] Csak kijelent és állít, de nem tárja elénk a gondolatait a kérdésben részletesen.

A történetkritikai vizsgálódásnál meghatározónak tartják a kánonról szóló állásfoglalást. A debreceni teológiai tanárok mellett nemcsak a patakiak, hanem a pápai tanárok között is voltak olyanok, akik elutasították a libe-

66 Kálvin is a hit keretrendszerében értelmezte a tudományt, de a történetkritikát tanító kollégák sokszor nem tartják szem előtt azt, amire Balogh lényegre látóan rávilágított. Fenti kijelentésével még a ma is, látensen hasonló elveket valló, bibliai teológiai tantárgyakat tanító kollégáknak is üzen.

67 Tóth Sámuel, Menyhárt János, Tóth Mihály és Balogh Ferenc, „A debreczeni jelenlegi teológiai tanárok hittani álláspontja főbb vonásokban III.", *EPL* 1875. 3. (1875. január 15.), 21–23. (p. 22).

68 Ibid, p. 22.

69 Az ortodoxia gondolatait talán éppen egy egyházatya elmélkedésével vihetjük tovább. A hit (= bizalom) a tudás megszerzésének előfeltétele. Ha a tanítómesternek nem hiszem el, hogy az alfa alfa és a béta béta, akkor soha nem tanulok meg olvasni. A tudás megszerzésének és a tudomány művelésének a hit (bizalom) nem pusztán segédeszköze, hanem alapfeltétele, kiindulópontja. Lásd.: Pásztori-Kupán István, „Küroszi Theodorétosz: A görög betegségek orvoslása I. rész" in: *Református Szemle* 1. (2006), pp. 45–66.

rális teológiát. De voltak olyanok is, akik viszont hasonló nézeteket vallottak. Kiss János teológiai tanár ismerteti Ballagi állásfoglalását, mely szerint „Az emberek hozzá szoktak a bibliai dolgokra is a szellemi élet más térein is használt mérveket alkalmazni, és azok megítélésében az ész és lelkiismeret törvényeire hallgatni."[70] Kiss felhívja a figyelmet, hogy ez az írásmagyarázati elv Locke és Tindal deista nézeteiben gyökerezik: „a kijelentés csak oly igazságokat közölhet, melyek az észnek nincsenek ellenére, s ezért az ész a kijelentés igazságai felett határozhat".[71] A pápai tanár kimondja azt a szentírási elvet, amelyet a protestáns ortodoxia is vall, hogy az újszövetség kanonikus iratai a keresztyén valláserkölcsi élet egyedüli zsinórmértékei. Majd így folytatja „[A szentírási elvre] nézve az észnek az a joga és kötelessége, hogy az azokban foglaltakat mindinkább tisztán és világosan felfogni, s belőlük az emberiség boldogítására a keresztyén vallást mindig tökéletesebben előhozni törekedjék. Ez az elv az melylyel a történelmi alapot, melyre reformátoraink oly biztosan építettek, megtartjuk, de ez elv amelylyel megőrizzük a ker. vallásnak azon szoros összeköttetését az észszel, hogy minél fejlődöttebb ez, annál inkább engedi magát a ker. vallás fejleszteni, és minél inkább kifejlett ez, annál jobban kielégíti az észt. Ez elv az, melylyel megőrizzük azon finom határvonalt is, melylyel a szellem, bármily képzett is, *megmarad keresztyén téren* [kiemelés tőlem – K. Á.]."[72] Úgy tűnik, hogy Ballagi és Kiss véleménye közt voltak hasonlóságok. Azonban újabb kutatásokra vár a téma, hiszen Ballagi, eddigi ismereteink szerint a radikális történetkritikai oldalról közelítette meg a kijelentést és Jézus Krisztus istenségével, vele mint megváltóval, Krisztussal mint Messiással nem tudott mit kezdeni. Kiss János a maga supranaturalista felfogásával egyfajta „köztes" teológiai rendszert épített ki, amelyet Strauss komoly kritikával illetett, mert azt a „hívő és hitetlen alkatrészek önmagában ellentmondó összetételének nevezett".[73]

A debreceni újortodoxia véleménye szerint Ballagi „teológiai" felfogása e téren is eltért a keresztyénségtől, átlépte azt a határt, amelyen túl megszűnik keresztyén lenni. Az ilyen teológia már nem hitvalló teológia, hanem vallástudomány, vagy ahogy Koncz Sándor nevezi: vallástudományi teológia. A források bizonysága alapján finomíthatunk a kifejezésen: Ballagiék elsősorban vallástudományi antropológiát műveltek, melyben a kisbetűs „isten"

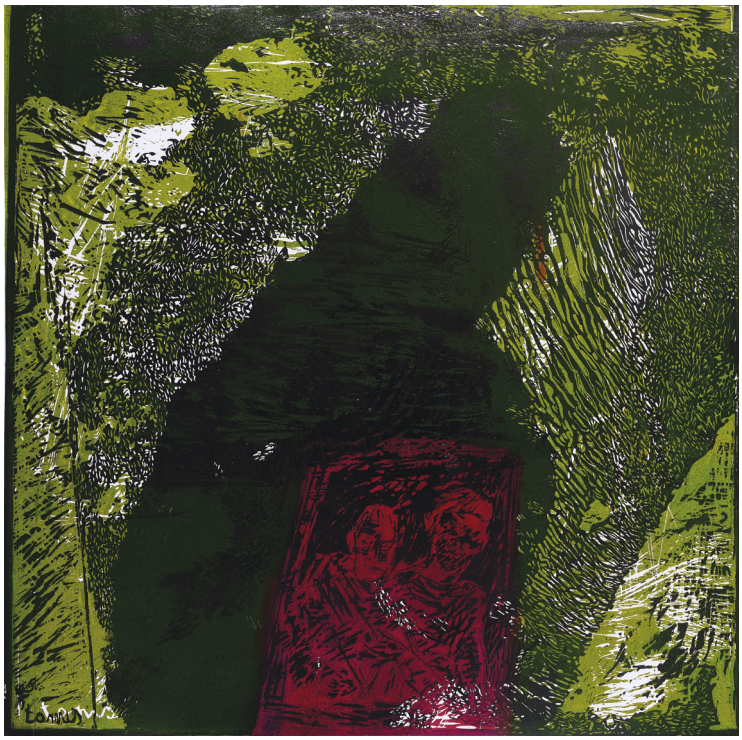
70 Ballagi Mór, „Nyílt levél az »Evangyéliomi Prot. Lap« szerkesztőjéhez II.", *PEIL* 18. 7. (1875. február 14.), 193–200. (p. 195).

71 Kiss János, „Tisztázzuk a theológia látókört", *EPL* 1. 18 (1875. április 30.), 161–164. (p. 162.)

72 Ibid, p. 162.

73 P. Gennrich, p. 22. idézi Bakos, p. 92. n. 307.

mint meghatározatlan fogalom – hiszen a liberális teológia nem ad választ arra, hogy szerinte Isten „kicsoda" – esetleges felbukkanása még nem szolgáltat elég okot (sőt ürügyet sem) a „teológia" kifejezés használatára. Ebből a felfogásból fakadt, hogy a Jézus Krisztusban testet öltött Kijelentést, az Igét, a testi feltámadást és a megváltást a jó, de a Bibliát liberális teológiai felfogással rendelkező „modern" teológusok nem tudták elfogadni. És ezzel bármilyen szokatlan is, de a patrisztika korában felmerülő hereziseket ismételték meg a teológiastúdiumokban „polgárjogot" nyert „újítás" révén.



Dimenziók – Mi ketten, 2018, színes linómetszet, 50 × 50 cm

Fazakas Sándor:

Közösséggé formálódás a *reformatio vitae* jegyében

Egy református politikaelmélet tanulságai – Johannes Althusius*

A hit és tanítás, valamint az élet reformációjának több mint fél évezredes dialektikus feszültsége korántsem a múlté. A 2017-es jubileumi év, amely minden érdemével és hiányosságával lassan bevonul a történelem korábbi jubileumi megemlékezéseinek tárházába, arra mindenképpen alkalmasnak bizonyult, hogy ráirányítsa figyelmünket egyházi és közösségi életünk egyik elhúzódó hiátusára: a reformátorok első és második nemzedékének felismerése és igénye szerint a *reformatio doctrinae*t a *reformatio vitae* kell, hogy kövesse. De míg napjainkban azt látjuk, hogy az ökumené terén az egykori tanbeli ellentéteket felváltotta a folyamatos párbeszéd és konszenzuskeresés, addig sem a keresztyén életvitel, sem az egyházi élet szervezeti kultúrája, sem pedig a demokratikus civil társadalom és együttélés terén nem érvényesül, vagy úgy tűnik, nem érvényesíthető a reformáció e második igénye. Pedig a reformáció valóban nem hagyta érintetlenül saját korának és az azt követő évszázadoknak társadalmi, gazdasági, politikai életét – ugyanakkor azt látjuk, hogy a történelem köztes megoldásokat, hibrid formációkat, szituációfüggő megoldásokat mutat. Ennyire kompromisszumok által terhelt tehát a valóságban a reformátori program második eleme? Kénytelen az „élet reformációja", illetve közösségi életünk és szervezeti kultúránk megújulása egyéb tényezőket is figyelembe venni a hitbeli felismerések mellett vagy azok helyett? Miként érvényesíthető mégis a reformátori igény a helyi sajátosságokra tekintettel, és milyen impulzusok várhatók a reformációtörténet és reformátori teológia mélyebb ismeretétől?

Ebben a tanulmányban egy olyan református jogtudós rövid bemutatására teszek kísérletet, akinek alakja méltatlanul szorult háttérbe a reformáció első és második nemzedékének, valamint az újkori politikatudomány

* Jelen tanulmány egy átfogóbb kutatói munka részét képezi, amely a reformátori teológia impulzusait kívánja feltárni és számba venni az egyház szervezeti élete és a társadalmi együttélés számára. Tekintettel teológiatörténeti munkásságára, valamint intézmény- és egyházvezetői szolgálatára, szeretettel ajánlom e tanulmányt a 60. éves Fekete Károly tanártársamnak.

képviselőinek ismert nevei mögött. Pedig *Johannes Althusius,* aki a maga korában mint kiváló jogtudós a Herborni Egyetem[1] professzoraként és egy időben rektoraként, majd tekintélyes tudós városvezetőként nemcsak az ún. „második reformáció"[2] egyik emblematikus egyéniségént gyakorolt hatást a kálvini protestantizmus megerősödésére a Német Birodalomban és Európában, hanem nemzetközi szaktekintélyként[3] is ismert volt. Jelentősége viszont nem abban áll, hogy a maga korában Althusius nemzetközi államközi szövetség vagy határokat átívelő politikai rendszer számára kívánt volna modellt felvázolni református teológiai alapon – erre nem is igen lett volna lehetősége, hisz ekkor még a vallási tekintetben homogén területek kialakítása és biztosítása volt a társadalomszerveződés eszményi formája. Ez alól ő sem kivétel. Viszont a herborni professzor, majd emdeni városvezető fordított utat jár be: a nagyobb egységtől halad a kisebb felé, a *respublica* és a *civitas* szintjeitől a közösségi együttélés helyi feltételeinek tisztázása felé – hogy majd innen kiindulva és a közösségi együttélés fokozatos testületei felé visszafordulva vonjon le megalapozó következtetéseket a társadalmi élet formálására nézve. Ezért is lehet tanulságos és inspiráló az ő életműve, az egyházi élet és a civil társadalom önszerveződésére tekintettel.

1 A Herborni Egyetem (Hohe Schule zu Herborn) jelentőségéhez a magyar peregrinációtörténet irodalomtörténeti vonatkozásainak szempontjából ld. Imre Mihály: Herborni kutatások az Alte Bibliothek állományában, in: Gáborjáni Szabó B. – Oláh R. (szerk.): *„Kezembe vészem, olvasom és arról elmélkedem". Emlékkönyv Fekete Csaba születésének 75. és könyvtárosi működésének 50. évfordulójára,* Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, 2015, 189–202.

2 Schilling, Heinz (Hg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation",* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus & Gerd Mohn, 1986.

3 Magyar nyelvterületen inkább a művelődéstörténet és a politikatudomány terén találkozunk az Althusiusra való hivatkozással. Bán Imre egyenesen Apáczai Enciklopédiájának egyik forrásaként tarja számon a német jogtudós fő művét, a Politikát, elsősorban a kormányzati formák ismertetésénél, többször megállapítva, hogy Apáczai sűrűn fogathatta Althusius politikaelméletét. Ld. Bán Imre: Apáczai Csere János Magyar Enciklopédiája (Első tudománytárunk megjelenésének 300. évfordulójára), in: *Irodalomtörténet* 41 (1953/1-2), 146–166. Politikatudományi szempontból, a korlátozott hatalom ellenőrzésének kérdéséhez ld. Hamza Gábor: A közvetlen demokrácia előzményei Európában, in: *Magyar Tudomány* 174 (2013/11), 1380–1385.

1. Életrajz és hatások

Johannes Althusius (eredeti nevén Johann Althaus) életének részleteiről, főleg gyermek- és ifjúkoráról aránylag kevés adat áll rendelkezésre.[4] Althusius a nassaui Diedenshausenben született, Nassau és Wittgenstein tartományok határterületén valószínűleg 1557-ben, más források szerint 1563-ban. Első meghatározó tanára Olevianus Gáspár volt, a neves református heidelbergi professzor és a kálvini *szövetségteológia* jeles képviselője, aki – mint köztudott – egy ideig szoros kapcsolatban állt Kálvinnal, és nagy hatást gyakorolt a református iskolaeszmény és egyházszervezet kialakulására nemcsak néhány német tartományon belül, hanem a korabeli kálvinizmus egész területén. 1577-ben a pfalzi vallási-konfesszionális változások miatt kénytelen feladni heidelbergi katedráját és a wittgensteini tartománygróf udvarában talál menedéket, aki rábízza a berleburgi latin iskola vezetését. Itt tanul Althusius is. Később Olevianus lesz az 1584-ben újonnan alakuló herborni egyetem első teológiai professzora. Az ő ajánlására hívják meg 1586-ban az időközben Baselben jogi doktorátust szerzett egykori berleburgi tanítványát a jogi tanszékre.[5] Maga Althusius is legjelentősebb tanáraként és mentoraként tartotta számon Olevianust.

Althusius származása, a szülői háznak a nassaui-dillenburgi tartomány *szociokulturális valóságá*ba való beágyazottsága, szűkebb pátriájának *poli-*

4 E helyen csak azokra az életrajzi aspektusokra szorítkozom, amelyek a későbbi rendszeralkotó teoretikus elméleti munkáját meghatározták. Az életrajz összeállításánál a következő forrásmunkákra támaszkodom: Gierke, Otto von: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik (1880)* (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, Bd. 7), Aalen, Scientia-Verlag, 1981; Friedrich, Carl J.: *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik,* Berlin, Duncker & Humblot, 1975; Dahm, Karl-Wilhelm: Johannes Althusius – ein Herborner Rechtsgelehrter als Vordenker der Demokratie, in: Dahm, K.-W. – Krawietz, W. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius,* Berlin, Duncker & Humblot, 1988, 21–41; Schneider, Bernd Christian: Art. Althusius, in: [4]RGG 1 (1998), 374; Wyduckel, Dieter: Einleitung, in: Althusius, J.: *Politik*. Übersetzt von Heinrich Janssen, in Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, VII–XLVII; Scheliha, Arnulf von: *Protestantische Ethik des Politischen,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2013. Vö. Kleinheyer, Gerd – Schröder, Jan (Hrsg.): *Deutsche und europäische Juristen aus neun Jahrhunderten: eine biographische Einführung in die Geschichte der Rechtswissenschaft* (UTB 578), Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 21–25.

5 Ld. Friedrich: i. m., 23; Dahm: i. m., 24–25; Strohm, Christoph: *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation – SMHR 42), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 200.

tikai és gazdasági jellemzői, majd tanárként és iskolavezetőként ezen a vidéken szerzett tapasztalatai szintén formálták a későbbi jogtudós személyiségét, gondolatvilágát. Ennek a vidéknek a szabad paraszti mentalitása, a falusi életvitel szűkös anyagi feltételekkel való mértéktartó gazdálkodása (erdőgazdálkodás és állattenyésztés korabeli szövetkezeti formában), az egymás igényeire való odafigyelés, valamint ennek az együttélésnek szigorúan érvényesített helyi szabályai mind ismertek voltak számára, amint azt politikaelméletének második fejezetében meg is örökíti.

Az otthoni élmények rétegeire épülnek rá – a marburgi és kölni stúdiumok után – a baseli és genfi tanulmányi évek tapasztalatai; a svájci városállamok kulturális és tudományos légköre, a *kálvini teológia* és a *világra való nyitottság humanisztikus szemléletének* összhangja, a városi polgárság együttélésének korai demokratikus szabályai tovább szélesítették az ifjú tudós horizontját.[6] Életrajzának első igazán pontos és megbízható adata baseli jogi doktori *(Doctor juris utriusque)* diplomáján olvasható az 1586-os keltezés. A római jogról írt összefoglaló munkájával *(Iurisprudentia Romana)* nyeri el az akadémiai fokozatot. Még ebben az évben az alig harmincéves Althusius „institutionarius" (mai értelemben asszisztens) lesz Herbornban, majd 1588-ban rendes professzori kinevezést kap. Az egyetem helyszínváltozásaival előbb Herbornban, Siegenben, majd rövid burgsteinfurti tanárkodás után újból Herbornban találjuk, ahol 1602-től a Dill menti egyetem rektora lesz. 1603-ban kerül kiadásra Politika[7] című munkája, amellyel egy kötetben szerepel az a rektori beszéd,[8] amely – a vonatkozó hazai kutatás

6 Christoph Strohm szerint Althusiust kétséget kizáróan református teológiai hatások érték. Egyszemeszternyi kölni tanulmányok után főleg Baselben tanul és doktorál, ez idő alatt egy református teológus (Jakob Grynaerus) házában lakik, aki majd Béza Tódor figyelmébe ajánlja. 1585–86-ban pedig Genfben találjuk. Strohm: i. m., 192. E korai hatásokat nyilván tovább erősítik és mélyítik benne a herborni református teológusokkal, Oleviánus Gáspár mellett Wilhelm Zepper és a bibliatudós Johannes Piscator professzorokkal való személyes és szakmai kapcsolat. Az utóbbi kettővel való szakmai vitájához (a mózesi törvények érvényességéről), valamit a vita későbbi megítéléséhez ld. Münch, Paul: Göttliches oder weltliches Recht? Zur Kontroverse des J. Althusius mit den Herborner Theologen (1601), in: Quarthal, F. – Setzler, W. (Hrsg.): *Stadtverfassung, Verfassungsstaat, Pressepolitik,* Sigmaringen, Thorbecke Verlag, 1980, 17–32.

7 Althusius, Johannes: *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata (Herborn 1603, ³1614).* Faksimile-Reprint, Aalen, Scientia-Verlag, 1981. Ld. ehhez a német fordítást Althusius, J.: *Politik.* Übersetzt von Heinrich Janssen, in Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter Wyduckel, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

8 Althusius, J.: De Utilitate, Necessitate et Antiquitate Scholarum (1603), in: uő: *Politica methodice digesta,* 969–1003. A beszéd keletkezésének, jelentőségének és kiadásának körülményeihez ld. Benrath, Gustav Adolf: Johannes Althusius an der Hohen Schule in Herborn, in: Dahm–Krawietz–Wyduckel: *i. m.,* 89–107.

szerint – minden bizonnyal inspirálta Apáczai Csere János címében is hasonló hangzású értekezését, „Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról…”.[9]

Althusius összesen tizenhét évet tölt Herbornban. Ez az időszak az egyetem virágkorszaka: a 17. század elején e református egyetem – az európai vallásügyi helyzet következtében, a harmincéves háború előtti időszakban, de a herborni professzori kar magas tudományos színvonalának köszönhetően – legalább annyira meghatározó szerepet tölt be az európai kálvinizmus szellemi életében, mint Genf vagy Heidelberg.[10] Ebben az időben mérvadó teológiai, jogi, egyházjogi és pedagógiai munkák születnek itt, amelyek hatástörténetének feltárása további tudományos kutatás tárgyát képezheti. A diákok egész Európa területéről érkeznek Hernbornba – e vonzerőt többek között Althusius személyének és munkásságának is tulajdonítják.[11]

A Politika megjelenésének sikere után egy évvel, 1604-ben Althusius Emdenbe távozik, elfogadva a gazdag és tekintélyes északnémet református kikötő- és kereskedőváros szindikusi[12] tisztére való meghívást. A kor és a

9 Apáczai ugyancsak iskolavezetői minőségében tartja meg e beszédet, amint a közlemény alcíme is jelzi, a Kolozsvári Református Kollégium igazgatásának átvétele kapcsán, 1656-ban. Ld. Apáczai Csere János: *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról és a magyaroknál való barbár állapotuk okairól* (Az előszót és a jegyzeteket írta, és a sorozatot szerkesztette Szigethy Gábor), URL: http://mek.oszk.hu/05000/05038/html/ (utolsó megtekintés 2019. 08. 12.). A tartalmi átfedések tekintetében ld. Posta Anna: Alistáli Farkas Jakab 1952-es respondensi felelete mint Apáczai Csere János *De summa scholarum necessitate* című beszédének egyik forrása, in: *Egyháztörténeti Szemle* 15 (2014/4), 21–50, 20.

10 Az egyetem jelentőségéhez ld. Menk, Gerhard: *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Kalvinismus im Zeitalter der Gegenreformation,* Wiesbaden, Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau, 1981. Az egyetem magyar vonatkozású kapcsolatrendszerének bemutatásához ld. Imre Mihály tanulmányait és azok hivatkozásait.

11 Dahm: i. m., 26.

12 A szindikus Emdenben – akárcsak a német Hanza-városok esetén a kora újkorban – nem csupán a város napi jogi ügyleteit intéző alkalmazottja (írnok vagy jegyző), hanem egyfajta jogtanácsos (jogi ügyleteket lebonyolító hivatal vezetője – mai fogalmakkal államtitkári rangnak tekinthető), aki jogi kérdésekben tanácsolja a szenátust és a polgármestert, közvetít a magisztrátus és a negyvenek tanácsa, a városvezetés és az egyháztanács között, a függetlenségének megőrzésére törekvő város és az őt bekebelezni igyekvő grófság, illetve tartomány között. Althusius érkezése előtt Emdenben a kálvinizmus meglehetősen politizálódott már, a genfi teokratikus köztársaság volt ehhez a minta, és ebben a törekvésben a prédikátornak és a szindikusnak kulcsszerepe volt. Egyes elemzések szerint Althusius súlya és tekintélye Emdenben a Kálvinéhoz hasonlítható Genfben. Az a körülmény, hogy az „Észak Genfje”-ként számon tartott város aránylag nagyobb szenvedések és megpróbáltatások nélkül megúszta a harmincéves háborút, nagyrészt az ő tevékenységének köszönhető. Wyduckel: *Einleitung, XII-XIII.* Emdeni tevékenységéhez és konfliktusaihoz ld. még Antholz, Heinz: Johannes Althusius als Syndicus Reipublicae Embdanae. Ein kritisches Reptetitorium, in: Dahm–Krawietz–Wyduckel: *i. m.,* 67–88.

városállam életének sajátossága, hogy a városvezetés számot tart egy jogtudós szakmai és tudományos kompetenciáira, aki városvezetői tisztségének betöltése mellett képes továbbra is kifejteni tudományos tevékenységet, reflektálva korának társadalmi és politikai változásaira, beépítve felismeréseit további munkáiba, vagy azok újrakiadásába. Ez Althusius esetén Emdenben abban mutatkozik meg, hogy a református város szabadságjogainak védelmét kell képviselnie a helyi lutheránus fríz tartománygróf abszolutisztikus igényeivel és a szomszédos városok politikájával szemben.[13] A református jogtudós és városvezető tekintélyének és elismerésének jele, hogy neves holland városok és egyetemek (Franeker, Leiden) igyekeznek megnyerni, illetve meghívni őt tudományos vagy politikai tisztségekre. Althusius visszautasítja e tekintélyes meghívásokat, és Emdenben fejezi be életét 1638-ban. A vezetők és a vezetettek, a polgárok és a hatalom mindenkori birtokosainak népszuverenitás és kölcsönös kötelezettségeken alapuló szövetségéről megfogalmazott gondolatai messze megelőzték a demokratikus együttélés jogrendjének és az alkotmányosság igényének forrásaként számon tartott francia forradalmat (1789) vagy az Amerikai Egyesült Államok Alkotmányát (1787).

2. Althusius Politikájának *teológiai alapjai, módszere és jelentősége*

Joachim Winters szerint Althusius Politikája tulajdonképpen „Kálvin teológiájára épülő politikatudományi tankönyv"[14]. Ez Isten abszolút szuverenitásának elismerésében, az isteni kiválasztásról való meggyőződésben, Isten igazságosságának keresésében mutatkozik meg leginkább, de a kálvini szövetségteológia és egyháztan ismerete és alkalmazása is jól kiolvasható munkájában.[15] Átfogó értelemben is leolvasható Althusius jogelméleti és politikatudományi munkásságán az, amit E. Troeltsch óta többen megfogalmaztak a lutheri és a kálvini reformáció közötti különbség tárgyában, ami egyben a kálvini jogfelfogást és államelméletet is megalapozza. E szerint

13 Schneider: Althusius, 374.

14 Winters, Peter Jochen: *Die „Politik" des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert,* Freiburg i. B., Rombach Verlag, 270.

15 Winters: i. m., 37–60, 268–70. Vö. Strohm: Calvinismus und Recht, 71–72; Janssen, Heinrich: Das paulinische Gleichnis vom Leibe als Paradigma für die symbiotische Gesellschaft bei Althusius, in: Duso, G. et al. (Hrsg.): *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus* (Rechtstheorie, Beiheft 16), Berlin, Duncker & Humblot, 1997, 99–117, 115–116.

Lutherrel szemben a hangsúly Kálvinnál elmozdul Isten szeretete felől Isten mindenhatósága, az egyes hívő lélek megigazulása felől a gyülekezet kiválasztása, a megváltó kegyelem felől az isteni ítélet igazságosságának irányába.[16] Ez azzal a következménnyel jár, hogy minden szociális képződményt és közösségi életformát, az államot is beleértve, a rend kell, hogy jellemezze, mert ez felel meg Isten dicsőségének és abszolút szuverenitásának. A kiválasztás és elhívás az egyén számára a helytállás és a felelősség, a gyülekezet számára pedig a mintaadás kötelezettségével jár a világ felé, a közösségi élet tekintetében. Az Isten igazságosságának hangsúlyozása pedig a jog fontosságára irányítja a figyelmet: miközben Isten szövetségre lép az emberrel és ítéletében is irgalmasnak bizonyul, törvényt ad az együttélés számára. Ez az isteni törvény és jogrend kell, hogy szabályozza az együttélést (amely lényegét tekintve az állami élet alapját képező természeti törvényben is fellelhető), ahol minden földi hatalom tulajdonképpen a jogrend szolgálatában kell, hogy álljon.[17]

Továbbá a református jogtudós Althusiusnál megmutatkozik a kálvini protestantizmus ama sajátossága is, hogy a Szentírásra nem úgy tekint, mint amely csupán Isten üdvakaratának bizonyságtétele, hanem annak normatív igényt tulajdonít az egyház rendjére, a politikai közösség életére és a keresztyének világban való forgolódására nézve, s ehhez példákkal is szolgál. Vagyis, az Írás a Krisztus-eseményről való bizonyságtételen, s ezzel összefüggésben a személyes üdvösség kérdéséről való tanításon túl a politikatudomány és a jogelmélet számára is mintakönyvként szolgálhat.[18] Nem véletlen ez, hiszen Althusius gondolkodásában csakúgy, mint a kálvini teológia által meghatározott kortársak esetén, a transzcendens világ jelenléte nemcsak értelmezési kategória, hanem mindennapi realitás: olyan valóság, amely bármikor hatást gyakorolhat a szociális és politikai lét e világi történéseire – eltérően korunk gondolkodásától, amelynek horizontján csak azok az adottságok tekinthetők a társadalmi és politikai cselekvés tényezőinek, amelyek historikusan megragadhatók és leírhatók.[19]

Módszertani tekintetben Althusius három aspektusát nevezi meg a közösségi létnek: politikai, jogi és teológiai értelemben. A politika az a „művé-

16 Troeltsch, Ernst: Die Kulturbedeutung der Calvinismus (1910), in: uő: *Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913),* hrsg. v. Trutz Rendtorff et al., Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2001, 143–181, 155kk. Wolf, Erik: Theologie und Sozialordnung bei Calvin (1951), in: uő: *Rechtstheologische Studien,* Frankfurt a. M., Klostermann, 1972, 3–23, 9.

17 Vö. Wolf: i. m., 10–20.

18 Strohm: Calvinismus und Recht, 223.

19 Vö. Schilling: Althusius und die Konfessionalisierung der Außenpolitik, 48–49.

szet"[20], amely az emberekkel és az emberek között a társadalmi együttélést lehetővé teszi, amely képes megalkotni a (politikai) közösséget és annak tartósságáról gondoskodni. A juriszprudencia felel azokért a szabályokért, amelyek ezt az együttélést biztosítják. A teológia pedig a kegyesség és a keresztyén életvitel tekintetében illetékes. Ez a megkülönböztetés – a látszat ellenére – mégsem jelent olyan elválasztást, mint amely a modern kori ember előtt ismert, különösen a francia forradalom szeparációs szellemiségét követően. Althusius ugyan természetjogi módon érvel, közben olyan forrásokra hivatkozik, mint az antik szerzők, valamint Isten kijelentése az Ó- és Újszövetség könyvei alapján.

A herborni egyetem tudományművelésének eszménye ebben a korban meglehetősen életszerűnek mondható, a reformáció kettős célkitűzésének *(reformatio doctrinae et vitae)* értelmében: a tudomány az életet kell, hogy szolgálja! Mind a nassaui udvar, mind pedig az egyetem vezetése és professzori kara mélyen elkötelezett volt ama tudománypolitikai programként megfogalmazott célkitűzés iránt, hogy a magas szintű képzésben és nevelésben ne absztrakt tudomány, ne önmagáért való antik vagy humanisztikus tudásanyag kerüljön oktatásra, hanem olyan ismeret, amely az egyházi és a közösségi-politikai életformára készít fel.[21] A végzett növendékek – lelkészek, tanítók és jogászok – legyenek képesek világos, logikus és meggyőző módon a református (kálvini) hit alapjait közvetíteni az emberek felé, és ennek megfelelő életformára nevelni. Ez a tudományeszmény, amely egyúttal a ramizmus melletti elköteleződést jelentette a herborniak számára, az egyes diszciplínákat egymással összefüggésben kívánta szemlélni, s azt logikus, világos, áttekinthető felépítés *(methodus)* alapján, valamint a gyakorlatban való alkalmazhatóságra tekintettel *(usus)* kifejteni.

Althusius politikaelmélete ezt az igényt mutatja: logikus, szinte vizualizálható architektonikus felépítéssel, pontos fogalmi meghatározásokkal, szemléletes módon, életszerű példákkal ellátva. A közel ezer oldal terjedelmű mű majd kétezer bibliai hivatkozást tartalmaz – de a mű újabb kiadásaival egyre növekvő bibliai hivatkozások nem egyszerűen csak a szemléltetés és az érvelés eszközei,[22] hanem jelzik, mennyire természetes módon határozza meg a bibliai kijelentés a jogtudós gondolkodását és világképét, és hogy mennyire otthon van az Írás mindennapi használatában. Ugyanakkor

20 Althusius/Janssen: Politik, Kap. I, § 1. (a hivatkozások ezt követően erre a kiadásra vonatkoznak, csupán a fejezetek és paragrafusok megjelölésével).

21 Benrath: i. m., 95–96; Dahm: i. m., 30.

22 Ld. Friedrich: i. m., 46–52. Althusius bibliahivatkozásainak értelmezéséhez és problémáihoz ld. Janssen: Das paulinische Gleichnis, 100–106. Vö. még Dahm: i. m., 32.

nem titkolt célkitűzése e művel, hogy bizonyítsa a politikaelméletnek mint új diszciplínának a létjogosultságát, azt elméletileg megalapozza és a társadalmi realitásokra reflektáló módon kifejtse.[23]

Hogy miként képzelte el Althusius a közösségi életet, azt három fogalompár segítségével lehet a leginkább bemutatni.

2.1. Consociatio symbiotica

A fogalompár értelme, amely egyébként a teljes *Politica* „vezéreszméjének"[24] tekinthető, magyarul leginkább így adható vissza: együttélő életközösség. Arra a kérdésre keresi Althusius a választ, hogy miben áll tartalmilag, és hogyan írható le az együtt élők közösséggé formálódása, szimbiózisa. Althusisus consociatiofogalma leginkább az arisztotelészi *koinonia*fogalomnak feleltethető meg:[25] vagyis nem arról van szó, hogy emberek egyszerűen és történetesen együtt élnek, hanem ennek az együttélésnek van egy tudatosan választott rendje és minősége. Ennek a rendnek a kialakítása a politika feladata: egy olyan *vita socialis* megteremtése a cél, amely a *bonum communé*ra irányul, és jogilag konstituálódik – ha és amennyiben ez a politikai közösség „életközösséggé" *(consociatio)* kíván válni.[26] Az emberi együttélés életformájának alapelve abban az elementáris egymásrautaltságban érhető tetten, ahogyan egymást kiegészítő módon, kölcsönös viszonyulásban és egymásrautaltságban áll a férfi és a nő, a test és a lélek, a hivatásokon belül a termelő és a kereskedő, a nép és a felsőbbség stb. E *consociatio* Isten teremtő akaratában gyökerezik, ahogyan arról az Írás is bizonyságot tesz, ugyanakkor kiolvasható az emberi együttélés primer tapasztalataiból is. Egyik alapvető bibliai támpont ehhez az 1Kor 12 az egy testről és tagjaitól – de itt a tagok különbözőségében és sokféle adottságában Althusius szerint nem a személyiség egyediségét, sajátosságát (individualitását) kell látni és azt ünnepelni, hanem az egy corpushoz való odatartozást.[27] Nemcsak a vallásos

23 Ld. ehhez az egyes kiadások előszóit. Althusius/Janssen: Politik, 13.17; Althusius: Politica, 2–3.

24 Kap. I. § 1–2. vö. Dahm: i. m., 34.

25 De Vries, Susanne – Nitschke, Peter: *Consociatio* und *communicatio*: Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechtseinheit, in: Dahm–Krawietz–Wyduckel: *i. m.,* 103–119, 105. Valóban, Althusius a politikai közösség szükségszerűségét és történeti fejlődését – református kortársaitól eltérően – nem vallási, hanem arisztotelészi alapon indokolja meg, s ezzel elkerüli azt a csapdát, hogy a bibliai teremtéstörténetet (az első emberpárnak és leszármazottai életközösségét) historikusan legyen kénytelen interpretálni. Vö. Janssen: Das paulinische Gleichnis, 106–107.

26 Kap. I, § 2.

27 Kap. I, § 13. Althusius a karizmákat, illetve a kegyelmi ajándékokat itt képességekként, adottságokként értelmezni, megnyitva így a metaforát a politikai közösség életközös-

élet, hanem a profán világ számára is eligazító ez a bibliai metafora, arra nézve, hogy miként kell egymásra találnia a politikai közösség tagjainak. A lényeg a reciprocitás és a participáció, a kölcsönösség és a részvétel – ennek kell érvényesülnie a társadalmi élet minden szintjén: a különböző intézményekben, szervezetekben, egyesületekben, a falvak és városok, valamint tartományok és országok közösségi életében és vezetésében. Ez az organikus kölcsönösség képes újra életszerűvé és emberivé tenni a hierarchikus társadalom kiszáradt testét. A politika feladata pedig az kell legyen, hogy ezt a kölcsönös egymásrautaltságot szerződések és jogi eljárások szintjén rögzítse. Althusius nem tagadja, hogy mindenütt létezik az emberi együttélés valamely szerveződése – de ezek a csoportosulások vagy túlságosan is egyének laza érdekszövetségéből állnak, vagy pedig centralisztikusan-hierarchikusan szervezettek. Olyanok e szerveződések, mint amikor a testből hiányzik a szív – az együttélés, azaz az életközösséggé válás szívét viszont a *belátáson* alapuló *kölcsönösség* és a *jóindulatú egyetértés (consensio)*, illetve az *összhang (concordia)* adhatja meg.[28] Ennek az összhangnak kellene érvényesülnie – a méltányosság, igazságosság, barátság, békesség, tiszteletadás erényeivel egyetemben az együttélés mindhárom szintjén: a teológusok és egyházi emberek körében, a városvezetők, bírák és magisztrátusok kollégiumában, kereskedők, kézművesek és polgárok sorában egyaránt.[29]

Althusius nemcsak az együttélés szintjeinek funkcionális (vallási, jogi, politikai) értelmében, hanem az alulról felfele történő organikus építkezés (természetjogi) logikája mentén is további három réteget tart számon.

a) A *primer consociatio* a házasság, a család, a vér szerinti rokonság – az együttélésnek és közösséggé válásnak olyan elsődleges és elementáris formája, ahol az ember képes elsajátítani a kölcsönösségen alapuló és közös jólétre irányuló életformát; olyan elsődleges és privát közösség ez, amely nem egyszerűen természet adta adottság, hanem amelyhez kölcsönös hajlandóságra, érzelmekre, egyetértésre és egymásról való gondoskodásra van szükség (pl. házasság, családi élet). Az együttélésnek eme formája – amely a nyilvános közösségi élet alapsejtjét is képezi – gazdasági és politikai értelemben is releváns, ezért befele a rendnek, kifele pe-

ségként való értelmezése számára. Ezzel némiképp eltér Kálvin felfogásától, aki a karizmák alapján összerendeződött hívő közösséget mintaként állítja a politikai közösség elé. Viszont a későbbiekben teljes mértékben osztja Luther és Kálvin *vocatio* értelmezését – a korabeli jogi gondolkodás számára nem megszokott módon – az egyes tisztségek leírására. A lényeg e tekintetben: a szociális funkció nélküli hivatásnak nincs létjogosultsága. Janssen: Das paulinische Gleichnis, 109–110.

28 Kap. II, § 8–9.

29 Kap. IV, § 23–24; VI, § 46–47.

dig az autonómiának és a szabadságnak kell érvényesülnie benne. Ennek a primer közösségnek a mintájára szerveződnek a további egységek – kereskedők, termelők, kézművesek privát formációi (quasi vállalkozásai) –, amelyek önállók, önellátók, ahol az egymásért való felelősség továbbra is érvényesül, de amelyek önszerveződésébe és működésébe kívülről vagy fentről (a hatalom felől) nem ajánlatos belenyúlni, és akiknek egyetértése nélkül nem lehet meghozni őket is érintő politikai vagy gazdasági jellegű döntéseket.[30] (Itt már a szubszidiaritás igényének egy formáját látjuk.)

b) Ugyancsak a szabad elhatározás igénye mentén jön létre Althusius szerint a következő szint, a *polgári közösségek* rétege egy adott társadalomban (a *consociatio civilis,* illetve *collegorum*).[31] Ez alatt olyan konkrét, pl. szakmai célok érdekében létrejött társadalmi asszociációkat kell érteni (céhek, egyletek), amelyek a családok és a felsőbb politikai vezetés szintjei között találhatók. Ezek a testületek közös érdekeket tartanak szem előtt, maguk döntenek tagságukról és működésük rendjéről, a döntéshozatalban való részvétel formáiról. Ide sorolja Althusius a vallásos élet gyakorlására vagy a művészetek ápolására létrejött szervezeteket is.[32] Demokratikus felépítésük mellett működésükhöz bizonyos erényeket is fontosnak tart: a polgári közösségek, illetve kollegiális testületek akkor működnek jól, ha elevenen él tagjaik között a „kölcsönös jóindulat és szívélyes egyetértés"[33], ahol adott esetben vendégszeretet gyakorlása, összejövetelek, asztalközösségek vagy jótékony akciók által ébren tartják a közösségi szellemet.

c) A publikus, *nyilvános közösség (consociatio publica)*[34] az előbbi szabad, formáiban igen képlékeny és sokszínű polgári közösség felett helyezkedik el Althusius politikaelméletében. Ezek a köztestületek jogi közösségek, amelyek lehetnek partikulárisak vagy univerzálisak. A partikuláris (kommunális vagy regionális) egységek feladata egy-egy város, régió vagy tartomány igazgatása, a polgárok jólétének és szabadságának a védelme. Védelmi szempontból intézkedéseket hozhatnak, ugyanakkor meghatározzák saját valláspolitikájukat. A partikuláris közösségek felett találhatók az univerzális közösségek (imperium, regnum) – ezeket illeti meg végső soron a szuverenitás, de csak mint a nép szuverenitásának reprezentánsait.

30 IV, § 20.
31 Kap. IV.
32 Kap. IV, § 4–22; Vö. Scheliha: i. m., 60–61.
33 IV, § 23.
34 Kap. V.

A consociatiók Althusisus szerinti egymásra épülése – amely már előrevetíti a modern államelméletet – egy alulról építkező társadalmi együttélést tart szem előtt a korporatív szabadság elve alapján, ahol minden réteg befele önállósággal, kifele autonómiával rendelkezik, cselekvési lehetőségeit az érvényes és közmegegyezéses szabályok tartják keretekben. Az egyes rétegek feladata a közjó biztosítása, de a másik réteg, a közösség szabadságának és mozgásterének respektálása mellett. Az egyes szintek egymáshoz való viszonyulását (az említett) az erények fűzik egybe. A consociatiókban való részvétel módja pedig a részesedés és a kommunikáció (értsd: a javak, jogok és erények egymás közötti megosztása), a kölcsönösség és az egymásrautaltság alapján.

2.2. Pactum mandati

Az együtt élő, egymást segítő és egymásra utalt közösségeket egyfajta szövetség, illetve szerződés (pactum) köteléke fogja össze.[35] De ez a „paktum" nem az újkori szerződéselméletek értelmében értendő: nem individuumok egyszeri, racionális akaratkinyilvánításának aktusa, amelynek következtében természetes módon alakul ki a politikai rend, hanem állandó konszenzuskeresés.[36] A *pactum* akkor tekinthető megvalósítottnak, ha a közösség tagjai elérik, hogy a társadalmi élet alapvető kérdéseiben egyetértés legyen közöttük. De ezt az egyetértést állandóan keresni kell, hiszen az emberi együttélés soha nem statikus, hanem dinamikus, feltételei mindig változnak, ezért a dolgokat újra kell tárgyalni. Egy olyan politikaértelmezéssel találkozunk tehát Althusiusnál – *Thomas O. Hueglin* szerint –, amely a közösségépítést permanens folyamatnak és minőségi politikának tartja.[37]

Leginkább e gondolatok kifejtésénél mutatkozik meg Althusius vonzalma a kálvini szövetségteológia iránt. Nemcsak azért, mert maga Kálvin is jogi terminusokban fejezi ki Istennek népével való szövetségét, s ezért a herborni jogtudós könnyen kapcsolódott ehhez a nyelvezethez, hanem tartalmilag is. Althusius ugyanis teremtésteológiai alapállásból indul ki, abból, hogy az ember nem tökéletes. Különböző képességekkel rendelkezik ugyan, de hiányosságai miatt rá van utalva a másik ember adottságaira. E különböző adottságok kölcsönösen kiegészíthetik egymást, azonban ezt a szükséghelyzetet észszerűen, és a közjó elérésére tekintettel kell kezelni.

35 I, § 6.

36 De Vries-Nitschke: i. m., 105.

37 Hueglin, O. Thomas: *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius On Community and Federalism,* Waterloo/Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 1999, 86–87.

Ugyanakkor ebben a paktumban a közösség együttélésének strukturális valósága is megnyilvánul: nem kérdés Althusius számára, hogy lennie kell a consociatióban egy alá- és fölérendelési viszonyulásnak. Minden szociális organizációban vannak vezetők és vezetettek, s csak akkor bizonyul működőképesnek az együttélés rendszere, ha vannak, akik intézkedéseket foganatosítanak, és vannak, akik ezeknek az intézkedéseknek engedelmeskednek. Enélkül anarchiába fulladna az együttélés. Viszont a szükségszerű felsőbbségnek, illetve különböző tisztségviselőknek e funkciója nem menlevél az önkényesség vagy a hatalommal való visszaélés számára. A vezetők intézkedéseit, illetve az igazgatást érintő döntéseket az Isten parancsolatainak tükrében kell megvizsgálni; vagyis a vezetők tevékenységét kritikai módon kell figyelemmel kísérni, s azt számon kérni.

A politikai közösség különböző szintjein a megbízott tisztségviselők többes szerepet töltenek be: pl. egy falu vagy város vezetője egyrészt vezető felsőbbség (magistratus) a maga közösségében; másfelől viszont *ephoros*, azaz kontrollfunkciót tölt be (más tisztségviselőkkel együtt) az egy szinttel magasabb politikai vezetők vagy testületek irányába. A magasabb szintű tisztségviselő tárgyalópartnere tehát az ephorosok kollégiuma, nekik tartozik beszámolási kötelezettséggel – ugyanakkor e minőségében ő is ephoros, azaz megbízó és számonkérő reprezentáns egy még magasabb politikai szint (pl. király vagy császár) felé. Tehát a megbízatás, a megállapodás, a számonkérés, a tisztséggel való élés felügyelete a különböző szinteken mind az együttélés szövetségének, azaz a pactum mandatinak a része.[38] E szintek leírása magán hordozza a kor társadalmi valóságát: a különböző egységek – kezdve egy-egy falu vagy város polgármesterétől és elöljáróitól, a tartománygrófon vagy fejedelmen és a további felsőbb magisztrátusokon át egészen a császárig (a summum magistratusig) – egymásra épülnek és egymásra vannak utalva, egymást segítik, ugyanakkor egymást ellenőrzik. Tehát Althusius meggyőződése szerint nem az uralkodó az abszolút szuverén, hanem a nép, mint a consociatiók interaktív összefüggéséből kialakult politikai közösség *(corpus symbioticum)*. Ez a hatalom végső birtokosa – még a király is csak hivatalt visel, tisztséget teljesít.[39] A szerződés, vagyis a „paktum" kötelezi a tisztségviselőt, az elöljárót vagy az uralkodót, hogy feladatát Isten törvényének és az alaptörvénynek, a *lex fundamentalis*nak megfelelően lássa el. Ez az alaptörvény az együttélés fundamentuma, s lényegében nem más, mint a rendek és tartományok által közösen meghatározott szabályok és szerződések összessége, amelynek védelmére és megtartására testületileg

38 Kap. XIX, § 6, § 12; Dahm: i. m., 37.

39 Kap. XVIII, § 106, IX, § 18.

elkötelezték magukat, ugyanakkor ez az *alaptörvény* adja meg az uralkodó legitimitását, de hatalmának korlátait is.[40] Ez a szövetségrendszer egyszerre vertikális és horizontális: egyrészt biztosítja a társadalmi együttélés egyes szintjei közötti egymásrautaltságot, az egymásról való gondoskodást, de a kölcsönös ellenőrzés mechanizmusait is; másrészt jogilag összekapcsolja a birodalmon belül a hasonló módon felépülő territoriális politikai közösségek működését az egy közös jogrend alapján.[41]

2.3. Ius resistendi

A *ius resistendi* e szerződéses viszony, a pactum mandati egyenes következménye. A politikai közösség fenntartása és kormányzása végett szükség van egy bizonyos aszimmetriára, vagyis vezetők és vezetettek egyfokú „egyenlőtlenségére" ahhoz, hogy a közösség fenntartható, szervezhető, kormányozható legyen. Egészen nyilvánvaló, hogy Althusius – akárcsak Kálvin – a legkiválóbbaktól várja a közösség kormányzását, és nem az egyszerű néptől. De ez a viszonyulás szintén szimbiotikus egymásrautaltságot feltételez: a hatalom birtokosai számára a hatalom nem szolgálhatja a saját érdekeket és előnyöket, ezért a tisztség sem lehet öncélú vagy abszolút, hanem mindenestől a közjó szolgálatában áll. A felsőbbség kompetenciáját a hatalom gyakorlására és a kormányzásra a néptől kapja – amennyiben a nép a maga számára szükséges és hasznos jogok tekintetében „közösséggé" szerveződött, de amely a maga ügyeinek irányítását *(administratio)* nem maga végzi, hanem erre választott tisztségviselőket és vezetőket bíz meg, illetve hatalmaz fel.[42] Tehát a közösséggé szerveződött nép (consociatiók összefüggése érelmében) a hatalom igazi birtokosa, s mint ilyen, a zűrzavar elkerülése érdekében önként aláveti magát a választott és a hatalomgyakorlásban ellenőrzött tisztségviselőinek. E hatalom szükségszerű, mert hatalomgyakorlás nélkül nem működik az együtt élők közössége. Tehát a helyesen értelmezett és gyakorolt uralom – az recta administratio értelmében – Althusisus politikafelfogásának alapvető eleme, ahol mindkét fél, mind a vezetők, mind pedig a

40 Kap. XIX, § 49. Althusius itt tulajdonképpen már kialakult fogalmat használ, de új tartalommal tölti meg. Dieter Wyduckel alkotmányjogász szerint Béza Tódor volt az első, aki a fogalmat *(lois fondamentales)* elsőként használja. Továbbá úgy véli, hogy az amerikai kálvinista-puritán kolóniák szerződéseiben (amelyek a későbbi amerikai alkotmányosság alapjait képezik) Althusius hatása és szóhasználata érhető tetten. Wyduckel: Einleitung, XLII. Vö. Commager, Henry Steele (ed.): *Documents of American History,* New York, Appleton-Century-Crofts, [5]1949, 26kk.

41 Kap. XIX, § 49. Korunk jogtudósainak meghatározó képviselői szerint ez az althusiusi föderális felfogás képezi a modern demokrácia alkotmányosságának alapját. Wyduckel: *Einleitung, XXIV.*

42 Kap. XVIII, § 8–10.

vezetettek Isten akaratának kell, hogy engedelmeskedjenek, és be kell tartaniuk a közösen meghatározott szerződést, az együttélés törvényét. De mi van akkor, ha valamely szinten a hatalom birtokosa, illetve a tisztség viselője feladatát nem a megfelelő módon látja el? Erre nézve is van Althusiusnak egész sor javaslata a visszahívástól az ellenállásig, mert szerinte „mindkettő, mind az uralkodó, mind az ephorosok Isten és a nép által kaptak megbízatást. Istentől közvetve, a néptől közvetlenül, akárcsak Salamon […]. Aki viszont jogosult elhívni és felhatalmazni, jogosult e jogkört visszavenni"[43] is. Az alattvalók csak akkor kötelesek engedelmeskedni elöljáróiknak, ha ezek nem istentelen és igazságtalan módon *(non impie, vel inique)*[44] gyakorolják hatalmukat. A *tyrannis* az igaz uralkodó ellentéte.[45] Aki pedig önkényesen és igazságtalanul kormányoz, csak egyéni hasznát keresi, megszegi a consociatio alapját képező szövetséget. Az ilyen Isten akaratával szegül szembe és megszűnik a közösség tagjának lenni. Isten eleve elrendelése alapján *(predestinatio)* az egyén ugyanis közösségi életre teremtetett, s ennek boldogulásán kell fáradoznia. Ha a tisztségre felhatalmazott ezzel visszaél, az alattvalót nem kötelezi tovább az iránta való engedelmesség, mert elvesztette ehhez a jogalapot. Sőt az a közösség, amely nem tesz meg mindent a hatalomban eltorzult elöljáróinak ellenőrzésére, szükség szerint visszahívására vagy leváltására, szintén engedetlennek bizonyul Isten akarata iránt. Nyilván ez a jog nem egyének számára van fenntartva, hanem a választott ephorosok és felsőbb magistratusok számára – de ők is a tyrannis bűnében minősülnek cinkosnak, megszegik kötelességüket és cserben hagyják az alattvalókat, ha tétlenül nézik az önkényt, vagy ha hízelkedésekkel és egyéb juttatásukkal megvásárolták hallgatásukat. Maguk az ephorosok és magistratusok is ki vannak téve tehát annak, hogy megtapasztalják saját alattvalóik részéről az ellenállást, ha tisztségükre méltatlannak bizonyulnak.

Althusius ellenállás-elmélete nem forradalmi teória és nem is értelmezhető a plebiszciter vagy a bázisdemokrácia mai kategóriái szerint. Sem tüntetések, sem rebelliók, sem a polgári engedetlenség ma is ismert formáihoz legitimációs alapot nem találunk nála. Az egyes polgár egyéni vagy csoportos kezdeményezése itt ki van zárva. Althusius természetes közege az újkori rendi társadalom, ennek keretein belül gondolkodik. De azzal, hogy az ellenállás kérdését consociatiók közötti szövetség jogilag rendezett keretében tartja, s a tisztségviselők és vezetők elhívásában és számonkérésben minden szintnek – az ephorosok intézménye által nemcsak a birodalmi rendeknek

43 Kap. XIX, § 69.
44 Kap. I, § 18.
45 Kap. XXXVIII, § 1.

és fejedelmeknek, hanem egy-egy falunak vagy városnak is (lásd például Emden) – megvan a maga szerepe és felelőssége, a korlátozott hatalom ellenőrzésének betartására olyan modellt nyújt, amellyel messze megelőzi korát és kortársait.[46] Nem véletlen, hogy a kora újkori társadalomban – az abszolutisztikus monarchiák megerősítésének korában – Althusius politikaelmélete nemcsak elhíresült, de a rá való hivatkozás kellő feszültségpotenciált is jelentett. Talán ennek is tudható be, hogy egy időre feledésbe merült.

3. Következtetések és továbbgondolásra érdemes kérdések

Miben áll tehát Johannes Althusius gondolkodásának aktualitása és inspiráló ereje mai közösségi életünkre nézve akár az egyházban, akár a társadalmi együttélés terén? E kérdésfelvetésnél és a válaszok keresése kapcsán nyilvánvalóan figyelembe kell vennünk *Heinz Schilling* figyelmeztetését, aki óva int az egykori történelmi és társadalmi keretfeltételek relativizálásától; groteszk értelmezéseket eredményezne minden olyan törekvés, amely az egykori keretfeltételek lehántásától várná az időtálló „örök igazság", s így a ma is aktuális, eligazító üzenet megtalálását a jog, a politika, az egyházi élet vagy a művelődés számára. Épp az ellenkező irány a járható út: a kora újkor történetének értelme, így Althusius munkássága is akkor nyílik meg és lesz inspiráló a jelen és a jövő számára, ha nem bocsátkozunk rövidzárlatos aktualizálásokba, hanem próbálunk belehelyezkedni az akkori világ struktúráiba és megérteni az egykori döntések és cselekvés motivációit.[47] Ezt előre bocsátva Althusius tanításának azért van mondanivalója a közösségépítés és közösségszervezés számára a modernnek mondott társadalmi élet keretfeltételei között is – még ha mai értelemben nem is differenciál állam és társadalom között –, mert egy objektív valóságon (Isten akaratán és a természeti törvényen) alapuló, ugyanakkor minőségi közösségi élet feltételeit keresi.[48] A következő szempontokra érdemes figyelni:

46 Vö. Dahm: i. m., 39–40; Wyduckel: Einleitung, XXVII; Hamza: i. m., 1383

47 Ld. Schilling, Heinz: Althusius und die Konfessionalisierung der Außenpolitik, in: Carney, S. Fr. – Schilling, H. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politika des Johannes Althusius 1603–2003* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 131), Berlin, Duncker & Humblot, 2004, 47–69, 48–49.

48 Ld. ehhez Hueglin találó megállapítását: „the quality of social life is ultimately determined by the quality of political organization". Hueglin: *i. m.,* 87.

3.1.

A közösség építésének és kormányzásának rendszere Althusiusnál nem az egyenlőség modern ideáljából indul ki, hanem az emberi együttélést meghatározó érdekek és ellentétek realitásából. A társadalmi együttélés egyenlőtlenségeinek és aránytalanságainak valósága nem rezignált szemlélődésre vezeti, hanem annak meglátására, hogy a társadalmi együttélés megvalósítását, az együtt élők szimbiózisát és a közösséggé válás (consociatio) feltételeit keresni, s annak kereteit jogi és politikai eszközökkel biztosítani kell. Ennek a törekvésnek belső összetartó ereje viszont eminens módon teológiai és etikai jellegű, illetve lelki természetű: az egyetértés *(consensio)* és az összhang *(concordia)*. Ez minden közösségi forma szintjén érvényes: csak akkor bizonyul tartósnak a közösség élete, csak akkor várható el a közös célkitűzésekkel való azonosulás, e célokért való együttes és jókedvű elköteleződés, ha a konszenzus folyamatos keresését és a belátásra való törekvést nem keseríti meg a kisebb-nagyobb érdekcsoportok gátlástalan versengése, a hatalommal, illetve a tisztséggel való visszaélés kísértése. Hiába történik a nép vagy egy közösség (állítólagos) akaratára való hivatkozás vagy a vélt közös célok ünnepélyes deklarálása, mert mindez mindaddig populista[49] törekvés marad, amíg a párbeszéd értéke, a konszenzuskeresés igénye, a belátásra és összhangra való törekvés negligálásra kerül.

3.2.

A politika, mint a szimbiotikus élet biztosításának művészete, lehet *keresztyén politika* – ha és amennyiben a keresztyén jelző nem csupán címke, és a keresztyén egyház ehhez nem egyszerűen ideológiai díszlet. Mint említésre került, Althusius felfogásában a transzcendens világ jelenléte az élet valamennyi aspektusát átfogó, kézelfogható realitás volt. Ezért szerinte a szimbiózisra való hajlandósághoz elengedhetetlen a közös hitfelfogás, illetve az „igaz vallás"-ra való nevelés feltételeinek biztosítása: „a politika tárgya a kegyes és igaz szimbiózis, célja pedig a közösség és a szimbiotikus élet vezetése és megtartása"[50]. Az ember erre a szimbiózisra való képességét pedig akkor őrzi meg, ha figyelmét szüntelenül Isten akaratára irányítja és igyek-

49 A populizmus társadalomtudományi szempontból megfogalmazott ismertetőjegyeihez (pl. a nép akaratára mint autentikus szuverenitásra való állandó hivatkozás, a vélt „common sense" képviseletének kizárólagos igénye, tudományellenesség, ellenségképek, antipluralizmus stb.), amelyek alól az egyházak és a vallásközösségek sem kivételek ld. Polke, Christian: Populismus als Herausförderung für die demokratische Zivilgesellschaft. Eine ethisch-theologische Perspektive, in: *ZEE* 62 (2018/3), 200–212; Priester, Karin: Wesensmerkmale des Populismus, in: *APuZ* 62 (2012/5-6), 3–9.

50 Kap. III, § 42.

szik konzekvens módon megfelelni a Tízparancsolatnak, mint az egyéni és közösségi élet vezérfonalának. A *politica christiana* ilyen értelmezésének olvasatában egy közösség politikai képessége akkor kerül megőrzésre és helyreállításra, ha az megfelel az isteni parancsolatok etikai következményeinek, és törekszik azokat átültetni a gyakorlatba. Nyilvánvaló, hogy a modern és szekularizált társadalomban a vallási orientációnak ez az igénye nem követelhető meg sem hatalmi, sem más adminisztratív eszközökkel – viszont abban a vonatkozásban van aktualitása az althusiusi gondolatnak, hogy minden politika alapját, ha az minőségi kíván lenni, egy éthosz kell, hogy képezze. Ezért a politikai cselekvés kritikus vizsgálata, társadalomtudományi és teológiai reflexiók által való korrektív kísérése elengedhetetlen. A politikának pedig nyitottnak kell lennie e reflexiók előtt. A tét ugyanis a közösség jóléte. Másfelől viszont amilyen mértékben képes a hitközösség (az egyház) a maga körein belül megélni a szimbiózist és közösséggé formálódást (a fent ismertetett erények és szempontok szerint), olyan mértékben lesz képes mintát adni a világnak a politikai együttélés számára.

3.3.

Az *egyház és állam* kapcsolatának tekintetében irányadó, hogy az althusiusi közösségelmélet kizár minden teokratikus gyámkodást a világ felett és politikai beavatkozást a hitélet terén. Mind az egyház, mind pedig világ szuverenitásigényének[51] tiszteletben tartását kötelező érvényűnek ismeri el – annak ellenére, hogy Althusius korában a politikai cselekvés elképzelhetetlen a keresztyén kontextus nélkül,[52] ahol a világi felsőbbség kötelezettségei közé tartozik az igaz vallás tisztasága feletti őrködés a szociális rend stabilitásának megőrzése végett. E tekintetben viszont Althusius határozottan leszögezi, ha a magisztrátus köreiben nincs meg „Isten igaz tisztelete" és az istenismeret, a tisztségviselőknek tartózkodniuk kell attól, hogy igényt formáljanak a vallás és a hit felügyeletére.[53] A hit és a lelkiismeret vizsgálata Isten jogköre – a tévelygőket és a másképp gondolkodókat nem a hatalom szigorával, hanem a lélek és az Ige kardjával kell meggyőzni, mert a hit meggyőződésből fakad, nem parancsra.[54]

51 Ld. Kap. IX. és XXVIII.

52 Az általunk szekularizációnak ismert jelenség számára nem más, mint a vallás szférájának és a vallási tudatnak az átalakulása, de nem megszűnése.

53 Kap. XXVIII, § 63.

54 Uo.

A kérdés számunkra ma az, hogy egy olyan politikai kontextusban, ahol a magát keresztyénként definiáló állam szövetségesként tekint az egyházra és nyilvánvalóan támogatja az egyház oktatási és szociális intézményrendszerének széles körű kiépítését – ahol az egyház értéket közvetít, gondoskodást folytat és munkáltatói jogköröket is ellát –, az egyház mennyiben tartja tiszteletben a profán világ méltóságát. Mennyiben kerül respektálásra a hit és a lelkiismeret szabadsága, a kritikus gondolkodás igénye, az egyes szakmai és tudományos kompetenciák racionális jellege és méltósága? Továbbá hogyan viszonyuljon kritikai módon és teológiailag az egyház a társadalom elvárásaihoz, vagy a számára a politika által kijelölt szerepekhez? Ugyanakkor az a dialektikus feszültség sem kerülhető meg, hogy egyfelől az egyháznak küldetéséhez hozzátartozik, hogy keresse a hitbeli felismeréseknek a gyakorlatban való érvényesíthetőségét az élet minden területén (a reformatio vitae értelmében), de másfelől el kell ismernie a társadalmi együttélés normatív igényét, amely alól az egyház sem kivétel (pl. alapvető emberi jogok tiszteletben tartása).

3.4.

A *civil társadalom*, illetve a *helyi közösségek autonómiá*ja tekintetében is megállapítható, hogy Althusius politikaelmélete még kiaknázatlan, de figyelemre méltó impulzusokat tartalmaz. Napjainkban leginkább a közösségi döntésekben való részvétel konszenzuális és szimbiotikus jellegének hiánya a szembetűnő. A civil társadalom mai teoretikusainak figyelme is abba az irányba mutat, amely Althusius tanulmányozása nyomán hiányérzetet kelt egyházi, polgári és politikai egzisztenciánk tekintetében: mennyivel több részvételi lehetőséget, kölcsönösséget, egymás igényeire való odafigyelést, több jogkövető magatartást és transzparenciát ígér a *consociatio symbiotica* elve a kézivezérelt döntéshozatalok, a manipulált véleményformálás, az előzetesen eldöntött szerepleosztásokat utólagos szavazatokkal legitimáló gyakorlat helyett. Ha viszont a civil társadalmat a privát élet és az állam közötti közvetítő térnek fogjuk fel, egy olyan „arénának" vagy „dimenziónak", amelyben „egyéni érdekek, csoportos cselekvések, a társadalmi szolidaritás és a jóléti függőség terei átszövik egymást"[55], ahol „normák, szerepek, szakismeretek" és „tudatos társulások kölcsönös függősége"[56] alakul ki, ugyanakkor ez az interaktív szféra biztosítja a politikai cselekvés humán

55 Bozóki András: *Konfrontáció és konszenzus. A demokratizálás startégiái,* Szombathely, Savaria University Press, 1995, 203–205.

56 Arató András: *Civil társadalom, forradalom és alkotmány,* Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 1999, 55.

kontrollját és az állam etikai tartalmát,[57] akkor Althusius szimbiotikus consociatiotana és paktumelmélete felé való áthallás több mint feltűnő.

Nem túlzás végül megkockáztatni a végső következtetést: Althusius református politikaelméletének legmarkánsabb szempontjai, úgymint az emberi egzisztencia Isten akarata általi meghatározottsága, a konszenzuális közösséggé formálódás igénye, a közösség tagjai és testületei, illetve a társadalmi intézmények közötti vertikális és horizontális szerződéselv, valamint a hatalomgyakorlás számonkérhetőségének, ellenőrizhetőségének és szükség esetén visszahívhatóságának elve olyan református szociáletikai kritériumrendszert nyújt ma is, amelynek segítségével egyházi és társadalmi közösségi életünk jóindulatú, de kritikus-korrektív reflektálása, s ezzel jobbítása nem lehetetlen vállalkozás.

57 Bozóki: *i. m.*, 205.

Kovács Krisztián:

Dietrich Bonhoeffer, a zenész teológus[1]

Prelúdium – fragmentum

Dietrich Bonhoeffer 1944. február 23-án Eberhard Bethgének arról ír a tegeli börtönből, hogy a töredékes élet is lehet teljessé, s hasonlatként Bach *A fúga művészetére* utal. „Ha életünk csak halvány visszfénye is egy ilyen töredéknek, s az egyre gyűlő témák benne legalább átmenetileg összecsengenek és kezdettől végig megmaradnak a nagy ellenpontban, hogy végül az egész megszakadása után még elhangozzék a »Trónod elé állok itt« korálja – akkor nem kell bánkódnunk töredékes életünk miatt, hanem egyenesen örülnünk kell neki."[2] Dietrich Bonhoeffer a mártír teológus zenész füllel hitt és teológus füllel hallott, amit ez a személyes fragmentum megszólaltat a töredékes életútból.

A 2018–19-es években Karl Barth halálának 50 éves évfordulója kapcsán fokozottabb figyelemmel fordul a teológiai érdeklődés a svájci református teológus, Mozart recepciója felé. Joggal, hiszen Barth Mozart iránti lelkesedése meghatározó volt mindennapjai számára, s ennek lenyomatai teológiai munkásságában is megtalálhatóak. Ám miközben Barth és Mozart kapcsolata a teológiai vizsgálódás közkedvelt tárgyát képezi, aközben kevesebb figyelem kíséri Bonhoeffer és a zene kapcsolatát, jóllehet számos impulzussal szolgálhat mind a teológus személyiségének mélyebb megismerésében, mind pedig az egyházi zene teológiai értékelésében. Ráadásul a Bonhoeffer-recepció számára is lényegesebbek azok a témák, amelyek a rendszeres teológia vagy a gyakorlati teológián belül a spiritualitás felől érkeznek. A téma pedig sok ponton foglal magában aktualitást, s egyben ígéretesnek tűnik a mai protestáns felekezetek (azon belül is az MRE) számára a spirituális útkeresés és liturgiai próbálkozások terén éppen úgy, mint

1 Egykori professzorom és szolgatársam, dr. Fekete Károly püspök úr születésnapjára szeretettel és tisztelettel, a közös érdeklődés jegyében.

2 Bonhoeffer, Dietrich: *Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések,* Budapest, Harmat Kiadó, 1999, 107.

a populáris kultúra jelenlétéből fakadó kulturális identitáskrízis, a vallási sokszínűség, vagy éppen a kultúra átpolitizálódásának veszélyeit és aggályait figyelembe véve.

Bonhoeffer zenéhez fűződő viszonya nem maradt meg a személyes elköteleződés és lelkesedés laza szintjén, hanem jelentős helyet foglal el teológiai gondolkodásában, lelkipásztori nevelőmunkájában és egyéni spirituális identitásának formálásában éppen úgy, mint a történelmileg meghatározott szociáletikai és politikai-etikai iránymutatásában. A mártír teológus töredékesen hátrahagyott életművében ráadásul több meghatározó ponton is találhatók olyan írások, előadások, prédikációk, amelyeknek központi témája a zene és az egyházi ének. Ennek tudatában nem lehet marginálisnak nevezni a zenét mint témát sem Bonhoeffer teológiájában, sem pedig életében.

Személyes indíttatás és elköteleződés

A nagypolgári családból származó Dietrich Bonhoeffer számára a zene lényegében a mindennapok része volt gyermekkorától kezdve egészen élete végéig. Anyai nagyanyja – Clara von Hase, született Kalckreuth, Klara Schumanntól és Liszt Ferenctől vett zongoraórákat.[3] Bonhoeffer zenét szerető és muzsikáló családba születetett, ahol testvérei közül több is játszott hangszeren, édesanyja pedig jól és szívesen énekelt. Zenei érdeklődése korán megmutatkozott, már kisgyerekként kiválóan zongorázik, kíséreteket komponál dalokhoz, kantátát ír a 42. zsoltárhoz.[4] Tizenhat éves korában annak a lehetősége is felmerült, hogy zenei pályára lépjen, ennek érdekében meghallgatáson vett részt a berlini zeneművészeti főiskolán tanító Leonid Kreutzernél. Végül Bonhoeffer mégis a teológia mellett döntött, ahogyan később emlékezik vissza rá: az improvizálás és komponálás iránti szenvedélyét feladta egy nagyobbért, a hívás és követés „szenvedélyéért".[5] A zene iránti elköteleződése végigkísérte pályáját, s egy teljesen más arculatát mutatta meg játék közben – a visszaemlékezések szerint. „Amikor a zongorához ült, akkor valami ősi, természetes tört fel belőle. Egy másik Dietrich, amit máskor nem mutatott meg magából. Max Regerre emlékeztetve ült a zon-

3 Bethge, Eberhard: *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, [8]2004, 23.

4 Bethge: *Dietrich Bonhoeffer,* 48.

5 Goebel, Johannes: Als er sich ans Klavier setzte, in: Zimmermann, Wolf-Dieter: *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer,* München, Chr. Kaiser, 1964, 115–118, itt: 117.

goránál úgy, ahogyan egy zongoristának sosem volna szabad a hangszernél ülni" – írja egyik finkenwaldi tanítványa, Johannes Goebel.[6] A börtönből írt levelekben számos alkalommal hivatkozik kedvenc zeneműveire, tételeire akár úgy is, hogy belső hallással emlékezik vissza a korábban hallgatott alkotásokra, akár úgy is, hogy alkalma adódott a börtön betegszobáján rádiót hallgatni.

Bonhoeffer zenei ízlése szerteágazó volt. Mindenekelőtt Johann Sebastian Bach művészetét értékelte sokra, de Renate Schleicher[7] megismertette vele a Bach előtti generációkból Johann Hermann Scheint, Heinrich Schützöt, Samuel Scheidtet. Schütz zenéje annyira megragadja, hogy bizonyos zsoltárokat (3; 47; 70) nem tud anélkül olvasni, hogy ne hallaná hozzá Heinrich Schütz muzsikáját.[8] Különös érdeklődést mutatott a kortárs Hugo Distler[9] munkássága iránt, akinek tragikus halála mélyen megérintette, mint ahogyan az özvegynek küldött leveléből ez nyilvánvalóvá válik. Jóllehet személyesen nem ismerte, de őszinte egyszerűséggel írja özvegyének, hogy zenéjét mennyire szerette.[10] A zenehallgatás Bonhoeffer számára nem csupán szenvedély vagy időtöltés volt, hanem inspiráció és önkifejezés. A zenét gyakran állította mélyebb teológiai összefüggésekbe, értelmezve esztétikailag, pszichológiailag elemezve. Nyilvánvaló, a zene nagyban segítette, hogy sajátos spiritualitását, énképét, hittapasztalatát különösen is a fogságában még intenzívebben és árnyaltabban tudja kifejezni. De ugyanúgy megmutatkozott zenei érdeklődésében az a kulturális nyitottsága, amely egész életpályáját végigkísérte. Legkarakteresebb példa erre az a lelkesedés, amelyet az egyesült államokbeli útján egy baptista gyülekezetben hallott néger spirituálé váltott ki belőle. „A négerek legerőteljesebb hozzájárulása az amerikai keresztyénséghez a lelki néger énekekben (spirituálékban) található, amelyekben egyaránt kifejezésre jut Izrael népének szüksége és szabadulása, az emberi szív nyomorúsága és vigasza, a megváltó iránti

6 Uo.

7 Bonhoeffer unokahúga, Eberhard Bethge felesége. Bonhoeffer egyszerűen csak R.-ként említeti a Börtönlevelekben.

8 Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 29.

9 Hugo Distler német zeneszerző, orgonaművész (1908–1942). 1942-ben kerül az SS látókörébe mint a berlini állami és dómkórus karnagya. Zenéjét modernnek tartják, mely nem egyeztethető össze a náci kultúrpolitikával. Ugyanennek az évnek november 1-jén, miután megkapta hatodik, egyben visszautasíthatatlan behívóparancsát, véget vet életének.

10 Lásd: *Dietrich Bonhoeffer über Hugo Distler,* in: https://www.surf-inn.net/HugoDistler/?Zeitgeschichte:Dietrich_Bonhoeffer_%FCber_Hugo_Distler (utolsó letöltés: 2019. 10. 16.)

szeretet és a mennyek országa iránti vágy…”[11] – írja 1939-es látogatását követően. Az útjáról egy spirituálékat tartalmazó hanglemezt vitt magával a finkenwaldi szeminárium hallgatói számára, akik szintén nagy érdeklődéssel fogadták és hallgatták az európai zenekultúra, és főleg a konvencionális német egyházzenét ismerők számára kuriózumnak és talán kissé idegennek is ható zenét.[12]

A zene és az egyházi ének teológiai megközelítésben

Ha a zene teológiai megvilágítását keressük Bonhoeffer gondolkodásában, akkor érdemes a kultúra isteni mandátumok kapcsán megkezdeni a vizsgálódást. Bonhoeffer azonban később tovább árnyalja a kultúra mandátumként való szemlélését úgy, hogy a kultúrát és a műveltséget az engedelmesség tartományából kivéve a szabadság játékterébe utalja, amely az isteni mandátumok mindhárom tartományát körülöleli.[13] A mandátumok teológiai hangsúlyát nem csupán teremtésteológiailag lehet értelmezni, hanem nyilvánvalóan egyfajta kritikai elhatárolódásként is – a politikai teológiában realizálódó gondviseléshitként, amely a kultúra, felsőbbség stb. eredetét isteni rendeltetésben, doxologikus céllal, eszkatologikus anticipációval, nem pedig az emberi önérdekek megvalósulásában, végképp nem nemzetpolitikai érdekek kiszolgálásában láttatja. Bonhoeffer számára a zene, mint a kultúra része jóllehet az ember kreativitásának következménye, mégsem „creatio ex nihillo”. Rendeltetése Krisztus dicsérete és szolgálata, s az eljövendő mennyek országának mennyei muzsikájának az előhangja.[14] Miközben a náci ideológia érvényre juttatta erőszakos kultúrpolitikáját a világi művészetben éppen úgy, mint az egyházi zenében, aközben Bonhoeffer igyekezett olyan teológiai alapvetést felmutatni, amely egyrészt a kultúrát is krisztocentrikusan értelmezi, másrészt függetleníti a kultúrát a felsőbbség kényszerű cselekvési mechanizmusától.[15] Ezen a ponton rajzolódik ki, hogy Bonhoeffer számára mennyire fontos a teológiailag is értelmezhető fogal-

11 Bonhoeffer, Dietrich: Protestantismus ohne Reformation, in: uő: *Gesammelte Schriften* (Band 1, Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente, 1928–1942), München, Chr. Kaiser Verlag, 1958, 323–354, itt: 348.

12 Bethge: *Dietrich Bonhoeffer,* 490.

13 Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 94.

14 Bonhoeffer, Dietrich: *Etika* (fordította: Visky S. Béla), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015, 48.

15 Bonhoeffer: *Etika,* 265–266. Lásd még: Fischer, Jörg: Evangelische Kirchenmusik im Dritten Reich „Musikalische Erneuerung” und ästhetische Modalität des Faschismus, in: *Archiv für Musikwissenschaft* 46 (1989/3), 185–234.

mak vagy a valóság teológiai interpretációjának függetlenítése a politikától, hogy megakadályozza a közélet politikai „gleichschaltolását", azaz teljes átpolitizálódását, amely a náci rezsim agresszív módszerének tekinthető.[16] A kultúra elválasztása a krisztológiától éppoly veszélyes lehet, mint amennyire problematikus figyelmen kívül hagyni azt, hogy a keresztyénség önmagában is formálja és formálhatja a kultúrát. Bonhoeffer eleve aggályosnak látja a kultúra keresztyénellenes értelmezését, amelyet főként a németek görög szellemiségű ókorszemléletében vél felfedezni, s amely nyilvánvalóan a hitleri kultúrpolitika ideológiai alapja is volt.[17] Köztudott, hogy Hitler rajongott Wagner zenéjéért, amelyben a német mítosz művészi megjelenítését és legitimációját látta.[18] Így érthető, hogy voltak olyan kritikai hangok, amelyek Wagner zenéjét a pogányosan elvadult náci pszichológia kifejeződéseként értelmezték.[19] Az egész hitleri kultúrpolitikára jellemző volt, hogy a művészetet is meg akarták tisztítani a nem árja szerzőktől, s az Entartete Musik (elfajzott zene) jelzővel illettek minden olyan alkotást, s így közvetve a szerzőjét is, akiknek vagy árja származását vagy pedig a náci ideológiához való lojalitását illetően kérdés merült fel. Így került gyakorlatilag tiltólistára Arnold Schönberg, Alban Berg, Kurt Weil, a Hans Severus Ziegler[20] által koholt művészeti kultúrbolsevizmus, pökhendi zsidó pimaszság és teljes szellemi leépülés vádjával.[21] Mindeközben Richard Wagner, Richard Strauss, Max von Schillings művészete a német eszme méltó megjelenítésének számított, kultuszuk virágzott, s a műveik előadása a náci propaganda részét képezte. Az ideológia mentén formálódó kulturális tendencia aztán az egyházi zenében is erőteljesen éreztette hatását, amit a Német Keresztyének sajátos egyházzenei ars poeticája is bizonyított, amely szerint nem akartak olyan dalokat énekelni az istentiszteleten, amelyekben izraelita elemek szerepeltek; így igyekeztek minden zsidó vagy héber kifejezéstől (pl. Jehova, halleluja, hozsanna) megtisztítani az egyházi énekeket.[22]

16 Bonhoeffer: *Etika,* 210.

17 Bonhoeffer: *Etika,* 73–74.

18 Lásd: Hamann, Brigitte: *Winifred Wagner, avagy Hitler és Bayreuth,* Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005.

19 Bethge: *Dietrich Bonhoeffer,* 955. Az idézet Gaetano Latmiral professzortól származik.

20 Hans Severus Ziegler: német publicista, intendáns és NS-funkcionarista, a Birodalmi Képzőművészeti Kamara elnöke. Nevéhez kötődik az „Entartete Kunst" (elfajzott művészet) ideológiája, amelyet az 1938-ban Düsseldorfban megjelent írásában fejt ki. Lásd: https://archive.org/details/EntarteteMusik_758 (utolsó megtekintés: 2019. 10. 16.)

21 Boyden, Matthew: *Az opera kézikönyve,* Budapest, Park Kiadó, 2009, 475.

22 Metaxas, Eric: *Bonhoeffer. Pásztor, mártír, próféta, kém,* Szombathely, Immanuel Alapítvány, 2014, 174.

Bonhoeffer ezzel a szemlélettel több fronton is konfrontálódik. Egyrészt politikailag, ami a Hitlerrel szembeni kritikai megszólalásaiban realizálódik, másrészt kulturálisan, ami a mandátumtanból vonható le, s nem utolsósorban etikailag is. Ez utóbbi az Eberhard Bethge által feljegyzett kijelentés felől közelíthető meg leginkább, miszerint „csak aki a zsidókért kiállt, annak szabad gregoriánt énekelni".[23] Ezt a megszólalást Wolfgang Huber olyan teológiai megállapításnak „hallja", amelyben az etika és az esztétika nem választható el egymástól, sőt egy belső kötődés jön létre közöttük éppen úgy, mint a hit és a művészet között.[24] A művészet és a teológia kapcsolatára levetítve pedig azt jelenti, hogy aki az etikait komolyan veszi, az adhat csak szabad teret az esztétikainak. Bonhoeffer számára ebben a kapcsolatban realizálódik az Isten-magasztalás kultikus és az elnyomottakért való szociális intenciója.[25] A huszadik századi művészet számára – s főként majd a második világháborút követően – nem idegen, hogy az esztétikai szándékon túl egy sajátos prófétai tisztséget is betöltsön, emlékezve és emlékeztetve.[26] A mai egyházzenei párbeszédre nézve ez azt is jelentené, hogy az egyházzene nem függetlenítheti magát teljes mértékben az egyházat érintő szociáletikai és társadalmi-politikai kérdésektől, és nem értelmezheti magát egy, a teológiai diszciplínáktól, s azok alkalmazásától független részterületnek. Jóllehet Bonhoeffer esztétikai megállapítása erőteljes politikai-történelmi kontextusban szólalt meg, mégis útmutató lehet olyan helyzetekben, amely az esztétikai kategóriát abszolutizálni akarná.

Gyakorlatilag ugyancsak a merő esztéticizmus elvetése mentén gondolkodik Bonhoeffer szociológiai olvasatban az eljövendő egyház jövőképéről, s a művészetnek az egyházban betöltendő helyéről és szerepéről. A „Sanctorum Communio" című doktori dolgozatának függelékében egy olyan „nem polgári" eljövendő egyházat vizionál, amely feltételezése szerint utat nyithat a proletariátus számára, de a tényleges formája, alakja még nem látható. Annyit azonban bizonyosnak tart, hogy „nem Thorwaldsen és Mendelssohn, hanem Dürer, Rembrandt és Bach hirdettetik a gyülekezetnek".[27] Bonhoeffer minden bizonnyal a művészet drámai erejét, elementáris, mármár nyers voltának döntő jelentőségét és dinamizmusát hangsúlyozza egy

23 Bethge: *Dietrich Bonhoeffer,* 506; 685.

24 Huber, Wolfgang: *Dietrich Bonhoeffer. Auf dem Weg zur Freiheit,* München, C. H. Beck, 2019, 272.

25 Huber: *Dietrich Bonhoeffer,* 268.

26 Lásd többek között olyan alkotásokat, mit Benjamin Britten: Háborús Requiem; Rudolf Mauersberger: Drezdai Requiem; Arnold Schönberg: Egy varsói menekült.

27 Bonhoeffer, Dietrich: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche,* München, Chr. Kaiser, 1960, 277.

finomkodó, klasszikus eleganciával szemben. Ez a fenntartás mutatkozik meg abban is, hogy Karl Barthtal ellenben nem mutatott rajongást Mozart művészete iránt, csupán a „klasszikus derű" képviselőjének tartotta Barth kedvelt komponistáját.[28] Azaz, a művészet liturgiai alkalmazását nem abszolút esztétikai szempontok alapján értékeli – mely igazából nem tenne különbséget Mendelssohn és Bach között, hiszen mindkettő pozitívan értékelhető esztétikailag –, hanem szociológiai meghatározottság és egy leendő egyházi közegben való alkalmazhatósága alapján. Ez egy olyan holisztikus ekkléziológiai olvasatot jelent, amely egyszerre veszi komolyan a zene liturgiai alkalmazhatóságát, a szociológiai környezetet, de nyilvánvalóan nem hagyja figyelmen kívül a kérügmatikus meghatározottságot sem. Liturgiailag nézve lényegében ugyanezt a funkciót láttatja Bonhoeffer. Számára az Ige marad az istentisztelet középpontjában, mert „az Ige tesz bennünket megbocsáthatatlan bűnökkel terhelt emberré",[29] a zene és a szimbólumok ezzel szemben nem törik derékba az emberi akaratot, mert sokkal inkább az *antropos pszichikost* teremtik meg az *antropos pneumatikosz* helyett.[30] Így a zene liturgiában betöltött szerepe, és maga a liturgia és a kultusz is másodlagos marad a prédikáció hirdetett és megszólító szavával szemben,[31] s ezzel együtt megkérdőjeleződik az a feltevés, miszerint az Igét a zenei betétek az objektivitás felé terelhetik, s a kultikus nyelvezet újra felértékelődik.[32] Ezen a ponton kapcsolódik Bonhoeffer teológiai gondolkodása a dialektika barthi alappremisszájához, miszerint a teológus egzisztenciáját az Istenről való beszéd szükségessége és képtelensége egyaránt meghatározza.[33] Az egyház éneklése így az énekelt isteni Ige kategóriájába esik, s teológiailag ugyanez érvényes rá.[34] Nyilván ennek az elvnek a mentén figyelmeztet Bonhoeffer az orgona szerepének kontrollálására a liturgiában, a művészi attitűdök helyett kérügmatikus segédfunkciót tulajdonítva az orgonajátéknak: azaz „az orgona szerepe az istentiszteleten nem az orgonista és a muzsika dicsőítése, hanem a gyülekezet éneklésének és figyelmének ráirányítása a prédikált

28 Huber: *Dietrich Bonhoeffer,* 266.

29 Bonhoeffer, Dietrich: *Finkenwaldi homiletika* (fordította: Steinbach József), Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2016, 13.

30 I. m., 13.

31 Uo.

32 I. m., 46.

33 Lásd: Barth, Karl: Die Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Moltmann, Jürgen (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie* (Teil 1), München, Chr. Kaiser, 1966, 197–218.

34 Zimmerling, Peter: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 133.

igére."[35] Az egyházzene emancipációja ebben az összefüggésben nem lehetséges, amint arra Bernhard Leube az istentiszteleti zene és a siker összefüggése kapcsán éppen Bonhoefferre hivatkozik.[36] Bonhoeffer Etikájában ír a sikeremberről (politikailag egyértelműen Hitler sikereire kell gondolni), s a siker egyértelműen negatív megítélést kap. Érvelése ez esetben is krisztocentrikus, hiszen „a megfeszített személye minden sikerre törő gondolkodást érvénytelenít…" Az egyházi zenére vetítve egy az Igéhez kötött és Krisztus uralma alatt értelmezett zenét jelentene ez a fogyasztói szemlélettel és a „vevőorientáltsággal" szemben. A mai egyházzenei útkeresésre nézve mindenképpen mérvadó lehet ennek az összefüggésnek a feltárása és átgondolása, hiszen a liturgia nem mondhat le elsődleges céljáról: az Isten-magasztalás elvéről, és nem válhat az emberi elvárások és fogyasztói igények áldozatává, sem a kritikátlan archaizálás, sem pedig az elvtelen megújulás elvének oltárán. Viszont azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy Bonhoeffer nyitottságot mutatott az énekek istentiszteleti használatának sokrétűsége iránt, óva az általánosító doktrinalizmustól, amely eleve meghatározza, melyik korból származó ének lehet jó, s melyik nem. Ennek az elvnek a mentén minden éneket külön-külön kell megvizsgálni, hogy mi lehet alkalmas a liturgiai alkalmazásra.[37] A berneucheni mozgalomtól elhatárolódva, érdeklődve fordult a kortárs egyházzene felé, amely Arnold Mendelssohn és Hugo Distler nagyra értékelt művészetében realizálódott számára.[38]

Ez a kérügmatikus meghatározottság azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy Bonhoeffer ne lett volna nyitott a szimbólumok, rítusok, s maga a zene liturgiában betöltött jótékony hasznára. Az ifjúkori, Rómában töltött húsvétjának felelevenítése azt jelzi, hogy értékelte a rituálékat, s megragadta a római és görögkatolikus liturgia gazdagsága, kifejezőereje.[39]

Bonhoeffer számára az egyházi zenének van egy jól körvonalazható ekkléziológiai olvasata is, amelyet legkarakteresebben a „Közösségben"[40] című írásában fogalmaz meg. Eszerint „a közösség énekében az egyház hangja szólal meg. Nem én énekelek, hanem az egyház, ám tagja lévén magam is bekapcsolódhatok az egyház énekébe. A közös éneklés tehát akkor tölti be feladatát, ha lelki látóhatárunk tágulását szolgálja: kicsiny közösségünket a

35 Bonhoeffer: *Finkenwaldi homiletika,* 32.

36 Leube, Bernhard: Theologische Gesichtspunkte zur Musik im Gottesdienst, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 50 (2011), 113–122, itt: 119.

37 Zimmerling: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe,* 134.

38 Huber: *Dietrich Bonhoeffer,* 268.

39 Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 106.

40 Bonhoeffer, Dietrich: *Közösségben,* Budapest, Harmat Kiadó, 2013, 52.

földön élő nagy keresztyénség részeként látjuk, s énekünk – bármily szerény zene – szíves örömest egybeolvad az egyház énekével." Vagy ahogyan egy reggeli meditációjában írja: „Az egyház éneke a jelenvalóság és a múlt gyülekezetébe állít bennünket."[41] Ezzel az ekkléziológiai és kozmikus meghatározottságával Bonhoeffer meglátása szerint egy eszkatologikus horizont is feltárul, hiszen „a mi új énekünk földi ének, zarándokok és búcsújárók éneke, akiknek Isten Igéje megjelent, hogy megvilágítsa útjukat."[42] A Heidelbergi Káté 54. kérdés-feleletének teológiai gondolata mentén ez azt is jelenti, hogy az egyház és a gyülekezet éneke nem csupán a látható (jelen esetben hallható) egyház liturgiai, himnológiai és többé-kevésbé méltó zenei produktuma, hanem annak az embertől független isteni cselekvésnek a része, amely a világ kezdetétől annak végezetéig fennáll. Fekete Károly többek között az egyház sokoldalú realitását így írja le: „…több az egyház, mint aminek látszik. […] Isten valósága ott rejlik egy e világi jogi szervezetben, régi szertartásokban, máshol is előforduló törvényekben, mert az egyház Isten által akart, Krisztus által rendelt közösség."[43] Így ezt Bonhoeffer meglátása alapján ki lehet egészíteni azzal is, hogy Isten valósága szólal meg az egyház szüntelen énekében. Ahogyan egy Cantate vasárnapra a Zsolt 98,1 alapján elmondott igehirdetésében kifejti: „Az új ének az az ének, amelyet maga Isten ébreszt bennünk. […] Ez hálaének életünk éjszakájában, szenvedésében, félelmében, halálunk éjében. […] Ez az ének, amely a könnyelműt betérésre hívja, a bűnöst megtérésre, a hontalant hazatérésre, a makacskodót sírásra, a sírót örömre. Ez az ének, amely a csecsemőt a keresztségben Istenhez hívja, az ifjakat pedig a konfirmáció alkalmával hitvallásra készteti, a házasokat engedelmességre és hűségre szólítja fel, az ének, amely a halálos ágyon és a nyitott sír mellett a feltámadást hirdeti – ez az új ének, Krisztustól, az Úrtól és a Megváltótól."[44] Így a gyülekezeti ének és az egyházi zene az ekkléziológia tárgya, valamint az egész életet lefedő és meghatározó teológia éneke is egyben.

41 Bonhoeffer, Dietrich: Der Morgen, in: uő: *Gesammelte Schriften* (Band 4, Auslegungen, Predigten. Berlin, London, Finkenwalde, 1931–1944), München, Chr. Kaiser Verlag, 1965, 290–293, itt: 293.

42 Bonhoeffer: *Közösségben,* 49. vö.: Zimmerling: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe,* 132.

43 Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben,* Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 235.

44 Bonhoeffer, Dietrich: Die Musik (Cantate, 22. April 1934. Predigt über Psalm 98,1), in: uő: *Gesammelte Schriften* (Band 5, Seminare, Vorlesungen, Predigten. 1924–1941, Erster Ergänzungsband), München, Chr. Kaiser Verlag, 1972, 510–515, itt: 514.

A zene értékelése a valláskritika felől

Bonhoeffer az utókor számára egy vallástalan keresztyén vizionáriusa szerepében is gyakran feltűnik, még akkor is, ha a vallástalan keresztyénségről alkotott elképzelése mégsem vált valóra. Azonban a posztmodern vallásértelmezés során teológiai valláskritikája megkerülhetetlennek számít. Számára a vallás többek között azért kétséges vállalkozás, mert a Krisztus-követés radikalizmusa helyett az ember részleges ügye realizálódik benne, ahogyan a Börtönlevelekben írja: „A vallásos aktus mindig részleges dolog, a hit viszont Egész, egy életaktus. Jézus nem egy új vallásra hív, hanem az életre."[45] Miközben a felebaráti szolidaritás szociáletikai horizontális dimenziója számtalanszor előjön teológiai gondolkodásában és írásában, aközben nem mond le arról, hogy a teológiai irány továbbra is vertikális, azaz krisztocentrikus maradjon. Ezzel az intencióval állítja szembe Johann Sebastian Bach és Ludwig von Beethoven művészetét. Bonhoeffer szerint Beethoven zenéjében az emberi szenvedés és szenvedély jut kifejezésre, míg Bach teológiailag és művészi önértelmezése szempontjából is tartja magát a kompozíciói elejére, illetve végére odaírt *Soli Deo Gloria,* illetve *Jesu iuva* elvhez. Ezek szerint Beethoven az emberi aktvitást ábrázolja – éppen úgy, mint ahogyan a vallás tematizálja az ember ügyét; Bach művészete számára azonban lényeges az Isten kijelentése – ahogyan a hit is ez alapján formálódik. Ez alapján különböztet meg kétfajta zenét Bonhoeffer: az egyikben „az ember lelke a hárfa, s az Isten igéje a hárfás, amely megérinti a lelket,[46] a másikban viszont az ember szenvedése és szenvedélye szólal meg,[47] ezért találja alkalmasnak Bach zenéjét és alkalmatlannak Beethoven hallgatását az istentisztelet keretében.[48]

Ugyanennek az elvnek a mentén veszi kritikai vizsgálat alá a protestáns egyházi ének fejlődéstörténetét. 1936-ban, a berlini olimpia évében tartja Bonhoeffer több mint háromezer ember előtt a Berlin-Schönebergben található Apostel-Paulus-Kirchében és a Zwölf-Apostel-Kirchében „A német evangélikus egyház belső élete" című előadását.[49] Az előadás a német egyházi ének történetét vázolja fel olyan teológiai értékeléssel, amely túlmutat az

45 Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 172.

46 Bonhoeffer: *Die Musik,* 512.

47 Huber: *Dietrich Bonhoeffer,* 264.

48 Bonhoeffer*: Die Musik,* 513.

49 Bonhoeffer, Dietrich: Das innere Leben der deutschen evangelischen Kirche, in: uő: *Gesammelte Schriften* (Band 4, Auslegungen, Predigten. Berlin, London, Finkenwalde, 1931–1944), München, Chr. Kaiser Verlag, 1965, 385–390.

adott korok énekköltészetének liturgiai beágyazottságán, és ekkléziológiai élt kapnak. Bonhoeffer számára a reformátori kor énekköltészete a mérvadó, hiszen valamennyi bibliai felismeréseken alapszik, szoteriologikus jellegű és a keresztről szóló igén koncentrálódik. Eszkatologikus irányultságának köszönhetően a halál, pokol és ördög feletti végső győzelem reménységéből él. Bonhoeffer számára lényeges, hogy Luther énekeit illetően nem a gyülekezet szituációján tájékozódik, nem azt veszi alapul, hanem kizárólag az Ige énekei maradnak, s így az Ige erejében való bizalomra buzdítanak.[50] Ezzel szemben szemléli kritikusan Bonhoeffer a reformáció utáni kor énekirodalmát, amelyben erőteljes individualizálódás tapasztalható. Már nem az egyház, hanem az ember kerül a korálok mondanivalójának középpontjába, azaz: az egyes hívő ember kegyes élete válik hangsúlyossá. A hit középpontjából kikerülő Isten helyét az ember veszi át, és nem az Isten iránti engedelmesség lesz a lényeges, hanem a kegyes élet formálása. Az ébredési mozgalmak énekköltészetében tovább folytatódik Bonhoeffer szerint ez a tendencia: ekkléziológiailag az egyház helyére a hitvallók sokasága kerül, míg a prédikált Igét az érzelemgazdag poézis váltja fel.[51]

Zene mint spiritualitás

Bonhoeffer azon teológusok közé tartozik, akiknek életművéből nagyon egyértelműen rajzolódik ki a kegyesség és a spiritualitás. A hit megélése és a teológia művelése nála hitelesen forrt egybe. Akár a „Követés" című munkáját nézzük, akár a töredékes „Etikát", vagy a még fragmentálisabb „Börtönleveleket", egyértelművé válik, hogy teológiai gondolkodásában is hitét gyakorló ember akart maradni, mint ahogyan hívő, kegyes emberként sem akart lemondani a teológiai igényességéről. Ebben az összefonódásban nyilvánvalóan a spiritualitás oldalán jelentős helyet foglal el a zene, az egyházi zene és az egyházi ének. Hiszen Bonhoeffer számára a zene egyaránt volt személyes lelkesedésének és elköteleződésének, érdeklődésének és kulturális feltöltődésének a tárgya, mint ahogyan az elmélyülés, az elcsendesedés és a spiritualitás, a hit mélyebb megélésének, kifejezésének az eszköze. A Börtönlevelek legszemélyesebb leveiben említ zeneműveket, emlékszik vissza korábbi koncertélményeire, vagy utal azokra a korlátozott lehetőségekre, amikor módjában volt a börtönben rádión keresztül zenét hallgatni.

50 Bonhoeffer: *Das innere Leben der deutschen evangelischen Kirche,* 386; Vö. Zimmerling: *Bonhoeffer als praktischer Theologe,* 128.

51 Zimmerling: *Bonhoeffer als praktischer Theologe,* 129.

A zene nem csupán esztétikai élmény, hanem a belső érzések kifejezésének eszköze, a pillanatnyi érzelmek megszólaltatója, az életút eseményeinek hallható vagy belső hallással megszólaló zenei adaptációja. Különösen érzékletesen lehet ezt szemléltetni az 1944. május 30-án este Eberhard Bethgének írott levelén keresztül: „A börtönkórházban az imént hallottam véletlenül Solvejg dalát a rádióban. Nagyon megragadott. Hűségesen várni egy életen át – ez az igazi diadal az ellenséges tér, azaz az elválás, meg az ellenséges idő, azaz a mulandóság fölött. Nem gondolod, hogy csakis az ilyen hűség teszi az embert boldoggá, a hűtlenség pedig boldogtalanná?"[52] Vagy ahogyan korábban idézi fel Beethoven Opus 111-es variációs tételét: „Csak néhány darabot ismerek annyira, hogy így belülről is hallani tudjam, ám éppen a húsvéti énekeknél különösen jól megy a dolog. Egzisztenciálisan érthetőbbé válik számomra a süket Beethoven zenéje."[53] Bonhoeffer tehát a zenének mindig központi jelentőséget tulajdonít saját élethelyzetében. Nem háttérzaj és nem mellékes kísérőzene. Egészen érzékeny és árnyalt zeneismerete teszi saját maga számára spiritualitássá a zenét, s így egy zeneileg magasan képzett, művelt és rendkívül szuggesztív és érzékeny ember képe rajzolódik ki. Különösen Johann Sebastian Bach művészetét idézi ebben a kontextusban a legtöbbet. A h-moll misére,[54] A fúga művészetére[55] vagy a Máté-passióra[56] tett utalásai egyértelművé teszik, hogy ismeri az alkotások belső intencióját, s a zenén keresztül megszólaló hitvallást, lelkiséget.

A lutheránus Bonhoeffer számára rendkívül fontosak voltak Paul Gerhardt énekei – még akkor is, ha korábbi előadásában kritikailag értékelte a reformáció második és későbbi generációinak énekköltészetét. Gerhardt énekeinek felelevenítése, imádkozása, vagy akár eléneklése a naponkénti kegyességgyakorlás részét képezte számára. Hűséges támaszként, a börtönben való védekezésként tekintett a korálokra, amelyekhez mindig örömmel tért vissza egyéni elcsendesedése és elmélkedése során.[57] Azonban nem csupán az egyéni spiritualitás terén vette hasznát az énekeknek, hanem a teológiai

52 Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 143.

53 I. m., 116.

54 I. m., 52.

55 I. m., 107.

56 „Tegnap este ismét hallottam a Máté-passiót. S mi a szép benne? Éppen az, hogy minden saját szépségéről lemond a zene, s magtagadásra kerül Krisztusért, hogy a zene itt csak Jézus Krisztus által jut szóhoz, s nem magáért, hanem csak Jézus Krisztusért akar létezni" – írja Bonhoeffer egy ismeretlen hölgynek 1940 tavaszán. In: Bonhoeffer, Dietrich: An eine unbekannte Frau, in: uő: *Gesammelte Schriften* (Band 3, Theologie, Gemeinde. Vorlesungen, Briefe, Gespräche, 1927–1944), München, Chr. Kaiser Verlag, 1960, 37–43, itt: 39.

57 Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 25; 65; 172.

reflexiói számára is inspirációvá lettek – amint azt Csepregi András megjegyzi a Börtönlevelek utószavában.[58] Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy Gerhardt énekköltészete mind a mai napig jelentős helyet foglal el a protestáns gyülekezetek énekkultúrájában éppen úgy, mint a keresztyén életvezetés (Lebenskunst) megformálásában, alakításában,[59] amely útkeresésben ismét jó példaként állhat előttünk Bonhoeffer, aki gyakorolta, elmélyítette Gerhardt énekeinek üzentét, saját élethelyzetére nézve alkalmazta azok aktualitását.

Az egyéni életvitelen túl a lelkészképzésben is a spiritualitás kísérőjévé tette a zenét. Bonhoeffer tudatosan muzsikált a finkenwaldi szemináriumban, amely jelentős mértékben formálta a hallgatók esztétikai értékítéletét éppúgy, mint segítette őket az elmélyülésben. Egy másik finkenwaldi hallgató, Albrecht Schönherr visszaemlékezése szerint a közösségi együttlétek fénypontjainak számított, amikor Bonhoeffer egy hallgatóval a zongorához ült, s eljátszották Beethoven valamelyik zongoraversenyét. Így a mindennapi együttlétek nem csupán a reggeli és esti áhítatok aszkéziséből, a félórás meditációs időkből, a szerzetesi szokások modorosságából, egyfajta esztétizáló liturgizmusból és bizonyos szempontból pszichológiai pórázon tartásból álltak, hanem a szolgálatra való belső koncentráltságból, amit maga Bonhoeffer is megélt, s amire a hallgatóit is felkészítette Finkenwaldban.[60] S ehhez elengedhetetlenül tartozott hozzá a mindennapi zenélés, amelyhez a zongorát egyenesen Bonhoeffer berlini szülői házából szállították a helyszínre.[61]

Bonhoeffer spirituális közeledése a zenéhez magában foglalhat egyfajta szempontokat a lelkészképzésre nézve is. Miközben a mai gyakorlat az egyházi zenét önálló részdiszciplínaként kezeli akadémiai szinten, a gyakorlatban pedig igen gyakran két szélsőség (az esetlegesség és az istentiszteleten belüli emancipáció) között mozog, könnyen elnagyolttá válik az egyházzenével való komplex teológiai és zenei foglalkozás mind teológiai képzés, mind pedig a lelkipásztori gyakorlat során. A szószék-orgonakarzat és a katedra-„színpad" harmonikus, teológiailag átgondolt harmóniájáról lenne szó. Bonhoeffer képes volt mind az egyházi, mind a világi zenét a saját maga teológiai, spirituális, érzelmi és etikai megközelítésében szemlélni, s abban

58 Csepregi András: Utószó. Kicsoda nekünk Bonhoeffer? In: Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 205–208, itt: 206–207.

59 Lásd: Deichgraber, Reinhard: *Nichts nimmt mir meinen Mut. Paul Gerhardt als Meister christlicher Lebenskunst,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

60 Schönherr, Albrecht: Die Einfalt des Provozierten, in: Zimmermann, Wolf-Dieter: *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer,* München, Chr. Kaiser, 1964, 118–122, itt: 119.

61 Bethge: *Dietrich Bonhoeffer,* 614.

is példát adni, hogy a zenét nem érdemes csupán szabadidős, alternatív tevékenységként látni és láttatni a lelkészi egzisztencia és az arra való felkészülés során, hanem mindkettő koherens részévé lehet tenni.

Postludium – Az élet polifóniája

Bonhoeffer nem hagyott az utókorra kiforrott zeneesztétikát, himnológiát, de töredékes életműve mégis teljessé válik, ha meglátjuk benne a szándékot: semmi és senki nem mondhat le az egyházon belül arról az igényről, hogy mindig Krisztus maradjon a középpontban az ember vagy más emberi akarat helyett. S ezt kell magára a zenére is minden további nélkül alkalmazni. A nyitottság és érdeklődés, a teológiai megalapozottság és az Igéhez kötöttség, a Krisztusra tekintés és a vallásos mítoszgyártás elvetése, az újszerűség és az ősi megbecsülése egyaránt jellemzői Bonhoeffer zenei műveltségének és egyházzenei útmutatásának éppen úgy, mint a spiritualitásra való nevelés, s ahogyan ebben finoman szerepet ad a zenének, s amint kimondatlanul szükségesnek tartja a zenei képzést a leendő lelkipásztorok számára. A sokszólamú életút sokszólamú életértelmezést generált Bonhoefferben, s mindezt egy zenei hasonlattal szemlélteti: „A polifónia hasonlatától váltig nem tudok megszabadulni. Amikor ma fájdalommal gondoltam arra, hogy nem lehetek ott Veletek, akaratlanul is az jutott az eszembe, hogy a fájdalom és az öröm is az egész élet polifóniájához tartozik, és függetlenül állhat egymás mellett…”[62] Ebben az összefüggésben számára a zene nem az isteni harmóniát jelenti, hanem az emberi élet törékenységét és komplexitását.[63] Ezzel ismét nyilvánvalóvá teszi Bonhoeffer, hogy a zene – akár világi, akár egyházi – hozzátartozik az ember, s minden óvatosságot mellőzve a teológus életéhez. Így lehet egészen meggyőződve a mártír teológus Dietrich Bonhoeffert zenész teológusnak is nevezni.

62 Bonhoeffer: *Börtönlevelek,* 140.
63 Vö: Huber: *Dietrich Bonhoeffer,* 276–277.

Hörcsik Richárd:

A vallásszabadság és nemzeti függetlenség kálvinista gyökerei 1848/49-ben[1]

Az 1848/49-es forradalom és szabadságharc történetében *a vallási és politikai szabadság* ügyeinek rendezése kiemelt szerepet kapott. Különösen az *1848. évi XX. törvénycikk* és az *1849. évi Függetlenségi Nyilatkozat* volt döntő hatással erre a küzdelemre. Rövid előadásomban arra szeretnék rámutatni, hogy mindkettőben meghatározó szerepet vittek azok a református írott és íratlan hagyományok, amelyek évszázadokon keresztül meghatározták a magyar kálvinizmus teológiai és politikai közgondolkodását. Ennek gyökerei egyértelműen a reformációhoz, Kálvin János teológiájához vezethetők vissza.

Mai tudományos szimpóziumunk helyszíne Debrecen, a *kálvinista Róma,* a szabadságharc idején az ország fővárosa, ahogy Kossuth nevezi: *„a szabadság őrvárosa”.* Református Kollégiuma pedig évszázadokon át a magyar nemzeti függetlenségért és a vallásszabadságért folytatott küzdelem egyik fontos szellemi bástyája volt. Ezért sem véletlen, hogy az 1848/49-es forradalom és szabadságharc előbb említett dokumentumai megszületésében jelentős szerepet vállaltak. Hiszen az 1848. XX. törvénycikk szövegének egy részét maga a Tiszántúli Egyházkerület közössége és püspöke munkálta ki. A Függetlenségi nyilatkozatot pedig a Református Kollégiumban fogalmazták meg. A *genius loci,* a hely szelleme – szinte magától értetődően mindkét esetben kimutathatók az előbb említett kálvinista-református jogfelfogás és történeti szemlélet alapvonalai.

1 A *„Haza, nemzet, szuverenitás”* tudományos szimpóziumon, 2019. április 14-én, a Debreceni Református Kollégium Oratóriumában elhangzott előadás szerkesztett változata. Ezzel a tanulmányommal szeretném köszönteni a 60 éves dr. Fekete Károlyt mint professzortársamat és egyházkerületünk püspökét.

1. A kálvini gyökerek

A 16. században a reformáció megjelenésével az állam és egyház, az uralkodó és alattvalói kapcsolatában új szemlélet jelent meg Európában. Láttuk, hogy korábban a katolikus egyház a *világi hatalom isteni eredetét* hirdetve az uralkodó iránt teljes engedelmességet követelt[2]. A világi hatalom elleni támadás az Isten elleni lázadásnak minősült. Lényegében ezt vallotta első reformátorunk, Luther Márton is. Az uralkodói hatalom isteni eredetét ugyan Kálvin János is vallotta, azzal a kiegészítéssel, hogy az uralkodók nem önmagukért, hanem a köz javára rendeltettek, s a hatalommal jogok és kötelességek is járnak.

Ez az új szemlélet abból következik, hogy Kálvin számára a végső tekintélyt nem a hatalom gyakorlói képviselik, hanem az isteni törvény[3]. Az engedelmesség nemcsak az alattvalókra, hanem a felsőbbségre is vonatkozik. Ők a letéteményesei annak, hogy a törvény közösségi haszna – *usus legis politicus*[4] érvényesüljön a világban. Kálvin egyaránt beszél az uralkodó kötelességeiről és hatalmának korlátairól. Ha a kötelességét elmulasztja, vagy jogait túllépi, szembekerül az isteni megbízatásával, uralma törvénytelenné, ő maga pedig zsarnokká válik. Benda Kálmán hívta fel elsőként a figyelmet arra a tényre[5], hogy ezeknek a kálvini kritikai tanításoknak az elterjedésével már az 1560-as években egyre gyakoribbá válik a Habsburg-uralom alatti országrészben a katolikus uralkodó számonkérése kötelességeinek elmulasztása miatt. Másrészt elismerésként is megjelenik például az erdélyi fejedelmek méltatásában.[6]

A zsarnok uralkodóval szembeni ellenállásra Kálvin két okot ismer. Az első: „[…] Isten olykor az ő szolgái közül támaszt valakit a nyilvánvaló megtorlásra […] bosszulja meg a bűnös uralmat […] és szabadítsa fel az igazságtalanul elnyomott népet […]”[7] Így szabadította meg Isten az ő népét Mózes által a fáraók zsarnokságától. A cselekvő ellenállás másik formája, amit Kálvin a magisztrátusoknak engedélyez. Nekik nemcsak jo-

2 Benda Kálmán: *A kálvini tanok hatása a magyar rendi ellenállás ideológiájára.* Helikon, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 3-4. sz. 323.

3 Szűcs Ferenc: *Kálvin olvasása közben*. Válogatott írások. Kálvin Kiadó, Bp. 2016. 23.

4 John Hesselink: *Calvin's Concept of the Law. Pickwick publications,* Eugene, OR, 1992. 248.

5 Benda Kálmán: i. m., 325.

6 Benda Kálmán: *A kálvinizmus és a magyarságtudat kölcsönhatása történelmünkben.* Confessio, 1986. 2. sz. 6.

7 Jean Calvin: *Instiutionis de la religion Christienne. 1541.* (*Corpus Reformatorum,* 32, 1159 h.)

guk, hanem egyenesen kötelességük is a zsarnoki hatalommal szemben a népet védelmezni.[8]

Ezek a kálvini tanítások a nemzeti és vallási szabadságért folyamatosan küzdő protestáns rendek, nemesek, lelkészek és egyszerű polgárok tudatában nagyon mély nyomot hagytak. Nem véletlen, hogy a Bocskai-szabadságharc alatt a rendek azt a Bocskait deklarálták „magyarok Mózesének", aki önmagáról vallotta, hogy minden igyekezete ellenére őt Isten „mint Mózest régen a pásztorságból, Dávidot a juhok aklából […] a népek fejedelmévé […] tette"[9]. Ez a küldetéstudat jelenik meg a Rákóczi-szabadságharc alatt is a protestánsok között, miközben a katolikus II. Rákóczi Ferenc mozgalmához csatlakoztak az elnyomó Habsburgok ellen. S ugyanez a gondolkodás tükröződik vissza az 1848/49-es szabadságharc protestáns fogadtatásában is. Legszebb példája ennek, amikor a Debreceni Kollégium gyakorlati teológiai professzora 1848. március 22-i beszédében történelmi párhuzamot von Mózes és Kossuth Lajos között.[10] Vagy amikor Szoboszlai Pap István tiszántúli püspök az egyházkerület „hódolat nyilatkozatában" a Függetlenségi nyilatkozatról ezt mondja, „a nemzetgyűlés által szóla az Úr itélőleg. És a magyar nép felvidultan zengé magasztaltassék föl az én szabadításomnak Istene […] ki én érettem bosszút állt."[11]

A vallás szabad gyakorlásáért folytatott szellemi, politikai és fegyveres küzdelem a reformátusok számára egyenesen következett a fent idézett kálvini tanokból, és az azt „meggyökereztető" református lelkészek tanításaiból, igehirdetéseiből, hogy ezeknek a társadalmi és politikai életben is van relevanciája. Ennek világos nyomait fedezhetjük fel akár az 1848. XX. törvénycikk, akár a nemzet életében új fejezetet nyitó Függetlenségi Nyilatkozat kapcsán.

8 Institutio, IV. 20. 31.

9 Benda Kálmán: *Habsburg politikai és rendi ellenállás a XVII. század elején*. Történelmi Szemle, 1970. 424.

10 Gáborjáni Szabó Botond: *A „Kossuth a magyarok Mózese" toposz történelmi háttere*. Debreceni Szemle, 1998. 3. sz. 342.

11 *Hódolat-nyilatkozata a tiszántúli helvét egyházkerületnek*. Alföldi Hírlap, 1849. június 21.

2. Az 1848. XX. törvénycikk

Az 1848. XX. törvénycikk társadalmi igényeknek kívánt eleget tenni a forradalmi követeléseknek megfelelően. A márciusi ifjak által fogalmazott „*12. pontban*" a negyedik helyen állt: „*Törvény előtti egyenlőséget polgári és vallási tekintetben.*" Jól tükrözi a törvény protestáns fogadtatását a PEIL vezércikke: „A feltámadásnak hármas ünnepét üljük a napokban […] a szabadság diadalmasan tördelvén szét a szolgaság lánczait, magasabb életet áraszt és ébreszt mindenütt… A legújabb törvényczikk a vallás dolgában egyik szüleménye a ránk virradt azon szabadságnak, melly a lelkiismeretről s az istentiszteletről leoldá a bilincseket."[12]

A protestánsok évszázados küzdelme és kívánsága teljesült a törvénynyel. Hiszen a vértelen ellenreformáció évtizedeiben reménytelennek tűnt ügyük. Azonban az 1791. évi XXVI. törvénycikk elfogadásával új remény nyílott számukra, amely a reformkori országgyűléseken kapott új lendületet. Jól ismerjük az 1825-től rendszeresen tárgyalt vallásügyi kérdések országgyűlési vitáit. A fő akadályt a vegyes házasságok, a reverzálisok és az áttérések jelentették. A korszak szabadelvű közhangulatát jól jellemezte, hogy a protestáns követekkel együtt léptek fel a liberális katolikus társaik, együtt emelték fel szavukat a visszaélések ellen. A református Kölcsey Ferenc írja naplójában: „*Mikor a linczi békét és a bécsi szerződést még vérrel kellett küzdeni, ki merte volna jövendölni, hogy 1833-ban a magyarországi gyűlésen a Luther és Kálvin fiai hallgatva nézik, mig Pázmán hítének sorsosi érettünk egymással vetekedve szólnak.*"[13]

Debrecen és a Tiszántúli Egyházkerület élen járt a törvény kimunkálásában. Az általuk készített javaslatok „egyértelműen kihatottak a törvény előkészítésére és megszövegezésére" – fogalmaz Bereczki Lajos.[14] Szoboszlai Papp István püspök egyházkerületi közgyűlést hívott össze 1848. március 22–23. napjaira, ahol többek között egy tíz pontból álló „*kérelemlevelet*" állítottak össze, amit eljuttattak az országgyűléshez. E beadványnak legtöbb pontja – szó szerint is – beépült a törvény szövegébe.

A beadvány kísérőszövegében megjelenik: a reformátusok „*háromszázados szenvedései*" fogalma, ami jól tükrözi a kor református történelemszemléletét. Nem véletlen, hogy a Kollégiumban három nappal később például Péczely professzor beszédében is a „*háromszázados bilincsekről*" szónokolt

12 Bereczki Lajos: *A vallási jogegyenlőség és az egyházi szövetségek teljesítésének ügye az 1848-as törvények tükrében*. Református Tiszántúl, Debrecen, 1999. április, 4.

13 Uo. 5.

14 Uo. 2.

az ifjúságnak. Nos, ebből a látásmódból bukkan fel a Kossuth által fogalmazott Függetlenségi Nyilatkozatban a *„folytonos szenvedés három százada"* kifejezése. Gáborjáni Szabó Botond hívta fel a figyelmünket arra, hogy Kossuth tudatosan építkezett erre az alapra, politikai erőforrásként számolt a protestáns hagyománnyal: *„a néphez szolani kell, es fel kell rázni kebeleben a múltak emlékezetének húrjait."*[15]

3. A Függetlenségi Nyilatkozat

A vallásszabadság is azon vívmányok közé tartozott, amelyeket veszélybe sodort a Habsburg-dinasztia birodalomépítésre irányuló, ekként a nemzet szabadsága ellen irányuló politikája. A szabadságharc során, végül különösen az olmützi alkotmány kiadását követően egyre inkább egyértelművé vált, hogy kompromisszumos megoldás a két fél között nem jöhet létre, a Függetlenségi Nyilatkozat tehát egy, a vázolt helyzet rendezésére irányuló eszköz volt. A Függetlenségi Nyilatkozat szövegének elemzésére már többen is vállalkoztak a történettudomány művelői közül, azonban arra még kevesen tettek kísérletet – ha egyáltalán –, hogy ezt a szöveget az egyházaknak a világi uralomra vonatkozó elvei, a zsarnokok elüldözésére vonatkozóan megállapított kálvini tételek felől vizsgálják. Ezeknek az elveknek az érvényesülését, vagy csupán beszivárgását a Függetlenségi Nyilatkozatba annak elkészítésében közreható emberek írásain, munkásságán keresztül lehet vizsgálni. Annak érdekében tehát, hogy jobban megérthessük a Függetlenségi Nyilatkozatot,[16] ejtsünk szót előbb annak megszövegezőiről is. Mint ismeretes, Kossuth Lajos 1849. április 14-én a Nagytemplomban tartott beszédének pontjait közfelkiáltással szavazta meg a nemzetgyűlés, így e „*nyilatkozvány*" megfogalmazását utóbb kellett elvégezni. E célból a képviselőházból Kossuth Lajos mellett Szacsvay Imre és Gorove István, a felsőházból Horváth Mihály és Hunkár Antal kapott felhatalmazást, ám tudjuk, hogy

15 Gáborjáni Szabó Botond: Kossuth és a debreceni reformátusság. In: *Kossuth és az egyházak. Tanulmányok,* szerkesztette Kertész Botond, Luther Kiadó, Budapest, 2004. 110.

16 Kossuth Lajos összes munkái / Kossuth Lajos összes munkái XIV. / Kossuth Lajos 1848/49-ben IV. Kossuth Lajos az Országos Honvédelmi Bizottmány élén Második rész 1849. január 1. – április 14. 529. Debrecen, 1849. április 14–19. A magyar nemzet Függetlenségi Nyilatkozata. www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Kossuth-kossuth-lajos-osszes-munkai-1/kossuth-lajos-osszes-munkai-xiv-12A32/kossuth-lajos-184849-ben-iv-kossuth-lajos-az-orszagos-honvedelmi-bizottmany-elen-masodik-resz-1849-januar-1aprilis-14-12A3F/529-debrecen-1849-aprilis-1419-a-magyar-nemzet-fuggetlenségi-nyilatkozata-15068/

az első fogalmazványt Kossuth készíthette el április 14-ről 15-re virradó éjszaka. Az *„ötös”* fogalmazó bizottság 15-én már összeült, a Nyilatkozat pedig 16-án nyomdába került, az így elkészült szövegen a képviselők már csak apróbb változtatásokat ejtettek az április 19-én történt elfogadást megelőzően.[17] Milyen emberek vettek tehát részt a szövegezésben, mi határozta meg az ő gondolkodásukat e tekintetben?

Mint ismeretes, Kossuth Lajost evangélikusnak keresztelték a zempléni Tállyán, bár az erről szóló anyakönyv sajnos elveszett. Még kisdedként, 1803-ban Olaszliszkára, majd később, 1808-ban Sátoraljaújhelyre költözött vele családja, és itt is végezte el az elemi iskolát a piaristáknál. 1816-tól 1819-ig azonban az Eperjesi Evangélikus Kollégiumban tanult, majd pedig egy évet töltött a Sárospataki Református Kollégiumban,[18] ahol jogot tanult Kövy Sándor professzornál. Kijelenthető tehát, hogy Kossuth Lajos protestáns neveltetést kapott, és a Sárospatakon folytatott tanulmányai során behatóan megismerhette a református egyháznak a világi uralommal kapcsolatos elveit.

Amennyire könnyen igazolhatók a protestáns gyökerek Kossuth esetében, oly nehézséget okoz ez a többi szövegező tekintetében. Szacsvay Imre régi székely római katolikus család sarja,[19] Gorove István pedig – a neve alapján – örmény származású lehet.[20] Horváth Mihály római katolikus püspök volt,[21] Hunkár Antalt továbbá a rendelkezésünkre álló források szerint római katolikusnak keresztelték[22] – a Függetlenségi Nyilatkozatot szövegező bizottságban tehát a tagok többsége még csak nem is tartozott protestáns gyülekezethez, így a kálvini tanok megjelenése általuk nem volna igazolható. Ezek a tények azonban nem szólnak Kossuth nézeteinek érvényesülése ellen, hiszen kiemelt jelentőséget kell tulajdonítanunk annak a ténynek, hogy a Nyilatkozat alapjául szolgáló fogalmazványt Kossuth Lajos készítette el.

---

17 Dankó Imre: *„Követeink ülnek már a Nagy Templomban”,* 150 éves a Függetlenségi Nyilatkozat. Nagytemplomi Gyülekezeti Élet füzetei 4. Debrecen, 1999. 16kk.

18 Dienes Dénes: *Kossuth Lajos és a Sárospataki Református Kollégium*. 1. o. http://srta.hu/wp-content/uploads/2015/02/kossuth.pdf

19 Fleisz János: *Szacsvay Imre (1818–1849), az elfeledett vértanú*. In. Bihari Diéta VI. 19. biharkutatas.hu/wp-content/uploads/2011/10/BD6-07-Fleisz-J%C3%A1nos-az-elfeledett-v%C3%A9rt-szacsvay.pdf

20 Ștefan S. Gorovei: *Moldvai örmények Erdélyben, Magyarországon és a nagyvilágban* (Esettanulmány). 59. http://epa.oszk.hu/03600/03610/00002/pdf/EPA03610_turul_2018_2_052-063.pdf

21 *Százhuszonöt éve halt meg Horváth Mihály*. 2003. augusztus 18. https://mult-kor.hu/cikk.php?id=537

22 Hudi József (szerk.): *Hunkár Antal visszaemlékezése és iratai* – A Pápai Református Gyűjtemények Kiadványai, Forrásközlések 6. (Pápa, 2004) 6. https://library.hungaricana.hu/hu/view/PRGYK_Fk_06/?pg=7&layout=s

Kossuth parlamenti beszédeiben már 1848-ban is visszaköszön számos olyan gondolat vagy jellegzetes kifejezés, ami végül a Függetlenségi Nyilatkozatba is bekerül.[23] Többen szólnak arról is, hogy a szöveg történelmi jogi érvkészlete alapján az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat hatása fedezhető fel a szövegben. Ezek azonban nem teszik egyértelművé, hogy a kálvini elv következtében – vagyis, hogy „a törvény néma felsőbbség, a felsőbbség pedig élő törvény" – mi a helyes útja az ideális állapot helyreállításának, vagyis, amelyben a fejedelem „a hazának atyja, a népnek pásztora, a béke őre, az igazság védője, az ártatlanság bosszúállója."

A Függetlenség Nyilatkozata hosszan részletezi a Habsburg-ház által elkövetett törvénytelenségeket: *„hiában volt minden újabb kötés; minden újabb királyi eskü az uralkodóház ajkairól egy újabb hitszegés kezdete volt, s a magyar nemzet országos életének megsemmisítésére intézett politikája soha nem változott háromszáz éven át."* A detronizáció okai közé számláltatik egy királyi család estében az, *„ha az ország ellenségeivel, rablókkal, pártütőkkel a nemzet elnyomására szövetkezik; ha az esküvel szentesített alkotmány s országos státusélet eltörlésére fegyveres erőszakkal támadja meg alattvalóit, kik ellene fel nem lázadtanak; ha erőszakkal eldarabolja s megcsonkítja az ország területi épségét, melyet fenntartani megesküdött; ha idegen fegyveres erőt használ saját alattvalóinak legyilkolására s törvényes szabadságuk elnyomására."* Ezeknek az okoknak az egyike is *„elég bűn arra, hogy a dinasztia a trónt elveszítse. A Habsburg-Lothringeni ház példátlan hitszegéssel mindezen bűnt együtt és egyszerre követte el, s elkövette a magyar nemzet státusélete eltörlésének határozott szándokából, elkövette annyi árulás, annyi rablás, gyujtogatás, kegyetlenség, a népjognak oly lábbaltapodása kiséretében, hogy e bűneinek históriája felett elborzad az emberiség."*

A magyar nemzet Függetlenségi Nyilatkozata tehát egyértelmű diagnózist ad és kimondja a detronizációt, ugyanakkor nem feltételezi, hogy a kormányzóvá tett Kossuth az Isten által adott *„egyéni megoldás"* lenne, a Teremtő *„az ő szolgái közül"* támasztott volna nyilvános bosszúállót a magyar Mózes személyében! A szövegben sokkal inkább a kálvinizmus igazi megoldása, a *„közösségileg felhatalmazottak rendteremtése"*, Tőkéczki szavaival a magisteriális reformáció kerül előtérbe[24] – a nemzetgyűlés, mint a néptől szerzett felsőbbség áll a király önkényével szemben. A Nyilatkozat azon mondata, mely szerint *„a magyar álladalmat törvényesen képviselő nemzetgyűlés, midőn jelen ünnepélyes nyilatkozatunk által Magyarországot*

23 Gáborjáni Szabó Botond: *A Függetlenségi Nyilatkozat előzményei, elfogadása és hatása*. 3.

24 Tőkéczki László: *Kálvin hatása a magyarságra és a magyar politikára*. 369.

elidegeníthetlen természetes jogaiba visszahelyezve […] az önálló független európai státusok sorába iktatjuk s a hitszegő Habsburg-Lothringeni házat Isten és világ előtt trónvesztettnek nyilatkoztatjuk", valójában annak bizonyítéka, hogy a nemzetgyűlés magának a nemzetnek a veszélyeztetését látva fordul csak szembe az uralkodóval, még ha ez a közbelépés az uralkodói jogoktól való megfosztással is jár – e helyzetben szükségszerűen.

Azok a trónörökösök ugyanis, akik a *„nemzettel koronázási alkukötésre [nem] léptek s annak és az ország alkotmányának és törvényeinek megtartására megesküvén, Szent István koronájával"* nem koronáztattak meg, azok Magyarország törvényes királyaivá sem válhatnak. Az ifjú Ferenc József főherceg azonban *„megtagadva mindent, ami Isten s ember előtt szent", „kikiáltotta, hogy Magyarországot […] fegyverrel hóditandja meg, s hogy élte feladatának ismeri azt ezredév óta fenntartott önállásából kivetkeztetve, az osztrák birodalomba beolvasztani."* Ilyen körülmények között az ellenállás módja csak a trónfosztás lehet, a magyar nemzet másképp nem tudja egyértelművé tenni, hogy a jogtipróknak nem lehet hatalma fölötte.

Erősíti a magisterialis reformáció előtérbe helyezését az is, hogy a Nyilatkozat nem Istentől küldött személyre, hanem magára az Isten által adott törvényre mint fundamentumra építkezik. Erre tekinthetjük bizonyítékként például azt a fordulatot, mely szerint *„az örökkévaló Isten ítéletére s a világ közvéleményére hivatkozva mondjuk ki, hogy a hitszegő házzal a kibékülés lehetsége megszünt, s tartozunk Isten törvényének, tartozunk hazánknak, tartozunk a jognak, tartozunk a morálnak, becsületnek, Európának s a civilizáció érdekeinek, hogy e hitszegő dinasztiát a magyar királyok trónjáról száműzve, adjuk át Isten ítéletének s a közvélemény, morál és becsület utálatának."* Ugyanígy szól az egyes határozati pontok közvetlen bevezetésére szolgáló szövegrész is: *„az örökkévaló Isten igazságára s a művelt világ ítéletére hivatkozva, és nemzetünk természetes jogaira úgy, valamint nehéz szenvedések alatt tettleg bebizonyított erejére támaszkodva, […], ezennel az általunk törvényesen képviselt nemzet nevében kijelentjük és határozzuk".*

A Függetlenségi Nyilatkozat 4. pontja is egyértelműsíti, hogy a törvényes rend kialakításában a nemzetgyűlés szerepe nélkülözhetetlen: egyrészt az ország jövendő kormányrendszerének részletes megállapítása mellett a nemzetgyűlés hivatott megválasztani azt a személyt – jelen esetben Kossuthot –, aki e döntés meghozataláig kormányzó elnökként a közös ügyeket vinni lesz hivatott.

Kérdés, hogy mi indíthatta Kossuth Lajost, a Nyilatkozat eredeti szövegének alkotóját arra, hogy ezeket a kereteket jelölje ki – főképpen, ha azzal is tisztában vagyunk, hogy sem a szövegező bizottság, sem pedig a nemzetgyűlés nem módosította az eredeti fogalmazványt elveiben vagy szerke-

zetében, *„azt csak pontosabbá, szabatosabbá akarták tenni”*,[25] vagy *„a Kossuth tollát vezető nemes felindulást akarták tompítani”*. Gondolhatunk itt a politikai kompromisszumokra – számos ellenzője volt a detronizációs javaslatnak, részben a honvédsereg tisztikarában, részben pedig a képviselők között is, akik végül az ünnepi hangulatban nem mertek ellentmondani a fellelkesült tömeg előtt beszélő Kossuthnak.[26] Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy Kossuth a haza ügyét mindig Isten bizodalmába és a nemzet fiainak kezébe helyezte, bizonyítják ezt beszédei, írásai korábbról is: *„Isten a mennyekben, ki az igazságnak Istene vagy! a te boszuló karod bélyegezze meg az örök ítélet bélyegével azt, a ki vétkes!”* Továbbá *„ha van Isten az egekben, a magyar nemzetnek győzni kell ennyi istentelenség, ennyi hitszegő gaz áruló bűnök ellen”*, írja Debrecenben 1849. január 20-án hivatalos tudósításába a nemzethez.[27] Szegeden, 1849. július 14-én az általános népfelkelésre felhívó kiáltványában azt írja, hogy a *„mindenható bosszujának isteni fegyvere máris pusztitja vad ellenségeinket. […] Mert azért vezérelte be a magyarok teremtője őket e földre, hogy itt sirjokat találják. Kiket közülük a mennyei csapás nem öl meg, azokat vitéz fegyvereink ejtik el. Hazafiak! ott villog elől az égi pallos, mellynek láthatlan ereje a döghalál képében irtja barbár ellenségeinket; kövessétek ez intő jelt Isten, a szabadság Istene maga megy elől példával.”* A fenti sorok értékelhetők lehetnének úgy is, minthogy a külső bosszúállót nem az Isten támasztja – akár belülről, akár kívülről –, hanem Isten maga vezeti a jó ügyért folyó harcot, ám ez szükségszerűen fogalomzavarra vezetne, hiszen az isteni egyetemesség miatt itt nem beszélhetnénk egyéni megoldásról.

25 Kossuth Lajos összes munkái / Kossuth Lajos összes munkái xiv. / Kossuth Lajos 1848/49-ben iv. Kossuth Lajos az országos honvédelmi bizottmány élén, második rész 1849. január 1. – április 14. 529. Debrecen, 1849. április 14–19. A magyar nemzet Függetlenségi Nyilatkozata. https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Kossuth-kossuth-lajos-osszes-munkai-1/kossuth-lajos-osszes-munkai-xiv-12A32/kossuth-lajos-184849-ben-iv-kossuth-lajos-az-orszagos-honvedelmi-bizottmany-elen-masodik-resz-1849-januar-1aprilis-14-12A3F/529-debrecen-1849-aprilis-1419-a-magyar-nemzet-fuggetlensegi-nyilatkozata-15068/

26 Gáborjáni Szabó Botond: *A Függetlenségi Nyilatkozat előzményei, elfogadása és hatása*. 2.

27 Debrecen, 1849. január 20. Kossuth hivatalos tudósítása a nemzethez a szabadságharc igazságos voltáról, a császáriak rágalmairól és az árulók megbüntetéséről. https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Kossuth-kossuth-lajos-osszes-munkai-1/kossuth-lajos-osszes-munkai-xiv-12A32/kossuth-lajos-184849-ben-iv-kossuth-lajos-az-orszagos-honvedelmi-bizottmany-elen-masodik-resz-1849-januar-1aprilis-14-12A3F/92-debrecen-1849-januar-20-kossuth-hivatalos-tudositasa-a-nemzethez-a-szabadsagharc-igazsagos-voltarol-a-csaszariak-ragalmairol-es-az-arulok-megbu-131A5/?list=eyJmaWx0ZXJzIjogeyJNVSI6IFsiTkZPX0tPTllfS29zc3V0aF8xIl19LCAicXVlcnkiOiAiSXN0ZW4ifQ

Az egyes függetlenségi törekvésekkel kapcsolatban a kálvini tanok megjelenése korábban azért nem merült fel, mert a tudomány művelői szerint nagyobb jelentősége volt az Aranybullára való hivatkozásnak, mint a visszafogott értelmezésért kiáltó kálvini elvnek. Ez a megközelítés jelenik meg a Függetlenségi Nyilatkozatban is: a hangsúly a *Pragmatica sanctió*n, és annak be nem tartását tükrözendő az 1848/49-es szabadságharc során elkövetett törvénytelenségek felsorolásán van. Új elem azonban az a szemlélet, ami a nép és az uralkodó viszonyát azáltal láttatja kölcsönösnek és kiegyenlítettnek, hogy az Istent egyértelműen ezek fölé helyezi, vagyis általa biztosítja az uralkodó és a nemzet közötti partneri kapcsolatot.

Mi következik tehát ebből? A Függetlenségi Nyilatkozat legmélyebb rétegeiben, a protestáns Kossuth gondolkodásán átszűrve – megjelent a kálvini gondolat, ez az, ami igazán különleges és kivételes ebben a történelmi dokumentumban!

Baráth Béla Levente:

Ferenc József és a magyarországi reformátusok, különös tekintettel az egyházalkotmány ügyére

A Vaskapu-csatornát átadó állami ünnepségen, 1896. szeptember végén, a meghívott vendégek között jelen volt Hegymegi Kiss Áron, a Tiszántúli Református Egyházkerület köztiszteletben álló püspöke. Az esemény kapcsán rendezett udvari ebédhez kapcsolódó cercle alkalmával a hatvanhat éves I. Ferenc József császár és király a nyolcvanegy éves egyházkormányzó vállára tette a kezét, és így szólt hozzá: *„Öregszünk, öregszünk!”*[1] Ennek a bizalmas uralkodói gesztusnak a megörökítője maga a püspök volt, aki adomázva ismételten felidézte az esetet. A püspök anekdotája a mai olvasó számára leginkább talán egy békebeli, idilli életképnek tetszik, aki azonban ismeri a háttérben meghúzódó történelmi konfliktusokat és az egyéni attitűdök változásait, kénytelen ennek összetettebb tartalmat tulajdonítani.

Amikor Ferenc József és a magyarországi reformátusok hatvanhét évet átívelő kapcsolatára tekintünk vissza, egy közismerten ambivalens érintkezéssorozat emlékét idézzük fel. E speciális és szerteágazó kapcsolattörténet súlypontjai szorosan kapcsolódnak a Magyar Királyság 1849 és 1916 közötti politika- és jogtörténetének gerincét jelentő eseményekhez. Ebben az áttekintő tanulmányban célszerűnek tartom a témakört úgy bemutatni, hogy vezérfonalként egyik meghatározó problematikáját – a magyarországi református egyházalkotmány átalakításának ügyét, illetve Ferenc József ennek kapcsán kiadott rendelkezéseit – emelem ki. Annak érdekében, hogy az érem másik oldaláról is essen szó, és a magyar reformátusok Ferenc Józsefről alkotott képének változását is érzékeltessem, egy konkrét református lelkipásztor megnyilatkozásait emelem ki. Ehhez a bevezetésben említett Kiss Áront választottam, aki 1892. évi püspökké választása előtt majd öt évtizeden keresztül egy kis Szatmár megyei falu közéletileg is aktív gyülekezeti lelkészeként működött.

1 Hegymegi Kiss Kálmán, *Dr. Hegymegi Kiss Áron emlékezete,* Nagykőrös, 1914. 6.

A protestáns egyházalkotmány problémája a neoabszolutizmus időszakában

A trónra lépő Ferenc József hatalmának alátámasztását célzó olmützi alkotmány elleni határozott tiltakozásként, a Debrecenbe menekült magyar országgyűlés a református Nagytemplomban 1849. április 14-én megtartott „népgyűléssé szélesedett" képviselőházi ülésén Kossuth Lajos indítványára elfogadta a Habsburg-ház trónfosztását. Ez a szimbolikussá vált esemény és helyszín különösen ráirányította a figyelmet a magyar reformátusokra és felerősítette a velük szemben korábban is meglévő vélekedést, amely a szabadságharcért elsősorban a protestánsokat, közöttük is különösen a kálvinistákat igyekezett felelőssé tenni. A magyar szabadságharcot követő megtorlások ennek megfelelően súlyosan érintették a magyarországi protestáns egyházakat, melyeket igyekeztek minél szorosabb állami ellenőrzés alá vonni.[2]

Az állam protestáns egyházpolitikájának határozott irányvonalát az 1850. február 10-én Julius von Haynau által kiadott rendelet tette nyilvánvalóvá. Ez a gyülekezési jog korlátozásait kiterjesztette az egyházi önkormányzati testületek gyűléseire és betiltotta a világi gondnokok működését, ezekkel gyakorlatilag felfüggesztette mindkét protestáns egyház autonómiáját.[3] A protestáns egyházak működését nem csak a 1850-es februári rendelet által bevezetett feltételek terhelték meg, de az is, hogy iskolai autonómiájuk és anyagi lehetőségeik figyelembevétele nélkül számukra is kötelezővé tették az „Organisationsentwurf" előírásait.

Az egyházak törvényes belső rendjét felülíró állapotot az ostromállapot elmúlása után is fenntartották. A Leo Graf von Thun-Hohenstein irányításával működő bécsi kultuszminisztérium törekvése volt, hogy a magyarországi protestáns egyházak folyamatos állami ellenőrzést biztosító új egyházalkotmányt dolgoztasson ki és fogadtasson el. A miniszter a közvetlen

2 Csohány János, *Leo Thun protestáns egyházpolitikája,* in: Baráth Béla Levente – Fürj Zoltán (szerk.) A protestáns pátens és kora; Tanulmányok és források a pátensharc 150. évfordulója alkalmából, Debrecen, D. Dr. Harsányi András Alapítvány, 2010 (A D. Dr. Harsányi András Alapítvány kiadványai, 14) 20. A szerző e helyen ír a Habsburg kormányzati körökben protestáns egyházak szerepvállalásával kapcsolatban megnyilvánuló sztereotip véleményalkotásról és ennek korábbi történeti irodalmi feldolgozásairól.

3 A kiszolgáltatott helyzetbe került protestáns egyházkormányzat önvédelmi lehetőségeivel szemben érdekes ellenpontot jelent az a kép, mely a római katolikus papság 1848–49-es szerepvállasának elkendőzése érdekében kifejtett sikeres római katolikus egyházkormányzati erőfeszítések kutatásából rajzolódott ki: Tamási Zsolt, *A katolikus egyházvezetés önvédelmi törekvései az 1848–49-es forradalom leverése után,* Történelmi Szemle 51 (2009)/3, 355–383, összefoglaló következtetése 383.

állami ellenőrzés lehetőségét biztosító összbirodalmi protestáns egyházalkotmányt ausztroszláv meggyőződésű szlovák származású evangélikus egyházjogászok bevonásával dolgozta ki. A munkában Ján Kollár és Karol Kuzmány korábbi pesti, illetve besztercebányai evangélikus lelkipásztorok játszottak vezető szerepet.[4]

A tervezetet az érintett egyházakkal külön egyeztetés nélkül, császári nyílt parancs útján kívánták életbe léptetni. Ezt a protestáns egyházak életét érintő önkényes és radikális állami beavatkozást Mária Dorottya főhercegnő Ferenc Józsefnél történt hathatós fellépése megakadályozta, illetve évekig elodázta. A főhercegnő személyes közbenjárását egyházi kérvények sora követte, melyek az ostromállapot megszüntetését kérték. Az 1854 nyarán életbe léptetett új szabályozás továbbra is átmeneti jellegű volt és lényeges fordulatot nem hozott. Thun a császár személyes támogatása és folyamatos figyelme mellett kitartott a protestáns egyházalkotmány átalakításával kapcsolatos elképzelések mellett.[5] A tervezet szövegének gondozásával a továbbiakban Kuzmány helyett immár Josef Andreas Zimmermann minisztériumi tanácsost, az erdélyi szász származású egyházjogászt bízta meg. 1854 végére a korábbi tervezet javított változatát alkalmasnak ítélték a véglegesítésre. A tárgyalásos úton zajló bevezetési kísérlet ismételten sikertelennek bizonyult.

A szorosabb állami ellenőrzés biztosítását célzó magyarországi protestáns egyházalkotmányt ilyen előzmények után, 1859 szeptemberében immár császári pátens formájában igyekeztek bevezetni. Az egyházak autonómiáját súlyosan sértő uralkodói beavatkozás azonban országos tiltakozási hullámot váltott ki, az úgynevezett „pátensharcot". Az uralkodói rendelet figyelmen kívül hagyásával, a protestáns szuperintendenciák egymást követve közgyűléseket tartottak és elutasították a pátenst. Annak ellenére, hogy a karhatalom kezdettől fogva erőszakosan lépett fel a tiltakozás vezetőivel szemben, nem tudták megtörni az ellenállást. Ebben a feszült helyzetben az olyan előzetesen nem engedélyeztetett és éppen emiatt valóságos kormány elleni tömegtüntetéssé váló egyházi ülésekre is került sor, melyek közül a debreceni református Kistemplomban megrendezett tiszántúli közgyűlés lett a legismertebb eset.[6]

4 Csohány, 2010, 24–26.

5 Csohány, 2010, 28.

6 A pátens elleni tiltakozások részleteit a református egyházban legújabban összefoglalóan bemutatta Szatmári Judit, *A református egyház protestáns pátens elleni küzdelme,* in: Baráth–Fürj (szerk.), 2010, 34–66. Az evangélikus egyházban Kertész Botond, *A protestáns pátens az evangélikus egyházban,* in: Baráth–Fürj (szerk.), 2010, 74–82. A kistemplomi eseményekről, melyek egyik meghatározó szereplője Tisza Kálmán, a

A protestáns szuperintendenciák szintjén kialakult helyzetet tapasztalva a bécsi kormány 1860. január 10-én újabb rendeletet bocsátott ki a pátens végrehajtására. Ez az egyházközségi szintet célozta meg. Azt írta elő, hogy április 15-ig minden egyes gyülekezetben ki kell hirdetni és végre kell hajtani a pátens szerinti átszerveződést. Ezzel a rendeletével a bécsi kultuszminisztérium az egyházak belső megosztását célozta meg, egyaránt apellálva a lelkészek és a nemesi patrónusok között megnyilvánuló egyházkormányzati feszültségekre, illetve az evangélikus egyházat megosztó nemzeti ellentétekre.

1860 januárjának végén a négy evangélikus és négy református szuperintendencia közös küldöttsége Bécsben személyesen az uralkodónál kívánta elérni a pátens visszavonását. Ferenc Józsefhez azonban nem sikerült bebocsátást nyerniük. A Rechberg miniszterelnökkel és Zimmermann kultuszminisztériumi tanácsossal folytatott tanácskozásaik eredmény nélkül záródtak.

Az egyházkerületek után azonban a gyülekezeti szinten is kibontakozott az ellenállás. A református egyházban egymástól függetlenül két olyan irat is keletkezett – Révész Imre debreceni és Filó Lajos nagykőrösi református lelkészek „Tájékozás", illetve „Irányadó" című művei –, melyek a református gyülekezetek számára az egyházi autonómiára hivatkozva a következetes ellenállás útját javasolták.[7]

Az ellenállás mellett meg kell említeni, hogy volt olyan terület is, ahol a pátensben előírt egyházszervezet többségi támogatást kapott. Erre különösen Nyitra, Turóc, Trencsén vármegyék szlovák lakosságú evangélikus gyülekezeteit említhetjük. Ez volt az a térség, ahol a szlovák nemzeti mozgalom legerősebb bázissal rendelkezett. A pátens melletti döntésükkel attól a magyar befolyástól is szabadulni kívántak, melyet az egyházmegyei és egyházkerületi felügyelői tisztet betöltő magyar nemesek jelenítettek meg.[8]

A szabadságharc után Magyarországon először a protestáns pátens kapcsán bontakozott ki aktív ellenállás. Az így kialakult konfliktushelyzetet a bécsi kormányzat valószínűleg az Osztrák Császárság számára kedvezőtlen külpolitikai változások miatt sem látta célszerűnek tovább élezni. A presz-

---

későbbi miniszterelnök volt, részletesen ír: Fürj Zoltán, *Egyházkerületi közgyűlés a Kistemplomban,* in: Baráth–Fürj (szerk.), 2010, 114–128.

7 Szatmári, 2010, 47–48; 50–51.

8 Schwarz, Karl W., *A magyarországi protestantizmus helyzete és fejlődése a 19. században. A magyarok és a szlovákok közötti egyházi konfliktus különösen a neoabszolutizmus korában,* Theologiai Szemle 40 (1997), 284–285; Kertész, 2010. 79–80; 83–85.

tízsvesztés miatt a pátens teljes visszavonására ugyan ekkor még nem került sor, de a végrehajtást az uralkodó felfüggesztette. Ferenc József 1860. május 15-én kiadott rendeletében azt engedélyezte, hogy a pátens szerint még át nem szervezett egyházközségek, egyházmegyék és szuperintendenciák szabadon tarthassanak gyűléseket, választhassanak szuperintendenst, főgondnokot. A már átszervezett egyházközségek, egyházmegyék számára azonban szintén biztosította, hogy továbbra is az új keretek között működhetnek. A rendelet továbbá amnesztiát adott a pátens elleni tiltakozás kapcsán elítéltek számára, megszüntette a tiltakozók ellen indított, folyamatban lévő vizsgálatokat és bírói eljárásokat.[9]

Ez a császári rendelkezés a magyarországi evangélikus egyházban – a bécsi kormánynak a pátens visszavonása kapcsán is megmutatkozó taktikája nyomán – évekig tartó egyházszakadáshoz vezetett és újabb nemzetiségi konfliktusok okozója lett. A református egyház ellenben öntudatában megerősödve került ki a nyolc hónapos küzdelemből. Komolyabb fennakadás nélkül vissza tudta állítani a szuperintendenciák 1848 előtti működését. A következetes ellenállás visszaigazolásaként élték meg, hogy újra megtarthatták egyházi gyűléseiket és szabad választással tölthették be a megüresedett püspöki és főgondnoki tisztségeket, többen közülük a dualizmus időszakában – mások mellett báró Vay Miklós, Tisza Kálmán, gróf Lónyai Menyhért – meghatározó közéleti szereplők lettek.[10] Ennek kapcsán megjegyzésre méltó, hogy a dualizmus korának egészére jellemző volt, hogy Magyarországon a miniszterek és országgyűlési képviselők között a reformátusok országos arányukhoz képest felülreprezentáltak voltak, részben ennek nyomán a magyar történeti irodalom a dualizmus kori liberalizmusra mint protestáns jellegű politikai képződményre tekint.[11]

9 Berzeviczy Albert, *Az abszolutizmus kora Magyarországon 1849–1865.* III. köt., Budapest, 1932. 73–74.

10 A szuperintendenciák első teendője volt, hogy betöltetlen egyházkerületi, egyházmegyei tisztségeikre a pátensharc hőseit válasszák meg. A tiszáninneniek főgondnokká báró Vay Miklóst, szuperintendenssé Kun Bertalant, a tiszántúliak főgondnokká gróf Degenfeld-Schomberg Imrét, szuperintendenssé Balogh Pétert, a dunamellékiek főgondnokká gróf Ráday Gedeont, szuperintendenssé Török Pált, a dunántúliak főgondnokká gróf Teleki Gyulát választották. Baráth Béla Levente, *A pátensharc emléke a dualizmuskori református egyházkormányzói életrajzokban,* in: Baráth–Fürj (szerk.), 2010, 132–136.

11 Katus László, *A modern Magyarország születése,* Pécs, Pécsi Történettudományért Kulturális Egyesület, 2009. 479.

Az 1881/82. évi debreceni református alkotmányozó zsinat

A történet érdekes – bár a történeti irodalomban teljesen hangsúlytalanná vált – folytatása, hogy Ferenc József, immár mint megkoronázott magyar király a református egyház esetében is meglévő főkegyúri joga miatt aktívan közreműködött abban, hogy a magyarországi református egyház 1881/82-ben mégiscsak új egyházalkotmányt kapjon. Ferenc József szerepéről itt röviden azt érdemes kiemelnem, hogy az 1881/82. évi debreceni református alkotmányozó zsinat összehívása és az ott elfogadott egyházi törvények állami felülvizsgálati eljárása kapcsán elvégzett uralkodói beavatkozások feltűnően óvatosak, csupán a legszükségesebbekre szorítkozó lépések voltak. Ettől függetlenül a zsinaton elfogadott egyházi törvények állami felülvizsgálatának ügye a kortársak szemében még szorosan összekapcsolódott az uralkodói akarat pátensharc kapcsán tapasztalt megbicsaklásával, illetve a dualista állam politikai közéletében vezető szerepet betöltő református személyiségek pátensharcban betöltött szerepével. Az előzmények miatt a református egyházalkotmány ügye tehát továbbra is érzékeny politikai témának számított, eredményes megoldása az uralkodó és a magyar elit sikeres együttműködésének egyik sajátos fokmérője volt.

A zsinat ügye, az 1877 őszétől tartó hosszadalmas belső egyházi egyeztető tárgyalások és törvény-előkésztő munka után először 1880 végén került a kormányzati szervek elé, amikor a zsinattartáshoz az egyház felett főfelügyeleti jogot gyakorló király jóváhagyását kellett kérni. Az egyház képviseletében 1880. december 27-én a konvent elnöke, gróf Degenfeld-Schomberg Imre készített felségfolyamodványt.[12] Ebben a zsinattartás céljaként a magyar református egyház organikus egységének megteremtését nevezte meg, sürgető voltát az egyház törvényhozási kényszerével magyarázta, mert a magyarországi szuperintendenciákban még mindig a 17. században keletkezett, sok szempontból elavult kánonok voltak érvényben.

A kérelem Trefort Ágoston német nyelvű előterjesztésének kíséretében február 11-én került Ferenc József elé. Ez a vallás- és közoktatásügyi miniszter tájékoztatása és értelmezése mellett tartalmazta a konventi elnök által benyújtott kérvény szövegének tömörített német fordítását is. A hagyományos ügymenet szerint Trefort a királyi határozatra rövid szöveges előterjesztést is készített. Ebben egyházpolitikai szempontból fontos javaslat volt, mely szerint noha az uralkodó az 1791/XXVI. tc. 4. § által körülírt fő-

12 Tóth Sámuel, *Egyházi törvények az Evangéliom szerint Reformált Magyarországi Keresztyén Egyházban,* Debrecen, 1882, 73–75.

felügyeleti joga alapján egy királyi biztost küldhetne az alkalomra, ebben az esetben ezzel nem szükséges élnie, mint fogalmazta:

> *„…nach meiner Meinung Zusendung einer königliche Kommissärs bei dieser Gelegenheit nicht nötig, denn die Mitglieder dem Synode bieten genügende Sicherheit dafür, daß sie die Interressen und die Zukunft der ungarische ref. Kirche vor Augen halten."* [13]

Az uralkodó 1881. február 12-én keltezett válasza ezt a gesztusértékű döntést valóban tartalmazta. A zsinat megrendezésének engedélyezéséről szóló uralkodói döntésről február 20-án szintén a kultuszminiszter értesítette a konvent elnökét és egyidejűleg a tanácskozás helyszíneként kijelölt Debrecen városát is.[14]

A kisebb országgyűléshez hasonlítható zsinat első ülésszaka élénk helyi és országos érdeklődés mellett majd egy hónapon keresztül tartott. A közvélemény kíváncsiságának kielégítése érdekében két-három naponta megjelenő lapot is indítottak „Zsinati Tudósító" címmel, de az országos napilapok és protestáns egyházi folyóiratok is helyszíni tudósításokban számoltak be a történésekről, illetve elemezték a tervezeteket és döntéseket. A hivatalos nyitó istentiszteletre 1881. október 31-én, a reformáció emléknapján, a zsinat berekesztésére november 24-én került sor. A báró Vay Miklós tiszáninneni egyházkerületi főgondnok és Nagy Péter erdélyi püspök elnökletével lezajló 25 napos tanácskozáson 111 tag és 6 póttag adta át megbízólevelét, tehát összesen 117-en vettek részt a tárgyalásokon. Az alkotmányozó zsinat első ülésszakának végén a zsinat elnöksége újabb felségfolyamodványt készített, melyben kérték a 467 paragrafusból álló egyházi törvénytervezet uralkodói megerősítését. Ennek megtörténte előtt a tervezetet a kormányzat feltűnően alapos vizsgálat tárgyává tette.

Levéltári kutatásaink és a Pesti Napló 1882. augusztus 20-ai számában közölt értesülés szerint a kormányzati törvényességi felülvizsgálat ügymenete a következőképpen alakult: a miniszterelnök 1882. január 21-én bízta meg Trefort Ágostont a zsinati munkálatok kiértékelésével. Az állam-egyház viszonyra és a törvénykezési részre koncentráló vizsgálatról készített jelentését leghamarabb március 9-re Pauler Tivadar – ekkor igazságügyi, korábban vallás- és közoktatásügyi miniszter – készítette el. Erre alapozó saját észrevételeit Trefort április 5-én terjesztette Tisza Kálmán miniszterel-

13 HHStA Kabinettsarhiv Kabinettkanzlei-Akten 1881: 610.

14 Trefort Ágoston levele gróf Degenfeld-Schomberg Imre főgondnoknak. Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltára I. 1. g.

nök elé. Ezt Tisza Kálmán a ránk maradt dokumentum margójára írt saját kezű megjegyzései tanúsága szerint szintén alaposan áttanulmányozta és véleményezte. Ezután a miniszterelnök, a két érintett miniszter és a munkában részt vevő szakreferensek többnapos értekezletet tartottak, melyen részletesen megvitatták az alkotmánytervezet majd félezer paragrafusát. A református egyházi törvények ügye ennek a hosszadalmas előkészítő folyamatnak a végén – 1882. június 17-én, aznapi 6. tárgysorozati pontként – Trefort előterjesztésében került a minisztertanács elé. A kormányülés a miniszteri előterjesztést vita nélkül hagyta jóvá.

Az egyházi alkotmánytervet és a kormány által elfogadott értékelő véleményezést ezután németre fordították. Trefort ezeket a dokumentumokat július 2-án az uralkodó elé terjesztette. I. Ferenc József király az iratok dátumozása alapján július 22-én személyesen foglalkozott az üggyel. Feltehetően személyi tanácsadóinak észrevételei alapján szintén nem mulasztott el apróbb észrevételeket hozzáfűzni a leirattervezethez. A magyar nyelvre is lefordított „királyi elhatározás" végül július 30-án került kiadásra.

Ezen hosszadalmas és alapos eljárás után az állami bírálat 1882. augusztus 7-i keltezéssel, kultuszminiszteri leirat formájában lett visszaküldve az alkotmányozó zsinat elnökségéhez. Ez a javarészt továbbra is Pauler eredeti észrevételeire építő vélemény öt területre összpontosult: 1. az iskolaügy belső egyházi rendezésére; 2. állami beavatkozás igénybevételére egyházi ügyek esetén; 3. az egyháztagok bírságolására, illetve kötelezésére egyházi hivatalok betöltése kapcsán; 4. a püspökök felirati jogára; 5. az egyházfegyelem gyakorlásának hatáskörére.

A valószínűleg sok iratképződéssel járó állami felülvizsgálati eljárás dokumentumai a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium levéltárának jelentős károsodása következtében 1945-ben és 1956-ban nagyobbrészt megsemmisültek. Az állami eljárási folyamatból két, korábban ismeretlen dokumentumot mégis sikerült feltárnom. Ezek Trefort Ágoston 1882. február 17-én kelt észrevételei és Pauler Tivadar igazságügyi miniszter ennek mellékleteként közölt, 1882. március 9-én kelt feljegyzése, melyeket a miniszterelnökségi irattár őrzött meg az utókornak. Ezek a belső használatra szánt munkaanyagok jól tükrözik nemcsak a korszak két meghatározó kultúrpolitikusának személyes véleményalkotását, hanem a kormány döntési mechanizmusait is egyházpolitikai kérdésekben.[15]

15 Magyar Nemzeti Levéltár, A Miniszterelnökségi Levéltár, Miniszterelnökség K 26 Központilag iktatott és irattárazott iratok, 1882-185 (180. csomó) (1206/1882. sz. ügydarab) Trefort Ágoston Vallás és Közoktatásügyi Minisztérium 2901/1882. számú, az egyes paragrafusokra vonatkozó 1882. febr. 17-én kelt észrevételei, melynek mellékletét ké-

A miniszteri leirat szövege, melyet megjelenése után több politikai napilap is teljes terjedelemben közölt,[16] és a zsinati törvények jóváhagyásának elmaradása miatt augusztus végén heves hírlapi polémia bontakozott ki. Az ellenzéki sajtóban a *„Tisza kormány boszorkányüstjéből kikerült leiratként"* aposztrofált leirat kapcsán elsőként az *Egyetértés* cikkírója intézett heves támadást a kormány ellen. Arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy *„a Tisza kormány esküdt ellensége a magyar református egyháznak". Túlfűtött hangnemben bírálta „a kormány zsarnokságát", „az egyházi törvények lábbal tapodását"* és a *„protestáns egyház önkormányzatának megsemmisítését"* vizionálta.[17]

Ezekre az állításokra a Jókai Mór által szerkesztett *Hon* már aznap esti számában erősen ironikus hangnemben reagált. A cikkíró Ballagi Géza mind a tíz állítást hamisnak és elhibázottnak tartva puszta politikai hangulatkeltésnek minősítette a cikkíró reakcióját:

> *„Irtózatos jajveszékelést visz véghez, s olyan szenvedéllyel kongatja a vészharangot, mintha legalább is Caraffa vérengzéseiről lenne szó. Az egész czikk bátran beillenék forradalmi proklamációnak, melynek »mennydörgő hangja alatt megreszket a kegyetlen önkényuralomnak fundamentuma«. A legjámborabb ember is e czikket olvasva kardot köt és puskát ragad, föltéve, hogy jámborsága és józan esze közt nincsen meg a kellő egyensúly."*[18]

A zsinat második ülésszakára valóban feltűnően rövid idő múlva, már 1882. szeptember 10–17. között sor került Debrecenben. A zsinati tagok szinte kivétel nélkül jelen voltak. Tisza Kálmán erről az ülésszakról betegségre hi-

---

pezi Pauler Tivadar igazságügy miniszter Igazságügyi Minisztérium 6964/1882 számú, 1882. március 9-én kelt feljegyzésének másolata. Mindkét forrás átiratát elkészítettem, ez elérhető a Debreceni Református Hittudományi Egyetem szakkönyvtárában elhelyezetett: *Református egyház és közélet a dualizmus kori Magyarországon* című kéziratos dolgozatomban.

16 Pesti Napló (33) 1882. augusztus 23.; A Hon 20 (1882)/augusztus 23.; illetve Tóth Sámuel, *Egyházi törvények az Evangéliom szerint Reformált Magyarországi Keresztyén Egyházban,* Debrecen, 1882, 81–91.

17 Az ekkor lezajlott sajtópolémiát részletesen ismertettem: Baráth Béla Levente, *Hírlapi polémia és református egyházi álláspontok az állam-egyház kapcsolatáról 1882-ben,* in: Horváth Erzsébet – Literáty Zoltán (szerk.), *Történelmet írunk. Tisztelgő kötet Ladányi Sándor 75. születésnapja alakalmából,* Budapest, KGRE – L'Harmattan Kiadó, 2012 (Károli-könyvek, tanulmánykötetek), 165–176.

18 Ballagi Géza, *Török-szakad oppozíczió, A Hon* 20 (1882)/augusztus 26. Reggeli kiadás, oldalszám nélkül.

vatkozva kérte kimentését. A képviselők jelentős része erősen kormányellenes hangulatban érkezett meg az alkalomra. Az első napok zártkörű ülésein sikertelenül próbáltak meg kompromisszumot találni. A zsinati eseményeket most talán még nagyobb figyelem kísérte. A lapok egymással versengve a zártkörű üléseken történtekről is név szerint közölték a felszólalásokat.

A zsinat második ülésszakát a teljes számban összegyűlt tagok jelenlétében Nagy Péter püspök imádságával kezdte meg, majd Tóth Sámuel jegyző olvasta fel a tagok névsorát. Vay Miklós megnyitó beszédében az állam alapvetően pozitív hozzáállását és a zsinat által megalkotott törvények szükségességét hangsúlyozta:

> *„Általában, ha nekünk érdekünkben áll egyházunkat a megkezdett úton s mentől előbb egyesülve, erősödve s rendezett állapotban látni, a magas kormány is, mint a leirat bevezető felséges urunknak irántunki, hódoló tisztelettel fogadott jóakaratáról tanuskodó szavaiból látható, nem kevésbé óhajtja, hogy mielébb egy rendezett egységes reformált egyházzal legyen jövőben érintkezésben.*
>
> *A dolog természetéből folyó ekkénti örvendetes találkozása a mindkét részről kivánságoknak s jól felfogott kölcsönös érdekeknek reményt nyújt, tehát arra, hogy meg fogjuk találni a formát, a módozatot, mely az egyház autonom jogainak biztosítása mellett a jogos államigényeknek is megfeleljen, ha mint az fel sem is tehető másként, mellőzve minden mellékes nézeteket és célokat, egyedül rendíthetlen hazaszeretetünk s szent vallásunk érdekeinek szem előtt tartása lészen tiszta törekvésünk vezércsillaga."*[19]

A magas szintű, sokszor éles hangú vitákba torkolló megbeszélések végeredménye az lett, hogy az egyház tanügyi önkormányzatát határozottan támogató deklaráció elfogadása mellett a zsinati törvények közül kivették az iskolaüggyel foglalkozót, és másokon is több-kevesebb módosítást hajtottak végre.[20] További kormányzati ellenzésre számítva a zsinat harmadik ülésszakának összehívásáról előre gondoskodtak. Erre azonban már nem került sor.

1882. szeptember 17-én, a fentiek szerint módosított törvények előterjesztése során meglehetősen éles hangú feliratot intéztek a vallás- és közok-

19 Név nélkül, *Zsinati tudósítás. Saját levelezőnktől, gyorsírói jegyzetek alapján,* in: Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, Úf. 25 (1882), 1189.

20 Az ülésszak kéziratos forrásai alapján. Ld. Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltára I. 1. g. jelzet alatt.

tatásügyi miniszterhez. Ebben kifejtették, hogy az evangélikus és a református egyház autonómiájához szorosan hozzátartozik az iskolaügyi autonómia is, melyet a *„nemzetközi szerződések érvényével bíró”* békekötések és az 1791. évi XXVI. tc. is biztosítanak számukra. Határozottan tiltakoztak az egyház *„puszta iskola fenntartási jognál jóval kiterjedtebb”* iskolaügyi autonómiáját megkérdőjelező kormányzati beavatkozás ellen. Annak érdekében, hogy a többi egyházi alaptörvény mielőbbi elfogadására sor kerüljön, hajlandóak voltak eltekinteni az oktatásügyi határozatok újbóli felterjesztésétől, s a kérdés egyházon belüli rendezését az egyetemes konvent hatáskörébe utalták. A leirat által érintett egyéb kérdésekben is határozottan kiálltak az egyház érdekei mellett, s azokat részben voltak hajlandóak érvényesíteni.[21]

1882. szeptember 18-án a minisztertanács e napi ülésének 27. tárgysorozati pontjában másodszor tárgyalta a zsinat ügyét. A kultuszminiszter és az igazságügyi miniszter mellett a miniszterelnök is bekapcsolódott az előzetes értékelésbe és legfelsőbb jóváhagyásra továbbterjeszthetőnek találták a módosított alkotmánytervet.[22]

1882. szeptember 24-én Trefort Ágoston előterjesztésében a zsinati határozatok megerősítésének az ügye újra az uralkodó elé került. [23]

1882. október 11-én I. Ferenc József király Schönbrunnban aláírásával is megerősítette az alkotmányozó zsinat által elfogadott egyházi törvényeket.[24] Erről Trefort Ágoston Vay Miklós zsinati elnököt 1882. október 13-án értesítette.

Exkurzus: Kiss Áron példája

Hegymegi Kiss Áron olyan kisnemesi családból származott, melynek tagjai közül többen küzdöttek a magyar nemzeti függetlenség védelme érdekében. Legismertebb felmenője, Kiss Albert ezredes kapitány a Rákóczi-szabadságharc egy kiemelkedő személyisége volt. Amikor kitört az 1848/49. évi magyar szabadságharc, Kiss Áron önkéntes tábori lelkészként szerepet vállalt az észak-erdélyi hadjáratban. 1849-ben, a januártól áprilisig terjedő időszakban egyházmegyei főjegyzőként rendszeresen megfordult Debrecenben, visszaemlékezése szerint többször jelen volt a Református Kollégium Oratóriumában ülésező országgyűlés alkalmain. A Habsburg-ház

21 Tóth, 1882, 92–108.

22 HHStA Kabinettsarhiv Ungarische Ministerratsprotokolle 1882. IX. 18. Nr. XXXIV. 27.

23 HHStA Kabinettsarhiv Kabinettkanzlei-Akten 1882: 3616.

24 HHStA Kabinettsarhiv Kabinettkanzlei-Akten 1882: 3848.

trónfosztása után egyházmegyéje megbízásából a magyar nemzeti kormány számára „hódoló nyilatkozatot" szerkesztett.[25]

A szabadságharc utáni megtorlások különösen súlyosan érintették az egykori tábori lelkészeket, és általában az eseményekben szerepet vállaló egyházi személyiségeket. A számonkérést és a hátratételezések sorát Kiss Áron sem kerülte el. A nagyváradi katonai ügyészségen ellene indított eljárásnak volt olyan fázisa, amikor élete is valós veszélyben forgott, s üldözői elől az Ecsedi-lápon kellett bujkálnia.[26]

Kiss Áron szintén részt vett a protestáns pátens elleni tiltakozó mozgalomban. Jelen volt Debrecenben a kistemplomi tiltakozó egyházkerületi közgyűlésen. Szatmár megyében pedig a pátensharc elhíresült eseménye lett az az eset, amikor az egyik helyi „Bach-huszár", Friedrich Tutzingen járási szolgabíró fegyveres kísérettel szállt ki Porcsalmára, és csak erőszakkal fenyegetve tudta elkobozni Kiss Árontól az egyházmegye pátens elleni tiltakozás jegyében keletkezett iratait.[27]

Az 1867-es kiegyezés több ponton is lényeges változásokat hozott Kiss Áron közéleti szerepvállalásában. A Szatmár vármegyében megalakuló Függetlenségi Pártnak – akkor már espereseként – ő lett az egyik megalapítója és vezéregyénisége. Pártpolitikai szerepvállalása nem volt túl sikeres, megmaradt vármegyei szinten. Ezzel szemben annál sikeresebb volt a református egyház közéletében, országos szervezetének kiépítésében és 1881/82-ben létrehozott új, országos testületeiben.[28]

Kiss Áront ez a következetesen képviselt függetlenségi alapállása nem akadályozta meg abban, hogy egyházkormányzóként a Ferenc Józsefet és Erzsébetet övező kultusznak is elkötelezett támogatója legyen. Ennek megértéséhez fontos tisztában lennünk azzal, hogy a dualizmus kori magyar politika, azon belül a függetlenségi párt meghatározó személyiségeinek is alapvető meggyőződése volt, hogy a soknemzetiségű Osztrák–Magyar Monarchiát, illetve azon belül Magyarországot csakis a tömörülés által lehet fenntartani, mert különben Oroszország és Németország, továbbá a nemzetiségi pánszlávizmus csakhamar elemésztené. Ennek a „politikai axiómának" a jegyében Kiss Áron is fontosnak tartotta az alkotmányos királyság

25 Baráth Béla Levente, *Hegymegi Kiss Áron Tiszántúl millennium kori püspöke. Egy 19. századi református egyházkormányzó életútjának ismertetése, Önéletrajzi visszaemlékezései, válogatott művei és a pályafutásához kapcsolódó dokumentumok alapján,* Budapest: Helikon Kiadó, 2012. (A csengerújfalusi O'sváth és vele rokon családok története, dokumentumai és írásai 5.), 64–69; 169–170.

26 Baráth, 2012, 69.

27 Baráth, 2012, 76–78.

28 Baráth, 2012, 80–84; 88–93.

mint államforma megőrzését és ehhez kapcsolódóan a királykultusz fokozását.[29]

Egyetérthetünk Irinyi Károly azon megállapításával, hogy püspökként Kiss Áron személyes hatásának is szerepe volt abban, hogy idővel I. Ferenc József alakja a magyar református közvéleményben egyre pozitívabb tartalmakkal töltődjön fel. Megnyilatkozásaiban őt következetesen mint „jóságos", „királyi esküjét megtartó", „alkotmányos uralkodót" ábrázolta, akinek nagy szerepe van Magyarország gazdasági és szellemi fejlődésében és a református egyház jogainak biztosításában.[30]

Állami protokolláris alkalmakon többször találkozott személyesen is I. Ferenc Józseffel és az uralkodói dinasztia más tagjaival. Érdemei elismeréseként vele szemben is megmutatkozott az uralkodó megbecsülése. Ferenc Józseftől 1896-ban családja nemességének megerősítését bizonyító oklevelet és élete végén 1907-ben a Lipót-rend parancsnoki keresztjét is megkapta.[31]

29 Baráth, 2012, 112; 129–130.

30 Irinyi Károly, *A politikai közgondolkodás és mentalitás változásai Debrecenben 1867–1918,* Debrecen, 2002. 111.

31 Baráth, 2012, 140.

Bodó Sára:

A bátorítás jelentősége a katechézisben[1]

Aligha lehet megkérdőjelezni azt az állítást, hogy a bátorítás a keresztyén nevelés természetes velejárója. Szándékunk szerint az egyházi gyermek- és ifjúsági munka minden területén, így a katechézisben is mindent azért teszünk, hogy a ránk bízott gyerekeket, fiatalokat bátorítsuk a keresztyén élet felvállalására, Isten- és emberszeretetre, a keresztyén értékek befogadására és megélésére. Nevelői munkánk eredményeképpen szeretnénk olyan bátorító ösztönzéseket továbbadni a gyerekeknek, hogy felnövekedvén – de lehetőleg már gyermekkorban is – vállalják keresztyén hitük megélésének a kockázatát, merjenek szembeszállni a gonosz erőkkel, legyenek hűségesek, engedelmesek és jó szándékúak.

Ha áttételesen is, de már a református óvodai nevelés keretprogramja is hivatkozik a bátorítás fontosságára: a szeretetteljes légkör, az okos szeretet, az együttérzés, segítőkészség mellett toleráns és *bátorító magatartást* is elvár az óvoda dolgozóitól.[2] A gyermekek érzelmi neveléséről szólva így fogalmaz: „A Biblia mindig az utánzás tanítási segédletével dolgozik. Példaképeket mutat be és *bátorít,* hogy kövessük őket.[3] Nincs ez másként a református hit- és erkölcstan kerettantervének dokumentumaiban sem. Itt ugyan nem találkozunk a bátorítás kifejezéssel, a ráutaló üzenetek azonban mégis hangsúlyosak. Az egyes tanévekhez megállapított vezérfonalak biztató, bátorító üzeneteket hordoznak. Például „Isten szeretete szabaddá tesz; Isten uralma segíti az életünket; Isten támogat a döntéshelyzeteinkben." Az „Isten szól hozzánk" témakörben a dokumentum „Isten életünkre szóló üzenetének keresésére és megértésére buzdít".[4] Helyénvaló tehát a bátorítást a katechézis célrendszeréhez kapcsolni. Nagyon sok bibliai ige igazolja ezt

1 Szeretettel és tisztelettel ajánlom ezt az írást dr. Fekete Károly püspök úrnak, köszönettel a sok bátorításért!

2 A református óvodai nevelés keretprogramja. Református Pedagógiai Intézet, Budapest, 1998. 14.

3 Uo. 17.

4 A Magyarországi Református Egyház hit- és erkölcstan kerettanterve. Református Pedagógiai Intézet, Budapest, 2012. 7–16.

az összetartozást. Csak néhányat említve: „Légy erős és bátor, mert te teszed ezt a népet annak az országnak az örökösévé, amelyről megesküdtem atyáiknak, hogy nekik adom." (Józs 1,6) Ézsaiás szavain keresztül Isten így bátorít: „Mert én az Úr, a te Istened, erősen fogom jobb kezedet, és ezt mondom neked: Ne félj, én megsegítlek." (Ézs 41,13) S ki ne hallaná, olvasná személyhez szóló üzenetként Jézus biztatását Jairushoz: „Ne félj, csak higgy!" (Mk 5, 36) A Szentírás valóban tele van bátorító üzenetekkel, jó, ha ezeket tanítványainkkal is megosztjuk.

Felmerül azonban a kérdés, hogy mit jelenthet ma, a 21. század sok szempontból jelentősen átalakult és folyamatosan átalakuló világában a keresztyén katechézis által közvetített bátorság, s ebben az új világban hogyan lehet bátorságra bátorítani? A világ nagy változásait most elsősorban a gyerekek és fiatalok szemszögéből vizsgáljuk, és természetesen korántsem a teljesség igényével. Először járjuk körbe a bátorság fogalmának és jelenségének néhány értelmezési lehetőségét.

1. A bátorság mint erény s mint életérzés

1.1. Arisztotelész bátorságeszménye

A bátorságot mint erényt már a régi görögök is fontosnak tartották. *Arisztotelész* (Kr. e. 384–322) számára az emberi élet célja az *eudaimonia,* amelynek eredeti jelentése „egy jó szellem oltalma alatt álló". Hagyományosan „boldogság"-nak fordítjuk.[5] Ez a boldogságfogalom azonban más, mint amit általában ma értünk rajta. A modern boldogságképzetek legtöbbje érzelmi vagy hangulati gyönyörökhöz kapcsolódik. Mintha a boldogság olyan állapot lenne, amelyben a „happy érzés" ural mindent. Arisztotelész a boldogságot az elérendő legfőbb jónak tartja, amely egyben minden cselekvés végcélja.[6] Mégsem puszta végcél, ami a cselekvések tökéletes megtétele után vár az emberre, hanem már maga a cselekvés is része a boldogságnak. A boldogság

5 Így szerepel Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* című könyvében is. (Ford.: Szabó Miklós) Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987. Sajátos arisztotelészi jelentéstartalma miatt vannak fordítási javaslatok is, pl. Sir David Ross inkább a „jól-lét" fordítást javasolja. Ld. Ross, Sir David: *Arisztotelész.* Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 246. Jonathan Barnes is hangsúlyozza, hogy az eudaimonia ebben az esetben nem egy euforikus érzelmi állapotot jelent, ahogyan azt érteni szoktuk, az eudaimon ugyanis sokkal inkább azt jelenti, hogy virulni, sikereket elérni az életben. Ld. Barnes, Jonathan: Arisztotelész. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996. 111.

6 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987. 16.

tehát folyamatos tevékenységek sorozata, amelyek a jó cselekvésének boldog megélését kínálják. „A boldogság a léleknek erény szerint végbemenő, valamelyes irányú tevékenysége."[7]

A boldogság eléréséhez azonban eszközök kellenek. Arisztotelész az erényeket nevezi ilyen eszközöknek. S ahogy a boldogság a lélek tevékenysége, úgy az erény is *lelki erény*.[8] Ezen belül is kétfélét lehet megkülönböztetni: az észbeli és az erkölcsi erényt. Az erények azonban nem születnek velünk, ugyanakkor mégsem természetellenesek, mert úgy vagyunk megalkotva, hogy azokat befogadhassuk és a szokások által bennük tökéletesedhessünk.[9] Az erények (a jóság és kiválóság hordozói) tehát akaratot és gyakorlást kívánnak, de már közben részesítenek a legfőbb jó boldogságában.

Az erkölcsi erények között Arisztotelész első helyen a *bátorságot* említi. Leírása szerint a bátorság középhatárt alkot a félelem és a biztonságérzet között. A középhatár fontos kifejezés Arisztotelész elméletében, mert az erénynek az az egyik leglényegesebb jellemzője, hogy kerüli a végleteket. A bátor ember pontosan tudja, hogy mitől kell, lehet, és nem kell félnie. Vannak dolgok, amiktől kötelessége félnie, mert ha nem így lenne, akkor becstelenné válna. Ilyen például a gyalázat: aki fél tőle, az tisztességes, aki nem, az szemérmetlen. Aki a feleségét vagy gyermekeit félti a fenyegető erőszakoskodástól, az semmiképpen sem gyáva, aki pedig túlzottan magabiztos, amikor például megkorbácsoltatás vár rá, aligha nevezhető bátornak.[10] Legfeljebb vakmerőnek, aki akkor sem bátor, ha a bátorság látszatát kelti. Ezért olyan fontos a középhatár felismerésének az erénye. De hogyan lehet eldönteni, hogy egy helyzet valóban bátorságot kíván? Az a helyzet kíván bátorságot, amelyben a félelemmel szemben megvan a védekezés lehetősége. Minél nagyobb a veszély, annál fontosabb a bátorság. Egy háborúban annál inkább rettenthetetlennek kell lenni, minél inkább halállal fenyeget a helyzet. „Tehát aki avval a veszéllyel száll szembe, amellyel kell, illetőleg attól fél, amitől kell, s aki azért teszi ezt, amiért kell, s úgy teszi, ahogyan kell, s akkor, amikor kell; s aki a biztonság érzésében is ezeket a szempontokat követi, az bátor ember" – írja Arisztotelész.[11] Ez a bátorság erkölcsileg szép, mert a bátor ember az erkölcsi jó kedvéért tesz meg mindent, amit a bátorság kíván.

7 Uo. 22.

8 Az erény kifejezés is jóval árnyaltabb Arisztotelész nyelvhasználatában, mint ahogyan azt ma értjük. Az erény, az areté, jóságot, kiválóságot jelent, amely bármire (tárgyra, dologra, érvre) vonatkozhat. Az emberi areté az emberi kiválóság jó tartalmát jelenti. Amitől jó az ember. Ld. Barnes, Jonathan: *Arisztotelész*. i. m., 111.

9 Arisztotelész, i. m., 33.

10 Uo. 73.

11 Uo. 75.

Ez egyaránt távol van a menekülő gyávaságtól, de a túlzott magabiztosság vakmerőségétől is.

Arisztotelész gondolatai – bár sok módosuláson mentek keresztül – nyomaiban ma szintén meghatározóak. Az erkölcsi, de a keresztyén nevelésben a bátorság fontos erénynek számít. Mi is erénynek nevezzük a bátor helytállást veszélyes helyzetekben, a bátor szembeszállást az ártó erőkkel, a felvállalt kiállást a gyengék és kiszolgáltatottak oldalán. Hétköznapi nevelési helyzetekben sokszor biztatjuk a gyerekeket „bátorságerényre". „Légy bátor, ha ismeretlen helyre mégy, légy bátor a kórházban, a sötétben, az iskolában, a többi gyerek között!" S szívesen dicsérjük őket – további bátorításként –, ha megküzdöttek egy-egy nehéz, félelmet keltő helyzettel. A gyerekek pedig szeretik a bátorságpróbákat, a bátor harcosokról szóló történeteket. Szívesen azonosulnak olyan hősökkel, akik bátorságukról voltak híresek.

Arisztotelész tanítása mintha továbbélne abban, hogy a bátorság olyan „fiús dolog". Hagyományosan értve még ma is inkább fiús dolognak számít a hősök példává emelése, a veszélyek kiállása, a harcias küzdelem vállalása. A fiúkat feltehetően többször biztatjuk bátorságra, mint a lányokat. Ezzel azt üzenjük, hogy a bátorság eredendően a férfijellem része. A fiúkat már korán arra kell nevelni, hogy felnövekedvén bátor kiállással védjék a gyengéket, kicsiket, elhárítsák az ártó erőket és szembeszálljanak minden rosszal.

Ez a felfogás jól következik Arisztotelész nézeteiből. A bátorság az ő fogalomkészletében tipikus férfierény. A bátorság szó görög megfelelője az *andreia,* ami szó szerint „férfiasság"-ot jelent.[12] Arisztotelész utal arra, hogy a bátorság mint erény különösen sorsdöntő a csaták halállal fenyegető helyzeteiben. A férfi félti feleségét vagy gyermekeit a fenyegető erőszaktól, és a férfié lehet az állampolgárt jellemző bátorság, amelyben fél a törvénytől való büntetéstől, a rá váró megszégyenítéstől, és szembeszáll a veszélyekkel.[13] Arisztotelész államában azonban korlátozták a szabadságot, sem a nők, sem a rabszolgák nem voltak szabadok a bátorság erényeire.[14] A gyerekekről pedig maga Arisztotelész írta, hogy még nem lehetnek boldogok (ezért bátrak sem), mert zsenge koruk miatt nem tudnak ilyen cselekvést kifejteni. A boldogsághoz ugyanis hozzátartozik a tökéletes erény és a beteljesült élet.[15]

12 Boland, Vivian: *Krisztus állhatatossága (2Tessz 3,5) és az erőszakmentesség lelkisége.* In: Vigilia 2011/1. 2. Ld. még: Perner, Rotraud A.: Mut. Das ultimative Lebensgefühl. Amalthea Signum Verlag, Wien, 2016. 17.

13 Arisztotelész, i. m., 77.

14 Barnes, i. m., 116.

15 Arisztotelész, i. m., 23.

Tagadhatatlan, hogy a bátorság mint erény ma sem nélkülözhető a keresztyén erkölcsi nevelésben. Tartalma árnyalásához azonban érdemes röviden felvázolni bibliai megjelenését. Míg Arisztotelész a bátorságra az andreia kifejezést használja, ez a görög szó nem fordul elő az Újszövetségben. Egy képzett alakja olvasható az 1Kor 16,13-ban „férfimódra viselkedni" jelentéssel.

1.2. A bátorság fogalma a Szentírásban

Az *Ószövetségben* a héber *járé* ige (félelmet érezni, félni, aggódni) tagadó formái vonatkoznak a bátor viselkedésre. „Ne félj Abrám! Én vagyok a pajzsod" – mondja az Úr Abrámnak látomásban (1Móz 15,1b.) Eszerint az Ószövetség a bátorságot a félelemmel szemben határozza meg, az a bátor, aki nem fél. Ez a bátorság mégis más, mint az Arisztotelész által bemutatott erkölcsi erény. Amikor a Szentírás a félelemmel szembeni bátorságra utal (1Móz 21,17; 2Móz 14,13; 1Kir 17,13), akkor nem a jó cselekvésének lelki erényére utal, hanem Isten jelenlétére, szabadítására, oltalmára, erejére. Az ember azért ne féljen, mert nem csak a félelemnek, hanem saját bátorságának sincs kiszolgáltatva. Bízhat a bátorságot adó Istenben, aki legfőképpen uralja a veszélyes és félelmekkel teli helyzeteket. Amikor az Úr megszólítja Gedeont, hogy a saját erejével szabadítsa meg Izraelt a midjániaktól, Gedeon megvallja, hogy nemzetsége a legszegényebb, ő pedig a legkisebb apja házában. Hogyan bízhatna a saját erejében, saját bátorságában? Az azonban ezt mondja: „Majd én veled leszek, és úgy megvered Midjánt, mintha csak egy ember volna." (Bír 6,14-16) Gedeonnak a későbbiekben össze kell gyűjtenie minden bátorságát, de ebben legfőbb forrása Isten támogatása.

Az *Újszövetségben a tharrein, tharszein, thárszosz* görög kifejezések utalnak a bátorságra. Sajátosságuk, hogy egyszerre vonatkoznak a bátorságra és a bizalomra. Jézus így bátorítja az eléje vitt bénát: „Bízzál, fiam, megbocsáttattak bűneid." (Mt 9,2). Amikor pedig magához hívja a vak Bartimeust, a környezet is bátorító: „Bízzál! Kelj fel! Hív téged!" (Mk 10,49). A bátorság és bizalom egymásra utaló jelentéstartalma jelenik meg a Zsidókhoz írt levélben is: „Ezért bizakodva mondjuk: »Velem van az Úr, nem félek, ember mit árthat nekem?«" (Zsid 13,6) Az Újszövetségben tovább árnyalódik a bátorság jelentéstartalma. Nem lehet véletlen, hogy a bátorság ilyen szorosan kapcsolódik a bizalomhoz. Eszerint a félelemmel szemben az ember akkor lehet bátor, ha bízik Jézus Krisztusban. Jézus Krisztus megjelenése és megváltó munkája új perspektívát adott a bátorságra vágyó ember számára is. Mondhatjuk a bátorságra, hogy lelki erény, de immár keresztyén értelem-

ben. Ez a bátorság sem születik velünk, de nem is magunkból kell kitermelni. A Szentlélek uralma alatt élő ember mint lelki ember bízhat a bátorság forrásában, aki szembeszállt a legfélelmetesebb erőkkel, a halállal és gonosszal, és legyőzte azokat. Krisztus megváltói munkája a bizalom és bátorság forrása.

A Szentírás kifejezései a bátorságra érzékeltetik, hogy többet jelentenek, mint erkölcsi erényt. Amikor a katechézisben a gyerekeket bátorságra buzdítjuk, akkor nem mulasztjuk el a bizalom forrására történő utalást. Nem elsősorban arra biztatjuk őket, hogy gyakorolják önmagukban a félelem legyőzését, hanem arra, hogy bízzanak Istenben, aki legyőzhet minden félelmet. „Bízz Istenben, s ő bátorrá tesz!" – tanítjuk. S valóban, a bátorság ebben az esetben több mint erény, legalábbis annyiban, hogy külső erőforráshoz tapad. Legfeljebb keresztyén módon erény, mert az élet hétköznapjaiban nagyon gyakorlatias módon derül ki hatékonysága vagy hatástalansága. A bizalom fontossága jelzi, hogy az erény mögött egy *életérzés* húzódik meg.

1.3. A bátorság lélektani megközelítése

A modern pszichológia, azon belül is a pozitív pszichológia megközelítése szempontjából a bátorság olyan érzelmi erőforrás, „amely az akaraterő gyakorlásán keresztül lehetővé teszi a kitűzött célok elérését külső vagy belső akadályok fennállása esetén."[16] Az egzisztenciális pszichológia a bátorságot képességnek tartja, ami által a kétségbeesés ellenére is tovább lehet haladni.[17] A külső vagy belső akadályok, a kétségbeesés felmerülése jelzi, hogy a modern lélektan a bátorságot nem a félelem megszüntetésére irányuló küzdelemnek tekinti, hanem a félelem ellenére történő cselekvésnek. A bátorság nem a félelemmel szemben, hanem a félelem ellenére tart bent a helyzetben vagy léptet ki abból. A Luthernek tulajdonított mondás – „Itt állok, másként nem tehetek" –, amikor eretnekként idézték a wormsi birodalmi gyűlésre 1521-ben, jól érzékelteti a félelem és bátorság kapcsolatát. Luther a fenyegetettség ellenére vállalta megjelenését, a gyűlés után azonban elfogadta, hogy Bölcs Frigyes „elrabolja", és védelme alatt Wartburg várában német nyelvre fordíthassa a Bibliát.

1.3.1. Alfred Adler individuálpszichológiája a bátorságról

Alfred Adler (1870–1937), az individuálpszichológia kidolgozója egész elméletében kiemelt jelentőséget tulajdonított a bátorságnak és bátorításnak.

16 Kézdy Anikó: *A bátorság – pszichológiai nézőpontból.* Vigília 2011/1. 18.
17 Uo.

A bátorság az ő rendszerében is sokkal több – és sok szempontból más –, mint a félelem legyőzése. Terápiájában nem elsősorban a félelem okait kutatja, amelyeket bátorsággal meg lehet szüntetni, hanem a félelem céljait, hogy miért van szüksége az embernek a félelemre. Felfogása szerint a bátorítás tehát sokkal több és átfogóbb tartalmú tevékenység, mint buzdítás bizonyos erkölcsi magaslatok elérésére. Az adleri bátorítás szó szerint *életre bátorítást* jelent. A személyiség sohasem pusztán önmaga fejlődésében vizsgálandó, hanem az élethez való viszonyában. Az ember fejlődése elválaszthatatlan az élet értelmének felfedezése nélkül – írja.[18] Az embernek élete során három megkerülhetetlen és megoldandó kérdésre kell választ adnia: ez az embertársakhoz való viszony, a munka és hivatás, illetve a szerelem. S mindegyikben az élettel szemben tanúsított magatartásáról, viszonyáról van szó. Ez a három terület egymástól elválaszthatatlan, vagy együtt oldódnak meg, vagy együtt sérülnek. Adler szerint „megoldásuktól függ az emberiségnek és jólétének a sorsa".[19] Ugyanígy elválaszthatatlanok a megoldáshoz vezető életút történései is. Az individuum ebben a rendszerben valóban azt jelenti, hogy az ember élete nem osztható részekre, amelyek egymástól függetlenül, önállóan fejlődhetnének. A nagyon gazdag és sokrétű elméletből most elég kiemelni két meghatározó területet, amelyek igazolják az emberi élet oszthatatlan egységét, és igazolják, hogy a bátorításnak is az egészre kell vonatkoznia.

Bátorítás a közösségi érzés megerősödésére. A közösségi érzés nem egy ráadás az emberi élet kiteljesedésére, hanem alapvető szükségszerűség. Adler olyan integráló tényezőnek nevezi, amelynek döntő módon kell jelen lennie minden életkérdés megoldásában.[20] Születéskor az újszülött egy számára új, s kezdetben mindenképpen idegen világba érkezik. Helyzete minden teremtmény között a legkiszolgáltatottabb, ha nem veszi körül gondoskodó törődés, a világ továbbra is idegen hely marad számára. Az embertársakhoz való viszony már akkor maradandóan megsérülhet, amikor az újszülött még nem képes azt önállóan alakítani. A csecsemőkori elutasítás, elhanyagolás elkerülhetetlenül idegenségérzést okoz az egész világgal szemben. A közösségi érzés így nem indulhat fejlődésnek, „életre szóló" gátakat kap. Az anya jelentősége ebben a fejlődésben megkerülhetetlen. „Az anya áll a közösségi érzés fejlődésének első lépcsőfokánál – írja Adler, s hozzáteszi – valószínűleg az anyai kontaktusérzéknek köszönhetjük az emberi közösségi

18 Nem véletlen, hogy Adler több könyve már címében is utal az élethez kapcsolódó viszony jelentőségére: Életünk értelme, Életismeret, Életünk jelentése.

19 Adler, Alfred: *Életünk értelme.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1996. 7.

20 Adler, *Életünk értelme,* 100.

érzés legnagyobb részét, és ezzel egyszersmind az emberi kultúra lényeges hányadát."[21] Gondoskodásával, törődésével, szeretetével az anya nem csak a megszületés értelmét közvetíti csecsemője számára, hanem ezáltal bátorítja is az életvilág, a környezet, a többi ember megismerésére és elfogadására. Az anyai bátorítás együttműködést közvetít, hogy megnyerje gyermekét a közösségen belüli együttműködésnek. Ezt akkor teszi megfelelően, ha szeretettel figyeli és gondozza gyermekét, ha mindent megtesz, hogy megszerettesse magát gyermekével.[22] Szerető viszonyulása bátorítás a közösségi érzés megerősödésére. Elengedhetetlen, de nem elég. A környezetnek is bátorítónak kell lennie. Az apa szerepe éppolyan fontos, mint az anyáé. A szülők egymáshoz való kapcsolata, az élethez való viszonyulásuk, a gyermekkel való bánásmódjuk lehet bátorító vagy elbátortalanító a gyermek számára. Adler nemcsak a fizikai bántalmazást (a múlt század harmincas éveiben megszokott bánásmódot) ítéli el, hanem az elbátortalanítás más, számtalan formáját is, a lekicsinylést, a kigúnyolást, a megvetést, az elutasítást, az elhanyagolást. Hangsúlyozza, hogy a közösségi érzés mint a világhoz, a többi emberhez való kapcsolat alapvető csatornája a kisgyermekkortól kezdve meghatározóvá válik, s egész életen át megmarad. Nem csak a családtagokra terjed ki, hanem a többi emberre, sőt az egész emberiségre. Az ember társas lény, de ezt csak akkor élheti meg a maga teljességében, ha már kisgyermekkorában a befogadás, a gondoskodás, a szeretet által bátorítást kap hozzá.

Bátorítás a kisebbértékűségi érzés leküzdésére. Azért is olyan fontos az életkezdeti bátorítás, mert az embert születésétől fogva kíséri a kisebbértékűségi érzés. Adler elméletének sajátossága, hogy a kisebbértékűségi érzést a megszületett élet természetes velejárójának tartja. Hosszú előtörténete van annak, hogy miként született meg a kisebbértékűségi érzés ösztönző erejének a felismerése,[23] az azonban fontos, hogy mindig kompenzációs-kiegyenlítési törekvéssel jár együtt. S itt újra megjelenik a bátorítás szükségessége. A kisebbértékűségi érzés annak megélése, hogy a csecsemő, a kisgyermek felismeri, hogy adottságainál fogva mire nem képes. Kezdetben nem tud önmagáról gondoskodni, nem birtokolja a beszéd képességét, kisebb az ereje, mint az idősebbeknek, kevesebbet tud a világról, mint a nagyok. Ez az

21 Uo. 130.

22 Adler, Életünk jelentése. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994. 102–103.

23 Adler elméletét egy olyan tanulmány indította el, amely a biológia területén 1907-ben született: Tanulmány a szervek kisebbértékűségéről és a kompenzáció törvényszerűségéről. Megfigyelte, hogy a szervi megbetegedések a szervrendszerekben törvényszerűen kompenzációs (kiegyenlítési) törekvést váltanak ki. Ld. Arató Ottó–Kiss György: *Az individuálpszichológia és hatása Magyarországon.* Tankönyvkiadó, Budapest, 1991. 11kk.

érzés aztán elkísér életünk végéig, és arra ösztönöz, hogy mindig tanuljunk. Önmagában egyáltalán nem kóros, sőt Adler szavaival: ennek köszönhető az emberiség helyzetének javulása. „Például a tudomány is csak úgy jöhet létre, ha az embereknek fájdalmat okoz tudatlanságuk és az a szükségletük, hogy lássák a jövőt: a tudomány az emberi lények arra irányuló fáradozásainak az eredménye, hogy jobbá tegyék egész életüket, többet tudjanak az univerzumról és egyre növekvő mértékben birtokba vegyék. Igen, nekem úgy tűnik fel, hogy egész kultúránk a kisebbrendűségi érzéseken alapul."[24] A kisebbértékűségi érzés minden emberben jelen van, olyan „mínusz", ami mindig a „plusz" felé törekszik. Olyan ösztönző erő, amely az embernek segít megküzdeni az érzést kiváltó helyzettel és feladattal. Adler szóhasználata szerint fölényre törekszik, ami azt jelenti, hogy megtapasztalt kisebbértékűségi érzésén az ember szeretne úrrá lenni, azzal megküzdeni, fölötte fölényhez jutni. Célja, hogy fölébe kerekedjen a nehézségeknek. Jól látható a korai fejlődésben, hogy a kisgyerekek milyen elszánással és kitartással küzdenek ezzel az érzéssel, hogy legyőzzék akadályaikat a mozgásban, a beszédben, társaik, az élővilág és a tárgyak megismerésében. Ma már tudjuk, hogy a csecsemőkori fejlődés olyan komplex és gyors, hogy a felnőttek tanulási képessége elmarad mögötte.[25] Ahhoz azonban, hogy a kisebbértékűségi érzéssel pozitív módon, a személyiséget gazdagítóan és a környezet számára hasznosan lehessen megküzdeni, a kezdetektől fogva bátorításra van szükség. A kisgyermeknek szüksége van arra, hogy oltalom alatt kipróbálja önmagát, mozgásba hozza teljes személyiségét. Ha túlféltik, mindent készen adnak elé és megoldanak helyette, akkor elkényeztetik, ha próbálkozásaival magára hagyják és elhanyagolják, akkor nem bátorítják, hanem elbátortalanítják. A korai bátorítások és elbátortalanítások élethosszig tartóan meghatározzák a kisebbértékűségi érzések legyőzésének módjait. „Ha megőriztük bátorságunkat, nekilátunk, hogy ezektől az érzésektől megszabaduljunk az egyetlen közvetlen, hathatós és kielégítő módon – a helyzet javítása révén. Senki sem képes sokáig elviselni a kisebbrendűségi érzést; ez az érzés ugyanis feszült állapotba hozza, amely parancsolóan valamilyen tettet követel. De képzel-

24 Adler, *Életünk jelentése,* 49. A szöveghez két megjegyzést kell fűznünk: Az Adler által használt Minderwertigkeit kifejezés fordítása a szakirodalomban többféle változatban is megjelenik: kisebbrendűségi érzés, csökkentértékűségi érzés, kisebbértékűségi érzés, fogyatékosságérzés. Az idézetekben a pontosság kedvéért az ott alkalmazott fordítást, a szöveg többi részében a kisebbértékűségi érzés kifejezést használjuk. Ld. Arató Ottó – Kiss György: *Az individuálpszichológia és hatása Magyarországon.* Tankönyvkiadó, Budapest, 1991. 12.

25 Ld. Gopnik, Alison, Meltzhoff, Andrew N., Kuhl, Patricia: *Bölcsek a bölcsőben. Hogyan gondolkodnak a kisbabák?* Typotex Kiadó, Budapest, 2005.

jük el, hogy elvesztette bátorságát, elkedvetlenedett; képzeljük el, hogy nem érzi képesnek magát helyzete javítására a célnak megfelelő eszközökkel."[26]

Ebben a vonatkozásban kiemelt jelentősége van az iskolának. Adler nagyon hisz a nevelésben és az iskola kompenzáló tevékenységében. Ha család bátorította a gyereket a közösségi érzés megerősödésére, ezzel az iskolai együttműködés készségére, ha bátorította a gyermeket önmaga kipróbálására, és értékelte próbálkozásait saját gyengeségeinek legyőzésében, ha jóváhagyta a hibaelkövetés lehetőségeit is, az iskolában a pedagógus folytathatja ezt a bátorítást. Ha személyes kapcsolatot építve a gyermekkel segíti kötődéseinek megélését, megszerzi rokonszenvét, szeretetét, nem korholja, nem szidalmazza, nem fenyegeti, nem büntetésekkel akarja ösztönözni, akkor a gyermek megerősödhet abban, hogy milyen hasznos távlatai lehetnek a gyengeségek legyőzésének. Kitárul számára a tanulás és tudás világa, és bátran szembenéz az újabb és újabb kihívásokkal. Ha azonban a család nem adta meg a gyermeknek a szükséges bátorítást, azt az iskolának kell megtennie. Minél inkább elbátortalanodott a gyermek, annál hatékonyabb bátorításra van szükség. Az individuálpszichológia és az iskolai nevelés szoros kapcsolatának tartalmas irodalma van,[27] de mindenki hangsúlyozza a kompenzációs felelősséget. Ha az iskola ezt nem tudja megtenni, a gyerekek nem egyszerűen elbátortalanodnak kisebbértékűségi érzéseik leküzdésében, hanem kénytelenek saját kompenzációs törekvéseikben téves, önmaguknak és egymásnak is ártó megoldásokat keresni. Ott keresik a közösséget és együttműködést, ahol elismerik, értékelik őket még akkor is, ha ezzel végletes esetben a bűnözés útjára térnek.[28] A kisebbértékűségi érzés bátorítás mellett az emberi törekvés és siker alapja lehet, ellenkező esetben azonban kisebbrendűségi komplexushoz vezet, aminek feloldása és jó irányba terelése hiteles és hatékony bátorítást kíván.

Alfred Adler elméletének ez a rövid részlete is igazolja, hogy az általa kívánt bátorítás életre bátorítást jelent, amire az embernek egész életében szüksége van. Több mint életérzés, mert ez a bátorság olyan magatartáshoz és cselekvésekhez vezet, amelyek által az ember hogyan oldja meg eredményesen az élet nagy kihívásait.

26 Adler, *Életünk jelentése,* 45–46.

27 Ld. Rüedi, Jürg: *Bevezetés az individuálpszichológiai pedagógiába. Adler elmélete a nevelés gyakorlatában.* Animula, Budapest, 1998. Brezsnyánszky László: *A bátorító nevelés alapjai.* Segédanyag az individuálpszichológia nevelési elveinek és módszereinek tanulmányozásához. Altern füzetek, 10. Budapest, Iskolafejlesztési Alapítvány, 1998.

28 Adler, *Életünk jelentése,* 134–146.

2. Bátorítás a katechézisben

A katechézis mint az egyház tanítószolgálata meghatározóan bátorításszemléletű.[29] Konkrét oktatási eljárásaiban, de kötetlen tanításában is végső soron arra törekszik, hogy a tanított személyek felfedezzék és elfogadják a Szentháromság Isten által felkínált életjavakat, a hit által megélhető közösséget, az így megtalált értékek beépítését a személyes és közösségi életbe. Mindez bátorítást kíván. A katechézis módszertanában mindig is jelentős szerepet töltött be a buzdítás a megtérésre, a keresztyén élet felvállalására. Hosszú évszázadokon keresztül a buzdításhoz intések, figyelmeztetések társultak, amelyek a lelkiismeret bűntudatának a felkeltését célozták: „ismerd el, hogy romlott az életed, bűnös vagy, s csak egy módon menekülhetsz meg Isten végső ítéletétől, ha megbánod bűneidet és megtérsz Istenhez. Az úgynevezett „fekete pedagógia" eljárásai a 18–19. században a keresztyén nevelésben az engedelmességre tették a legfontosabb hangsúlyt. Úgy akartak Isten szerinti kegyes életre nevelni, hogy kegyetlen módokat vezettek be a gyermek akaratának megtörésére. Úgy tartották, hogy a nevelés elsődleges feladata a fegyelmezés a konokság, makacsság, dac, érzések letörésére. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) protestáns teológus már kicsi kortól kezdve *életgátlások* bevezetését szorgalmazta, vagyis az élettevékenységek szigorú korlátozását (megszólalási és beszédtilalom, a mozgás korlátozása, a kisgyermeki viselkedésben szigorú szabályok betartatása, szigorú fenyítések alkalmazása), a megtört akarat által az engedelmességre nevelés érdekében.[30]

Az ilyen szemléletű keresztyén nevelés nem idegen a mai gyakorlattól sem. Alapja a Példabeszédek könyvében található: „Aki kíméli botját, gyűlöli a fiát. De aki szereti, idejében megfenyíti." (Péld 13,24; ld. még: 19,18; 22,15; 23,13-14) Nem kételkedve az így hitre nevelni akaró szülők és tanítók jó szándékában, ezt a nevelési stílust aligha nevezhetjük bátorítónak. Az így nevelt gyerekekből nagyon gyakran összetört személyiségű felnőttek lesznek, akik nem tudnak megküzdeni szorongásukkal, megbetegítő istenképükkel, reménytelenné váló kilátásaikkal.

29 A katechézis fogalma a mai egyházi közéletben többféle értelmezésben jelenik meg: hitoktatás, hittanoktatás, vallástanítás, valláspedagógia. Ezek a kifejezések hangsúlyosan a gyülekezeti és iskolai tanítás folyamatára utalnak, amelyekben hangsúlyosak az oktatási, tanítási, pedagógiai jellemzők. A katechézis tágabb értelmű kifejezés. Bibliai jelentéstartalma szerint egyrészt azt jelenti, hogy értesülni, hallani valamiről, másrészt pedig azt, hogy kötetlen módon tanítani valakit.

30 Rutschky, Katharina: *Schwarze Pädagogik.* Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung.Ullstein Taschenbuchverlag, München, 2001 (8.). 381. Ld. Miller, Alice: *Kezdetben volt a nevelés.* Pont Kiadó, Budapest, 2016 (4).

2.1. A katechézis mai érintettjei

Tagadhatatlan, hogy a katechézis mai érintettjei egy teljesen új kor szülöttei. Nem csak azért, mert korunkat – főleg a fejlett világban – egyaránt meghatározza a szorongás terjedése (a szorongás kora) és az informatika uralma (az informatika kora). A kettő nem zárja ki egymást, az informatika kora elnevezés jelzi a felgyorsult technikai fejlődést, az ember előtt álló lehetőségek végtelenné váló tárházát, a szorongás kora pedig arra utal, hogy az ember mindezek ellenére sem tud megszabadulni szorongásaitól.

2.1.1. A szorongás korának néhány jellemzője

A szorongás közösségi és egyéni megjelenése nem tárható fel néhány mondatban. Ezért csak utalunk az életminőségi kutatások gyakran szomorú eredményeire, melyek szerint az életminőség szubjektív megítélésében[31] a stresszel szemben milyen sérülékennyé válhat a pszichés állapot és a lelki-szellemi jólét. A szorongásszint folyamatosan magas, sőt növekszik, aminek gyakran drámai következményei lehetnek: megbetegedések, indulati zavarok, növekvő agresszió, együttélési nehézségek, a jövőkép elhalása. A szorongás az élet egyre több területét tudja beborítani, s miközben lehet hasznos oldala is, mely szerint kiemelkedő teljesítményre ösztönöz, az okozott kár mégis megrontja az emberi életet.

Paul Tillich (1886–1965) teológus a szorongás legmélyebb szintjét közelíti meg 1952-ben megjelent művében.[32] Ő olyan ontológiai, a létezést meghatározó szorongásról ír, amit az ember nem tud feloldani. Ez a nemléttől való szorongás, vagyis saját végességünknek a megtapasztalása, a „segítség nélkül lenni" tapasztalás megélése.[33] A nemléttől való szorongás háromféle szorongástípushoz vezet. A haláltól való szorongásban a nemlét fenyegeti az ember ontikus önigenlését, amely szerint a létező „a maga egyszerű létezésében mond igent önmagára". Az értelmetlenség szorongásában a nemlét az ember spirituális (lelki) önigenlését fenyegeti. A kárhozattól való szorongásban pedig a nemlét az ember erkölcsi (morális) önigenlését fenyegeti.[34]

31 Ld. Kopp Mária – Kovács Mónika Erika (szerk.): *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón.* Semmelweis Kiadó, Budapest, 2006. Kopp Mária (szerk.): *Magyar lelki-állapot 2008.* Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban. Semmelweis Kiadó, Budapest, 2008. Pikó Bettina (szerk.): *Ifjúság, káros szenvedélyek és egészség a modern társadalomban.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005.

32 Tillich, Paul: *Létbátorság.* Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.

33 Tillich, Paul: i. m., 45.

34 Uo. 50–51.

Az önigenlés fenyegetettsége minden szorongástípus mögött felismerhető. A félelemmel szemben hatékony lehet a bátor szembeszállás, a küzdelem felvállalása vagy a helyzet elfogadása. A szorongással sokkal nehezebb megküzdeni, nem csak azért, mert többnyire nincs tárgya, hanem azért is, mert a rejtett tudat meghatározójaként mindig az önigenlést fenyegeti. A szorongás meggyengíti az életerőket, elbizonytalanítja a kötődéseket, szétzilálja az emberi kapcsolatokat, megrontja a megtartó közösségeket. Tillich a bátorság kifejezést is ontológiai értelemben alkalmazza: ez a „a lét önigenlése a nemlét ténye ellenére".[35]

A katechézisben nem tehetünk úgy, mintha a ma embere (a gyermek és fiatal is) nem lenne még jobban kiszolgáltatva a szorongás uralmának. Az életerők és az azokból fakadó kapaszkodók meggyengülése még az egyházi közösségekben is megjelennek. A katechézis nem élhet tovább a megszokott – s korábban talán hatékony – eljárások szerint. Minden eszközével és üzenetével életre bátorítónak kell lennie, hogy megerősödhessen a lét önigenlése, a létbátorság.

2.1.2. Az iGeneráció megjelenése

Harminc évvel ezelőtt a katechézisben részt vevő katechétáknak és a gyerekeknek, fiataloknak hasonló volt a szocializációjuk, hasonló módon jutottak ismerethez, tudáshoz. A felnőttek modellként szolgáltak a világban való tájékozódáshoz, tapasztalataik értékesek voltak a következő generáció számára is. Mostanra azonban egyértelművé vált, hogy a generációk egymáshoz való kapcsolódásában valami nagyon megváltozott. Új generációs beosztásra lett szükség. Ennek többféle rendje is napvilágot látott, az egyik elfogadott rendszer szerint *veteránok*nak nevezzük azokat, akik 1946-ig, *baby boomerek*nek, akik 1946 és 1964 között születtek. A *X generáció* tagja 1965 és 1979 között születtek, majd ezt követően jelentek meg az *Y generáció* tagjai, akik 1980 és 1994 között születtek. Iskolába lépésük alapján ezredfordulósoknak is nevezhetjük őket. Az 1996 és 2010 között születettek a *Z generáció* tagjai, s már évek óta itt vannak közöttünk a legfiatalabb *Alfa generáció* tagjai is, akik 2010 után látták meg a napvilágot.[36]

35 Uo. 163.

36 Az újabb generációk sajátosságaival bőséges szakirodalom foglalkozik. Ld: Tari Annamária: *Z generáció.* Klinikai pszichológiai jelenségek és társadalom-lélektani szempontok az Információs Korban. Budapest, Tericum Kiadó, 2011. Uő: *Bátor generációk.# SzorongokTehatVagyok*. Klinikai pszichológiai jelenségek és társadalom-lélektani szempontok az Információs Korban. Tericum Könyvkiadó, Budapest, 2017.

Ha a technológiai fejlődéshez és az internethez való kapcsolatot vizsgáljuk, akkor a X generáció tagjait „digitális bevándorlóknak" a Z generáció tagjait pedig már „digitális bennszülötteknek" kell tekintenünk. Jean M. Twenge az Y generáció végét és a Z generáció tagjait *iGenerációnak* nevezi.[37] Ezzel arra utal, hogy ennek a generációnak a tagjai már nem emlékeznek az internet előtti világra, az okostelefon és a közösségi média az életüket meghatározó módon befolyásolja. Látszatra úgy tűnik, hogy az új generációk tagjai kevesebbet szoronganak, magabiztosabbak, hamarabb nőnek fel, hamarabb önállósodnak és határozhatnak életüket döntő módon befolyásoló kérdésekben. A szakirodalom – és a sok személyes tapasztalat – nem ezt igazolja. Mintha a mai fiatalokból eltűnt volna az életkedv és a kezdeményezőkészség,[38] az élet állandóságának stabilitása,[39] akadályai vannak az életöröm megélésének.[40] Alapélményük a szorongás.

Jean M. Twenge könyve beszámol egy kutatási eredményről: a több új médiás képernyő, okostelefon, közösségi média előtt töltött idő közvetlenül több boldogtalanságérzéshez és depresszióhoz vezetett; kevesebb személyes interakciót eredményezett és kevesebb nyomtatottmédia-fogyasztáshoz vezetett, amelyek szintén a boldogtalanság és a depresszió érzését növelték.[41] A vizsgálat az Egyesült Államokban történt, mégsem kétséges, hogy az új média meghatározó térnyerése a legtöbb helyen hasonló eredményekhez vezet.

Az új médiát nem lehet megszüntetni, az idő kerekét nem lehet visszafordítani. A katechézisben azonban számolni kell azzal, hogy az új média hatása alól a hozzánk érkező gyerekek és fiatalok sem tudják kivonni magukat. Ez viszont azt is jelenti, hogy őket is veszélyezteti a boldogtalanság és depresszió érzése: félnek az élettől, sebezhető az érzelemviláguk, gyakori élményük a magány és a kiszolgáltatottsági érzés.

37 Twenge, Jean M.: *iGeneráció. Akik közösségi médián és okostelefonon nevelkedtek.* Édesvíz Kiadó, Budapest, 2018.

38 Tari Annamária: *Bátor generációk#SzorongokTehatVagyok.* Klinikai pszichológiai jelenségek és társadalom-lélektani szempontok az Információs Korban. Tericum Könyvkiadó, Budapest, 2017. 50kk.

39 Uo. 56kk.

40 Uo. 61kk.

41 Twenge, i. m., 149.

2.2. A Szentírás mint a bátorítás könyve

A katechézis alapkönyve a Szentírás, amelynek elvitathatatlan üzenete a bátorítás. Az életre bátorító katechézis szemléletének érdekében lényeges a Szentírás üzenetét minél mélyebben kibontani és értelmezni. Most csak utalni tudunk néhány olyan mozzanatra, amelyek igazolják ennek érvényességét.

A bibliai kijelentés bátorsága. Isten nem nevezhető bátornak, hiszen ő maga az élet, s nem kell félelemmel, szorongással szembenéznie. Róla beszélni valójában lehetetlen vállalkozás, hiszen nem szorítható be a nyelv, a beszéd kategóriáiba. Mindenhatósága felülmúl mindeneket. Mégis kijelentette önmagát, láthatóvá tette cselekedeteit a világhoz és az emberhez való viszonyában, ami által részben ki is szolgáltatta kijelentését az emberi értelmezésnek – és félreértelmezésnek. Isten önmegmutatása a kijelentésben bátorító az ember számára, mert azt az isteni szándékot üzeni, hogy Isten nem akar az idegenségben maradni, közeledik az emberhez, hogy mi is közeledhessünk őhozzá. A katechézisnek alapszemlélete lehet Isten közeledésének a folyamatos bátorítása.

A bibliai történetek bátorító hatása. A teremtéstörténet leírásában így szól Isten első szava az emberhez: „Azután megáldotta őket Isten, és ezt mondta nekik Isten: Szaporodjatok, sokasodjatok, töltsétek be a földet…!" (1Móz 1,28) Isten bátorításának különleges jele az *áldás.* Az áldás Isten jóakaratát hordozza, ami által nem csak jóváhagyja az ember megteremtett életét, hanem az áldásban méltósággal ajándékozza meg. Az ember feladata valójában ebből az áldásból fakad, mert Isten kívánsága az, hogy az ember sokasodva töltse be a földet. A Szentírás sok helyen foglalkozik még az áldással, de már itt is adódik a katechézis feladata, amely szerint *áldásközvetítő*nek kell lennie. A katechézis bátorításának ez az alapeleme.

Isten Ábrahám elhívásában így szól: „Menj el földedről, rokonságod közül és atyád házából arra a földre, amelyet mutatok neked!" (1Móz 12,1) A történeti leírásokban gyakran találkozunk azzal a bibliai üzenettel, hogy Isten megszólít, elhív, a felkínált úton azonban nem hagyja magára az embert. Ő mutatja az utat Ábrahámnak, az Egyiptomból menekülő népnek (2Móz 13,17kk.), s a fogságból is ő vezeti haza népét. (Ézs 52)

Isten bátorításként adja népének a törvényt (2Móz 20), hogy az egyénnek és a közösségnek legyen életrendező támasza, ment és vigasztal, táplál és gyógyít, amikor szolgájának vagy egy özvegyasszonynak arra van szüksége. Az Ószövetség engedi látni a hatalmas és mindenható úr teremtő és igazságos erejét, de nem hagy kétséget afelől, hogy Isten az ítéletben sem engedi el az ember kezét. Kész újra és újra kapcsolatra lépni az emberrel, kiemelve őt a mélységből. (Zsolt 130)

A bibliai történetek a bátorítás szempontjából is kiemelkedő történetek. Ha történetekként bánunk velük, s nem elsősorban mint tananyaggal, akkor olyan identifikációs folyamatokat indíthatnak el a hallgatókban, amelyek lelki és szellemi változásokra késztethetik őket. Nyitott történetek, amelyek mindig arra hívnak, hogy a hallgató lépjen be és életével válaszoljon az elbeszélésre. A katechézisben a történetek közvetítik a legszemléletesebben a bátorító szemléletet.

Jézus Krisztus mint az emberré lett bátorítás. Az Újszövetségben Jézus Krisztus emberré létele és megváltó munkája teljesíti ki Isten bátorítását. Isten átlépi saját határait és emberré teszi a Fiút, akit Immanuelnek neveznek. (Mt 1,23) A születés örömhíre „Ne féljetek, mert íme, nagy örömet hirdetek nektek, amely az egész nép öröme lesz: Üdvözítő született ma nektek…" a szorongással élő ember bátorítása. A nemléttől, a haláltól, a magánytól és kiszolgáltatottságtól való szorongásra Isten bátorítása a Krisztusban történő megváltás. Krisztus földi élete bátorítás abban, hogy sorsközösséget vállalt az emberrel, az emberekkel való kapcsolatában, önkijelentéseiben bátorított a követésre, halálában megélte a nemlét kárhozatos mélységeit, feltámadásában új távlatot nyitott az ember jövője számára. „Ne félj attól, amit el fogsz szenvedni… Légy hű mindhalálig, és neked adom az élet koronáját." (Jel 2,10) A Szentírás inspiratív bátorítása a katechézis alaphangja lehet, ami által a szorongások és az informatika korában is életszerű bátorságot kínálhatunk.

Ha ez a bátorító szemlélet hatja át szolgálatunkat, akkor képesek leszünk a gyerekeknek és fiataloknak átadni Isten áldását, akkor nem lesz szükségünk a „fekete pedagógiára", hogy őket egy életszerű és megtartó kapcsolatra segíthessük a Szentháromság Istennel.

Hodossi Sándor:

Kik tanítanak a református iskolákban?

Illúziók és realitások

„Nem fog változni semmi!" Igazgatónő ezzel nyugtatott minket, amikor két évvel ezelőtt átvette az egyház az iskolánkat. Azt mondta, ő a biztosíték erre. Na jó, lesz hetente két hittanóra meg évnyitó és évzáró istentisztelet, de ez kibírható. A nálunk folyó magas színvonalú nevelőmunkába nem fog beleszólni senki. A tanári autonómia és a világnézeti szabadság nem forog veszélyben. Persze ő könnyen beszél, még két év, és elmegy nyugdíjba. De velünk mi lesz? A papok úgy járkálnak ki-be, mintha otthon lennének. Pöffeszkednek, okoskodnak. Mindenféle bibliai hülyeséggel tömik a gyerekek agyát. Szegény túlterhelt gyerekeket hittannal nyaggatják. Osztályoznak belőle, mintha lehetne jegyekkel értékelni, ki miben hisz. Állandóan templomba viszik az osztályokat, így aztán persze hogy nem lehet rendesen haladni az anyaggal. Hol van ilyenkor a szakszervezet? Bennünket senki sem véd meg? Elegem van! Pedig mi vagyunk többen, mi vagyunk itthon, ez a mi iskolánk! Ezt jó lenne mindenkinek tudomásul venni!

A fenti monológ ebben a formában valószínűleg soha, sehol nem hangzott el. Egyes mondatai, ezek különböző változatai viszont nagy valószínűséggel sokszor és sok helyen. Tanári szobákban, folyosókon, négyszemközti vagy többszemközti informális beszélgetéseken. Hivatalos fórumokon, iskolai gyűléseken, értekezleteken azonban soha. Elsősorban azoktól a tanítóktól, tanároktól lehet ilyeneket hallani, akik az egyházi iskolák pedagógusainak attitűdjeit, vallásosságát vizsgáló kutatók előtt rejtve maradnak. A református iskolák világával kapcsolatos kutatásokat bemutató tanulmányok egyöntetűen arról számolnak be (Bacskai 2008[1], Pusztai 2014[2], Morvai 2017[3],

1 Bacskai Katinka (2008): *Református iskolák tanárai*. In: Magyar Pedagógia 108.1. 359–378.

2 Pusztai Gabriella (2014): Felekezeti oktatás új szerepekben. In: *Educatio* 23.1. 50–67.

3 Morvai Laura (2017): *Ora et labora? Egyházi iskolák eredményessége a 2010 utáni szektorbővülés eredményeképpen*. PhD-értekezés, Debrecen, Debreceni Egyetem (kézirat).

Pompor 2018[4]), hogy a pedagógusok nagy többsége nem válaszol a kérdőíves megkérdezésekre. Az iskola egyházi jellegével kapcsolatos véleményük, az intézmény értékrendjéhez való viszonyulásuk így rejtve marad a kutatók előtt. A felméréseken készségesen részt vevő iskolavezetők válaszaira épülő elemzések pedig vélhetően torzított képet adnak az érintett pedagógusok attitűdjeinek, szerepfelfogásának alakulásáról.[5] Átvett, *„alakuló indentitású intézmények"* különböző világnézeti hátterű pedagógusaival beszélgetve a fenti fantázia szülte indulatos méltatlankodás egyáltalán nem tűnik légből kapottnak.

A 2018/19-es tanévben Magyarországon 120.235 főállású pedagógus dolgozik alap- vagy középfokú oktatási-nevelési intézményekben[6], az egyházi fenntartású köznevelési intézményekben dolgozók száma mintegy 18.000. Elsősorban ennek a pedagógustársadalom mintegy 15%-át kitevő, sokszínű és összetett csoportnak a jellegzetes attitűdjeit, összetételét, a fenntartóhoz való viszonyulás alakulásának folyamatát kívánom feltárni ebben a tanulmányban a református intézményeket állítva a vizsgálódás középpontjába.

Növekvő egyházi szerepvállalás a magyarországi köznevelés rendszerében

Az 1990-es rendszerváltást követően mind az egyházakban, mind pedig a társadalomban nagy várakozások előzték meg a felekezeti iskolák indítását (illetve újraindítását). Ennek ellenére az 1990–1994 közötti parlamenti ciklus idején csak nagyon nehezen indult el a folyamat. A régi, nagy hírű egyházi iskolák (jellemzően gimnáziumok) visszavétele sem mehetett végbe politikai csatározások nélkül a legtöbb helyen. Az egyházi iskolákkal szembeni gyanakvást erősítette, hogy csökkenő gyereklétszámok mellett az egyház versenytársként jelent meg a közoktatás piacán. Ugyanez a gyanakvás övezte a döntően önkormányzati fenntartású iskolákban a korábban sok helyen csak névlegesen vagy egyáltalán nem működő fakultatív iskolai hitoktatást is. A felekezeti iskolarendszer bővülése, valamint a 2013-tól felmenő rendszerben bevezetett kötelezően választható hit- és erkölcstan tantárgy a

4 Pompor Zoltán: *A református iskolák belső világa* (A református intézményvezetői fókuszcsoportos interjúk tapasztalatai. http://www.reformatus.hu/data/documents/2017/11/30/Fokuszcsoport_vezetoi_osszefoglalo.pdf (2019.06.10.)

5 Az országos hatókörű kutatások eredményei azt mutatják (Bacskai 2008, Pusztai – Bacskai – Morvai 2017), hogy a kérdőívek közel felét iskolavezetők töltötték ki.

6 A 31.313 óvodapedagógussal együtt számuk a 151.548 https://www.oktatas.hu/kozneveles/kozerdekuadatok (2019.06.12.).

köznevelés 1–8. évfolyamán napjainkig indulatos megnyilatkozásokat kiváltó érzékeny neveléspolitikai kérdés.

A felekezeti köznevelési intézményrendszerek bővülése 2010 után gyorsult fel, az önkormányzatok fenntartói jogosítványának az államhoz kerülésével. Főleg kisebb települések iskoláinak vezetői, pedagógusai érezték veszélyben munkahelyüket, és látták annak megmaradásának kizárólagos lehetőségét az egyházi fenntartásba kerülésben. Megváltozott az önkormányzatok egyházi fenntartókhoz való viszonya is. Míg korábban ellenfelet, 2010 után sokkal inkább szövetségest láttak az egyházi fenntartókban, akik segítenek abban, hogy helyben maradhasson az iskola. Ebben a folyamatban a pedagógusok sokszor csak statisztának érezték magukat, akik feje fölött születnek meg a döntések. Ugyan véleményt nyilvánítottak arról, hogy támogatják-e az iskolaátvételt, de ez a támogatás általában nem a keresztyén nevelés iránti elkötelezettségből, csupán egzisztenciális kényszerből fakadt. Az egyházi intézményrendszer bővülésének folyamatát jól szemléltetik az utóbbi évek létszámadatai. Míg a 2001/02-es tanévben országosan csupán 7236 pedagógus tartozott valamelyik egyházi fenntartású intézmény kötelékébe, addig tíz évvel később, a 2010/11-es tanévben már 11.213. Újabb hat év elteltével, a 2016/17-es tanévben a számuk közel 18.000 (17.780).[7] Ez azt jelenti, hogy tizenöt év elteltével megduplázódott az egyházi intézményekben dolgozó pedagógusok száma. 2010 és 2017 között mintegy 7000 pedagógus vált hirtelen, egyik tanévről a másikra egyházi alkalmazottá. Az egyházi köznevelési intézményrendszer bővülése folyamatos, így a pedagógusok száma várhatóan tovább nő. Az egyházi iskolák aránya a 2018/19-es tanév során megközelítette a 15%-ot. A rendszerváltás előtti országosan összesen 10 egyházi fenntartású iskolához viszonyítva ez jelentős, bár ahhoz viszonyítva nem tűnik túlzásnak, hogy az 1940-es évek első felében az egyházi iskolák aránya 50% volt hazánkban. Ezeknek az iskoláknak akkor van létjogosultságuk, ha az állami fenntartású intézményektől eltérő jellegzetes nevelési értékeket képviselnek, és működésükre társadalmi igény mutatkozik. Bár a református középiskolák identitását vizsgáló Kopp Erika-tanulmány még 2005-ben jelent meg, úgy vélem, hogy ma még aktuálisabb, mint 15 évvel ezelőtt, és valamennyi felekezeti iskolarendszerre jellemző.[8] Elemzésében három jellegzetesen eltérő modellt különböztet meg. Egyik típus a tradíciók továbbörökítésének elvén szerveződő iskola. Ez jellegzetesen régi, nagy múltú, tekintélyes intézmény, amely szimbóluma a végvár lehet. Az

7 https://www.kormany.hu/download/5/0a/81000/K%C3%B6znevel%C3%A9s-statisztikai%20%C3%A9vk%C3%B6nyv-2016-%C3%BAj.pdf (2019.06.10.).

8 Kopp Erika (2005): A református középiskolák identitása. In: *Educatio* 2005/3 554–571.

értékek, hagyományok védelme, megőrzése és továbbadása az iskola fő feladata ebben a szerepértelmezésben. Az ilyen iskola szigorú normákat közvetít, és kiemelten hangsúlyos az összetartozás tudatának erősítése, a közösség ápolása. A második iskolatípus a tradíció újraértelmezésének feladatát vállalja fel. Egyfajta hídépítést az egyházi hagyomány és a diákok világa között. A tanárok és diákok közti viszony szoros, partneri jellegű az ide tartozó iskolában. A harmadik modell a „hatékony oktatás elvén" szerveződik. A minél hatékonyabb tanításban, az eredményesség fokozásában látja fő feladatát az ilyen iskola. A célok itt elsősorban az oktatáshoz kötődnek, az egyházi jelleg másodlagos. Az iskola református jellege ebben a felfogásban a tanulmányi eredmények javulásában és a „*megfelelő viselkedési normák*" elsajátításában érhető tetten.

Rejtett tanterv az egyházi iskolákban

A rejtett tanterv az iskolai szocializáció jól ismert jelensége. Az 1960-as évektől sorra jelennek meg tanulmányok, monográfiák, amelyek bemutatják azokat a tényezőket, amelyek a hivatalos dokumentumokban ugyan nem jelennek meg, mégis meghatározzák az iskola belső világát. Informálisan közvetített normák, értékek, hitek, kommunikációs sémák, a mindennapi rutinok alakítják az osztály és az iskola légkörét. Ezek azonban akár ellentétesek is lehetnek a hivatalos dokumentumokban deklarált értékekkel. Az iskola által közvetített informális elvárások alakulását nagymértékben befolyásolják a szociális és viselkedési sémák, az iskolai környezet szociális kölcsönhatásai.[9] Az iskolai környezetben a diákok nagyon sok mindent megtanulnak, ami nem szerepel a tananyagban: a másikhoz való viszonyulás módját, a kölcsönös tiszteletet, toleranciát, önmérsékletet, felelősséget. Ezek az attitűdök, a kulturális és érzelmi háttér meghatározó marad az iskolai évek végeztével is.[10] Magyarországon Szabó László Tamás nevéhez fűződik a rejtett tanterv *(hidden curriculum)* beemelése a pedagógiai gondolkodásba.[11] Az iskola direkt, nyilvánosan deklarált elvárásai mellett ugyanis van egy indirekt, nehezebben megragadható, de legalább ennyire fontos elvá-

9 Fulya Damla Kentli (2009) *Comparison of Hidden Curriculum Theories* https://pdfs.semanticscholar.org/7b6d/7275c2c3f5f176ee42d8e661ebdb4683e959.pdf (2019.06.21.).

10 Safta, Christina, Georgina (2017): Between Flexibility and Conventionalism. Elements of Hidden Curriculum with Implications in Managing conflits in Education. In: *Jus et Civitas Vol IV No 1* 95-101.

11 Szabó László Tamás (1988): *A „rejtett tanterv"*, Magvető, Budapest.

rásrendszer. „*A legfontosabb tananyag az iskolai tapasztalat*" (Szabó László Tamás 92.) Alapvető kérdés, hogy az egyházi iskola pusztán abban különbözik-e az állami fenntartásúaktól, hogy kötelező a hittanóra és néhány egyházi jelkép kerül az osztálytermek falára, vagy a keresztyén nevelés válik meghatározóvá az iskolai élet minden területén. Ebben az esetben az iskola szükségszerűen az értékek konfrontációjának helyévé válik, hiszen itt találkozik a hívő tanárok által képviselt evangélium és a szekuláris társadalom gondolkodásmódja (Szűcs 2017[12]). Szűcs Ferenc szerint „*a református iskola identitásához elengedhetetlen, hogy a tanárok 50%+1 fő arányban a keresztyén (református) értékrend elkötelezettjei legyenek.*" (Szűcs, 2017. 28.) Ez azért lényeges elvárás, mert a pedagógusok nagy szerepet játszanak tanítványaik gondolkodásának alakításában. A realitások azonban jelenleg még messze vannak a kívánalmaktól. Az újonnan átvett iskolákban általában éppen csak elkezdődik az egyháziassá válás folyamata, az elkötelezett keresztyén tanárok a legtöbb helyen kisebbségben vannak. A folyamatot nem érdemes sem elsietni, sem pedig erőltetni. Ugyanakkor már kezdettől fogva szükséges megtenni olyan lépéseket, amelyek az egyháziasodás irányába mutatnak. A hirtelen egyházivá váló tantestületek tagjai többségükben igyekeznek alkalmazkodni a megváltozott környezethez, de ragaszkodnak saját korábbi meggyőződéseikhez is. Ez gyakran elbizonytalanodáshoz, az iskolai légkört mérgező bizalmatlansághoz vezet. Akik nem hajlandók az alkalmazkodásra (és úgy gondolják, hogy jó esélyeik vannak a munkaerőpiacon), más munkahelyet keresnek maguknak. Jellemzően csupán néhány fő iskolánként. Mások kivárnak, és természetesen vannak olyanok is, akik nyitottak a keresztyén tanítás iránt és azonosulnak a megváltozott környezet elvárásaival. A tantestületekben általában jelentős kisebbségben vannak az átvételt megelőző időben is egyházias gondolkodású, elkötelezett keresztyének. Az új egyházi iskolákban megfigyelhető bizonytalan pedagógusidentitás általános jelenség. Ez természetesnek is tekinthető, azonban az már egyáltalán nem, hogy az iskola egyházi jellegének mibenlétéről folytatott diskurzusnak sok iskolában nincsen terepe. Az iskola vezetőinek egy része fél a témától, talán nincs is igazán mondanivalója a kérdésben. Az átvételt követően jellemző, hogy a korábbi igazgató kap megbízást az intézmény vezetésére, akiben a pedagógusok a folyamatosság zálogát látják, akiről azt feltételezik, hogy az ő érdekeiket, értékeiket képviseli a fenntartóval szemben. Ráadásul az eltérő helyzetértelmezések kibeszéletlenül maradnak, hiszen tabukérdésnek tartják az egyházi jelleg iskolai megvalósulásáról

12 Szűcs Ferenc (2017): A református iskola küldetése. In: *Alapvetés.* Háttértanulmányok a református iskolarendszer fejlesztéséhez, 22–32.

folytatott diskurzust. Ez a feszültség nem marad meg a tanári szobák falai között, a pedagógusok az osztálytermekbe is magukkal viszik beállítódásaikat, vélt vagy valós sérelmeiket. Életszerű az a feltételezés, hogy személyes véleményüket, helyzettel kapcsolatos tapasztalataikat, véleményüket direkt vagy indirekt formában megosztják tanítványaikkal. Márpedig a diákokra kisiskolás kortól az érettségizőkig jellemző, hogy a számukra fontos felnőttek beállítódásaival, értékeivel szívesen azonosulnak. A pozitív, de a negatív hatás is erőteljes lehet. Az iskola aktuális szellemiségét nem elsősorban a fenntartó kiléte határozza meg, sokkal inkább az iskola főszereplőinek, a vezetők, pedagógusok és tanítványaik kapcsolatrendszere. Erre hívja fel a figyelmet Bodó Sára is: *„Az egyházi iskolai nevelés minőségét a benne dolgozó és tanuló személyek kapcsolatának a minősége határozza meg."*[13] Ez a felnőttek által kialakított kapcsolat lehet formális, érzelemmenetes, lehet normatív, elsősorban elvárásokat közvetítő, de lehet bátorító, szeretetteljes is. Ennek a viszonyulásnak lehet igazán nagy, meghatározó hatása a gyerekek számára. *„A modelltanulásban az emocionális ráhangolódásnak kitüntetett szerepe van. Vallásos beállítottság és magatartás utánzására annál hajlamosabbak lesznek a gyerekek, minél több kedvességet, figyelmességet, szeretetet tapasztalnak attól, aki ezt az életfelfogást képviseli előttük."* (Németh 2002[14])

Néhány tanulság a református pedagógusok körében 2017-ben végzett országos online felmérés adatai alapján

A megkeresett 177 intézmény közül 80-ból érkezett válasz, a mintegy 4000 református köznevelési intézményekben dolgozó pedagógus közül 311-en töltötték ki a kérdőívet.[15] A válaszadási hajlandóság tehát az előző felmérésekhez hasonlóan nem érte el a 10%-ot. Ráadásul a válaszadók közel fele az iskolavezetés tagja volt. A teljes mintából kivettem az óvodapedagógusokat, valamint az iskolavezetőket, majd a 149 nem vezető tanító és tanár véleményét összehasonlítottam az iskolavezetők válaszaival. Az alapos és sokirányú országos felmérésnek csupán egy szeletét vizsgáltam, amely a református identitással, valamint az egyes pedagógusok személyes hitével függ össze. Következő lépésben összevetettem a 2010 óta induló egyházi iskolák

13 Bodó Sára (2017): Az egyházi iskola és a családi funkciók. In: *Alapvetés*. Háttértanulmányok a református iskolarendszer fejlesztéséhez, 63–76, 74.

14 Németh Dávid (2002): *Hit és nevelés* KGRE HTK, 85.

15 Háttértanulmányok az iskolarendszer fejlesztéséhez. MRE Református Tananyagfejlesztési Csoport, Budapest, 220–254.

pedagógusainak válaszait a „régi", 2010 előtt indult iskolák pedagógusainak válaszaival.

A felmérés kérdései közül kettőt választottam ki, amelynek szöveges válaszai véleményem szerint jól mutatják az egyházi iskolák pedagógusainak különböző attitűdjeit.

„Miért ezt az intézményt választotta? Kérem, sorolja fel a három legfontosabb érvét!"

A kérdésre 14 fő egyáltalán nem válaszolt, a megkérdezettek többsége egy vagy két érvet sorolt fel. A válaszok legnagyobb csoportjában (71) egyáltalán nem jelent meg szempontként az iskola egyházi jellege. Néhány jellegzetes érv ebből a csoportból: *„Lakóhelyemhez közel esett"*; *„Hazaköltözés után itt volt állás"*; *„Az angol nyelv magas óraszámban való oktatása, nyelvvizsgára való felkészítés, versenyeztetés"*; *„Földrajzi elhelyezkedés, megbízható intézményi háttér, jó iskolai környezet."*

A keresztyén értékrendre, reformátusságra, személyes hitre való hivatkozás 64 válaszban jelent meg. *„Hívő emberként fontosnak tartom a vallásos nevelést, úgy éreztem, ide kaptam elhívást." „A református keresztyén nevelés ügyét kívánom szolgálni. Gyermekeim ebbe az intézménybe jártak." „Egyháztag, hívő ember vagyok."*

Sok esetben a gyakorlati és lelki szempontok egyaránt megjelentek a válaszokban: *„Lakóhelyemen van, közel lakom, az iskola szellemisége"*; *„hívtak, helyben van, református"*; *„keresztyén értékrend, jó kollektíva, jó tanulói összetétel"*; *„magas színvonal, partneri kapcsolat, keresztény értékrend"*. Összességében kisebbségben maradtak azok a válaszok, melyekben megjelent a munkahelyválasztás szempontjaként a keresztyén értékrend, az iskola egyházi jellege.

„Kérjük, röviden fogalmazza meg, hogy Ön szerint miben nyilvánulhat meg egy nevelési-oktatási intézmény református identitása!"

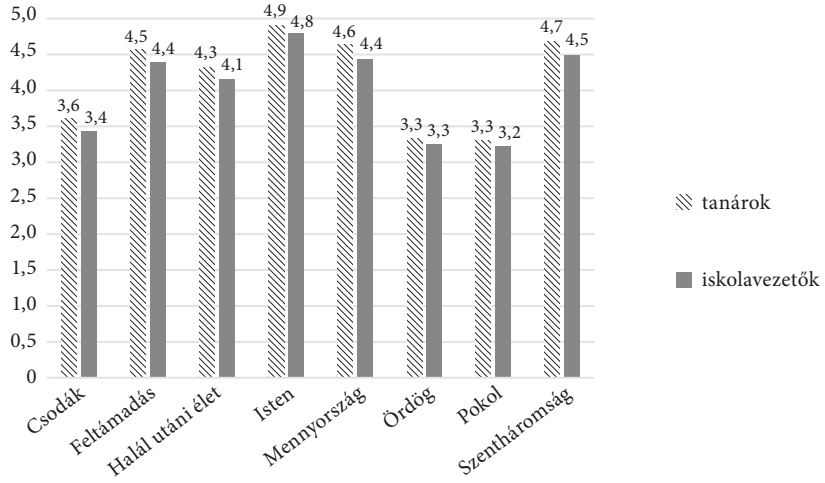
Erre a kérdésre a kérdőívet kitöltők közel 30%-a (43 fő) nem írt semmit. További jó néhány válaszadó csak általánosságokban fogalmazott, illetve a hittanórákhoz, liturgikus alkalmakhoz kapcsolta a református jelleg iskolai megjelenését. *(„Istentiszteletek, áhítatok, hittanóra"*; *„reformátusságunk, magyarságunk hangsúlyozásában"*; *„egyházi ünnepek, hagyományok közös ünneplése"*; *„múltjában, jelenében, jövőképében"*; *„Alapvető feladat a nemzeti értékek, hagyományok tudatosítása és ápolása, a magyarságtudatra nevelés"*; *„erkölcsi nevelés, tisztelet"*; *„a tanulók viselkedésén, tanulmányi eredményekben"*; *„alapvető feladat a nemzeti értékek, hagyományok tudatosítása és ápolása. A magyarságtudatra nevelés.")* Megjelent a válaszokban az a vélekedés is, amely az iskolai eredményességben látja a református jelleg megvalósulását *(„a tanulók viselkedésén, tanulmányi eredményekben").* Voltak, akik

nem hagyták üresen a válasz helyét, de nem volt érdemi mondanivalójuk a kérdésről *(„Nem tudom"; „Nem beszélgettünk még ezekről a dolgokról").*

A református identitásnak az iskolai élet hétköznapjaiban való megjelenésének, a felnőttek példaadásának fontosságát a válaszadók több mint fele emelte ki. *(„A hitre nevelés átszövi az intézmény hétköznapjait. Tanítjuk a keresztyén értékrend elfogadását, a keresztény életforma kialakítását, amely remélhetőleg tanítványaink számára maradandó lesz." „Keresztény szellemiség hatja át a tanítási órákat és minden iskolai rendezvényt, a gyermekekben az értéket keresi, ahol gond merül fel, segít." „Minden szinten példát mutat a szeretet, elfogadás és megbecsülés terén.")*

A felmérésnek voltak olyan kérdései, amelyek az egyes hittartalmakra kérdeztek rá. Ötfokozatú skálán kellett jelölni, mennyire hisznek a megkérdezettek a keresztyén tanítás részét képező tartalmakban.

„Miben hisznek a református iskolák pedagógusai?"

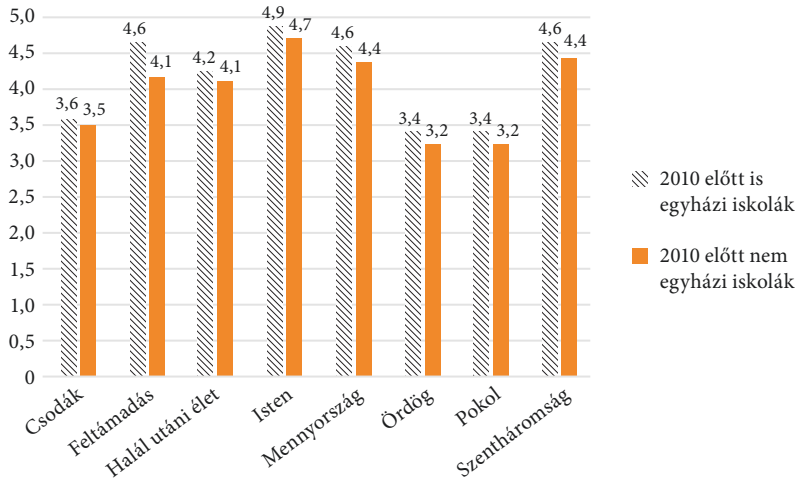


Elemszám: 284 (óvodapedagógusok nélkül)
Iskolavezető: 135, pedagógus nem vezető beosztásban: 149

Ötfokozatú skálán kellett értékelni a válaszadóknak, hogy mennyire fogadják el a felsorolt hittartalmakat. A táblázat adatai azt mutatják, hogy az iskolavezetők és a tanítók, tanárok által adott értékek igen közel állnak egymáshoz. Legnagyobb értéket az Istenben, illetve a Szentháromságban való hit kapta, ugyanakkor azt is mutatják az eltérő számok, hogy Isten nem

minden válaszadó számára jelenti a Szentháromságot. A mennyországban, feltámadásban és a halál utáni életben való hit kisebb értékeket kapott, a lista végén pedig a negatív tartalmak, a pokolban és az ördögben való hit áll. Az Istenben való hit 4,75 feletti értékeihez viszonyítva kimondottan alacsony az ördög létezésének 3,3 alatti elfogadása. Ez azt mutatja, hogy a pedagógusok istenképének alakulásában a Szentírás mellett más tényezők is szerepet játszanak. Az egyházszociológiai kutatások szerint a magyar népesség legnagyobb csoportja a „vallásos a maga módján" kategóriába tartozik. Nem meglepő, ha a vallásosság nem egyházhoz kötött formáival, szinkretista jelenségekkel találkozunk az egyházi iskolák pedagógusai között is. Ami igazán meglepő az eredményekben, az, hogy az iskolavezetők minden kérdésnél alacsonyabb értékeket jelöltek meg a felsorolt hittartalmakat pontozva, mint az általuk vezetett pedagógusok. Ebből arra lehet következtetni, hogy a vezetői pozíciókra való kiválasztásnál az egyházi iskola első néhány évében általában nagyobb súllyal esik a latba a korábbi vezetői tapasztalat, a tantestületekben való nagyarányú elfogadottság, mint a biblikus látásmód. Egyrészt a zökkenőmentes átmenet érdekében meghozott logikus fenntartói döntésnek tarthatjuk ezt a gyakorlatot, ám az iskola református szellemiségének formálódását kevéssé segíti a korábbi erőviszonyok és pozíciók fenntartóváltás utáni időszakra kiterjedő konzerválása.

A 2010 előtt és után induló intézmények pedagógusainak válaszai



Elemszám: 311 (ebből 2010 előtt is egyházi: 159, 2010 előtt nem egyházi: 164)

A 2010 előtt már egyházi iskolák pedagógusai minden területen magasabbra értékelik a keresztyén hittartalmakat. Ez reményre ad okot, hiszen azt mutatja, hogy a tantestületek tagjainak gondolkodása, életszemlélete formálódik az évek során. A felmérés szerint leginkább Isten létét, legkevésbé a pokol és az ördög realitását fogadják el a pedagógusok. A legnagyobb különbség a feltámadás hitében mutatkozik a régi és új iskolák között. Ennek némileg ellentmondani látszik, hogy a csodák tekintetében minimális a különbség. A kapott eredmények azt mutatják, hogy tendenciaszerűen kimutatható a különbség a korábban és újabban induló iskolák tanárainak személyes hitének tartalmai között. A régebbi iskolák pedagógusai rendre magasabb értékeket adtak meg minden kérdésnél. Mindkét táblázatról elmondható, hogy a különbségek statisztikailag ugyan nem jelentősek, de egyértelműen tendenciaszerűek.

Összegzés

„Reménységünk az, hogy a stratégia megvalósítása, az egységes szemlélet, a pedagógiai-módszertani, szervezeti fejlesztések, a hitbeli elköteleződés megerősödése következtében:

A nevelőtestületeket értékharmónia, normabiztonság és bizalmi légkör jellemezi. Intézményeikre keresztyén szellemi-lelki műhelyként tekintenek.”[16]

A tanulmány bevezetőjében olvasható fiktív monológ sajnos a mindennapok valóságához ma még közelebb állónak tűnik, mint a Református Oktatási Stratégiában a keresztyén nevelőtestülettel kapcsolatban megfogalmazott vágy. Annak érdekében, hogy az iskolai hétköznapok világa közelebb kerüljön a stratégiában megfogalmazott eszményhez, sok a tennivaló, hiszen maguktól nem változnak, hanem inkább konzerválódnak a rögzült mechanizmusok. Sok-sok, görcsöket oldó, kölcsönös elvárásokat tisztázó beszélgetésre, identitásformáló interaktív továbbképzésre van szükség az előítéletek, sztereotípiák megszüntetéséhez. Ez vezethet el oda, hogy intézményeink szellemiségükben is egyre inkább reformátussá váljanak. A szülőkkel való kapcsolatok erősítése, a fenntartóval folytatott, egymás szempontjait megértő és támogató kommunikáció szintén elengedhetetlennek látszik. Ennek elősegítésében, a jelen helyzet és az ideális jövőbeni állapot közti távolság csökkentésében kitüntetett szerepet játszhat a konkrét lépéseket kezdeményező egyházkormányzat.

16 A MRE köznevelési intézményrendszer-fejlesztési stratégiájának jövőképelemei (A MRE Zsinata által a 2018. november 21–22-i zsinati ülésszakon elfogadott anyag).

A református iskolák tanárai – legyenek újonnan induló, évtizedekkel ezelőtt, vagy a közelmúltban átvett intézmények – nem tekinthetők homogén csoportnak egyházi elkötelezettségük szakmai identitásuk alapján. A *Református pedagógusok 2017* online országos kutatás adatainak elemzése eddig két tanulmányban jelent meg. Pompor Zoltán[17] kutatási összefoglalója a református iskolák belső világáról szól, Pusztai Gabriella – Erdős István közös tanulmánya az eszményi és megvalósult identitás református köznevelési intézményekben való megjelenését veti össze.[18] Ez utóbbi írás is kiemeli, hogy a református identitás reprezentációja sem a kilencvenes években, sem a 2010 után indult iskolák pedagógusainak esetében nem egységes. Azt, hogy miben áll a református identitás, a fenntartó kilétén túl is számos tényező befolyásolja.

A következő években fog majd csak kiderülni, hogyan valósul meg a különböző regionális és szociokulturális közegben működő református iskolák lelki egysége. A református iskola küldetésének egyértelműbb kirajzolódásával párhuzamosan az egyházi intézményekben dolgozó pedagógusok számára is kívánatos, hogy megtalálják a helyüket és azonosulni tudjanak az iskola deklarált szellemiségével. Ez lehet a jövőben az eredményes intézményes református keresztyén nevelés egyik kulcsa.

17 Köszönöm Pompor Zoltánnak és Pusztai Gabriellának, hogy hozzájárultak a 2017-es adatbázis felhasználásához, ezzel segítve a tanulmány elkészítését.

18 Pusztai Gabriella – Erdős István (2018): Eszményi és megvalósult identitás a 21. század eleji református köznevelési intézményekben. In: Fazakas Gergely Tamás (szerk.): *Világosító lámpás,* TTRE DRK Debrecen, 275–283.

Kis Klára:

Az erőszak értelmezésének változásai a keresztyénség történetében

Az első keresztyén gyülekezetek életéről hírt adó Apostolok Cselekedetei és a páli levelek az erőszak megoldását Jézus Krisztus feltámadásában és a Lélek jelenlétében találták. István mártírhalálában megismétlődik a jézusi modell, az erőszakra adott válasz; egyrészt az igazság melletti bátor kiállás, másrészt az önmaga megmentéséről való lemondás. István úgy hal meg, ahogyan élt. A Szentháromság Isten erőterében, valóságos jelenlétében. Ugyanez az isteni dynamisz munkálkodik a hívők megszentelődésében *(Gal 5,19-24)* és egymás közötti interakcióiban is. A Feltámadott és Szentlelke által híveiben élő Úr végzi azt a csodát, ami minden emberjogi mozgalmat megelőzően meghirdeti a lehetőségét egy olyan közösségnek, melyből kiiktatódik az erőszak, mert *„nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban." (Gal 3,28)* A gyülekezetek hétköznapjai természetesen nem zajlanak földöntúli nyugalomban, sőt telve vannak konfliktushelyzetekkel. A missziói munka szinte természetes velejárója, hogy zsidók és pogányok részéről is ellenállásba ütközik, amely gyakran fizikai agresszióba torkollik. A gyülekezeteken belül is feszültség támad olykor különböző csoportok *(ApCsel 6,1; IKor 1,11-12),* személyek *(Evódia és Syntükhé – Fil 4,2; Pál és Barnabás – ApCsel 15,39)* között, vagy hitelvi vitákban kerülnek egymással szembe a korabeli egyház tagjai. *(Péter és Pál vitája a pogány misszió kapcsán ApCsel 15.)* Sőt az is előfordul, hogy a gyülekezet tisztaságának megőrzése érdekében határolódnak el olyan keresztyénektől, akik valamilyen bűnben elbuktak. *(IKor 5)* Az esetek nagy részében az apostoli tekintély, a szeretetteljes intés vagy kérés, mediálás (Filemon és Onézimus) hatékony eszköznek bizonyul. *„Semmit sem cselekedvén versengésből, sem hiábavaló dicsőségből, hanem alázatosan egymást különbnek tartván ti magatoknál." (Fil 2,3)* Szeretet és rend együtt védik és formálják az anyaszentegyházat.

A gyülekezeten kívüli világhoz való viszonyukat illetően a keresztyének az első századok véres üldözései ellenére sem viseltettek gyűlölettel feljebbvalóik iránt, noha zaklatásuk egyre szervezettebb és egyre bürokratikusabb lett. Az erőszakra adott válaszuk a lojalitás és normakövetés maradt. *„Mi mindenkor imádkozunk a császárokért. Kérjük Istent, hogy adjon nekik hosszú életet, zavartalan uralkodást, biztos otthont, erős hadsereget, hű senatust, derék alattvalókat, békés, nyugodt világot, és mindent, amiért egy alattvaló vagy egy császár csak imádkozhat… Tudjuk, hogy a rettenetes erőt, amely az egész világot fenyegeti, az idők iszonyatos szenvedéseket hozó végzetét csak a Római Birodalom léte késlelteti. Amikor elhalasztásáért imádkozunk, Róma fennmaradását segítjük elő. Merészkedem kijelenteni, hogy a császár inkább a miénk, semmint a tiétek, mert a mi Istenünk választotta és jelölte ki őt."* – írja Tertullianus.[1] Az úgynevezett Diognetoszhoz írt levél is hasonló képet fest az első keresztyénekről. *„Szeretnek mindenkit, és mindenki üldözi őket. Megalázottak, de megdicsőíti őket a megaláztatás. Gonoszul bánnak velük, s ők áldást mondanak. Bántalmakat szenvednek, és tisztességgel viszonozzák a bántalmakat."*[2] Ulrich Luz szerint azonban az első keresztyének között is jelen van egyfajta „látens agresszió". Jól kitapinthatóan áthallatszik a Jelenések könyve bizonyos fejezeteiben *(Jel 6., 16., 19.),* az ellenség legyőzetésének reménységében, a világtól való szigorú elhatárolódásban, s abban is, ahogyan Jézus kereszthalálát saját szenvedésük prototípusaként értelmezték. A szenvedések okozta frusztráció csak abban a gondolatban volt számukra feloldható, hogy miként részük volt a Krisztus szenvedéseiben, úgy részük lesz Krisztus dicsőségében is. Sőt azért sincs szükség erőszakra, bosszúra vagy ellenállásra, mert aki nincs a Krisztusban, az önmagát zárta ki az üdvösségből, ami egyenlő a kárhozattal.[3]

A harmadik századra a birodalom felismerte, hogy a keresztyénség inkább kívánatos szövetséges, mint ellenség. „A keresztyénség sok tekintetben a birodalom tükörképe lett. Univerzális volt, ökumenikus, rendezett, soknemzetiségű, jogi értelemben is mindinkább szervezett, amit egy írástudó, hivatásos osztály irányított. […] A egyház lassan a birodalom doppelgangere lett, támadásaival az állam önmagát gyengítette. […] A judaizmussal ellentétben nem voltak a birodalom biztonságával összeegyeztethetetlen nemzeti törekvései – éppen ellenkezőleg: ideológiája remekül egyezett az

1 Johnson, Paul: *A kereszténység története,* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005. 95.

2 I. m., 102.

3 Luz, Ulrich: *Theologische Aufsätze. Absolutheitsanspruch und Agressionspotential im frühen Christentum.* Mohr Siebeck, Tübingen, 2018, 29–48.

egyetemes állam céljaival és szükségleteivel."[4] Elérkezett a pillanat, amikor a felismert lehetőséget Constantinus császár törvényben is megerősítette (313), egészen új irányt adva ezzel a világ keresztyénségének. Az egyház vezetőinek adott kiváltságok, magas társadalmi státuszuk létrehozta a klasszikus klérust, megkülönböztetve őket az egyszerű egyháztagoktól. A kölcsönösség jegyében mindennapossá vált ugyanakkor az is, hogy világi érdekcsoportok juttatták egyházi kulcspozíciókba jelöltjeiket. Az állam és egyház összefogózása létrehozta az ortodox katolicizmust, amely hűséges támasza lett egy hanyatló birodalom stabilizációs törekvéseinek.

A constantinusi fordulatban, később Theodosius és Justinianus császár rendeleteiben, melyek uralkodó birodalmi vallássá tették a keresztyénséget, beteljesedni látszottak a páli levelekben foglalt ígéretek: akik Krisztussal szenvedtek, vele együtt fognak uralkodni is. „A politikai fordulatot a vértanúságból, az ezeréves birodalomba való átmenetként értelmezték. […] A keresztyén császárok apostoli fejedelmekként tekintettek magukra, vallási megbízatásukat pedig a pogány népek leigázásával és megtérítésével töltötték be. […] Az egyetemes keresztyén monarchia politikai ideológiája a Dán 7. birodalomképének a keresztyén világuralomra való alkalmazásában gyökerezik. E szerint az olvasat szerint a Római Birodalom keresztyénné válásával megkezdődött a Krisztus ezeréves uralma. […] Ez a keresztyén messianizmus határozta meg a keresztyén világot és a missziót."[5] A triumfáló egyház innentől kezdve bátran nyúlt az erőszak eszközeihez vagy igényelte a világi hatalom fegyveres segítségét.

Mindenekelőtt az eretnekek üldözésében. Philastrius, Brescia püspöke, aki egész életét az eretnekségekkel kapcsolatos információk gyűjtésének szentelte, már a 390-es években százötven virágzó szektáról tudott.[6] Az eretnekekre vonatkozó jog végső soron annak a pogány római jognak a paradox átvétele volt, melyet korábban a császárkultuszt megtagadó keresztyénekkel szemben alkalmaztak. Az eretnekség főbenjáró vétségnek számított, ezért kivégzésüket még Aquinói Tamás is közösségvédő intézkedésnek tekintette: *„Ha az eretnek továbbra is megmakacsolná magát, áttérése fölötti aggodalmában az egyház a mások üdvössége érdekében ki kell közösítse őt, a világi bíróságra hagyva végleges, halál általi eltávolítását ebből a világból."*[7] A keresztyén eretnekjog csak a 16. században került válságba, Szervét Mihály ki-

4 I. m., 103.

5 Moltmann, Jürgen: A végén – új kezdet, In: Margot Kässmann (szerk.): *Hit a terroron túl*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2004, 23–24.

6 Johnson, Paul: i. m., 118.

7 McGrath, Alister: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996, 129.

végzése *(1553. október 27.)* után. Az ellene folytatott perben Szervét hangsúlyozta, hogy az augustinusi politikai gondolkodásmód, amely az eretnekek halálbüntetéséhez a világi kardot hívja segítségül, olyan új találmány, amit „az apostolok és a régi egyházbeli tanítványok nem ismertek". Ezt az érvelést képviselte a Bázelben élő savoyai Sebastian Castellio[8] is, akinek nevezetes mondata bekerült a tolerancia történetébe: „Egy embert megölni nem azt jelenti, hogy megvédtünk egy tanítást, hanem azt, hogy megöltünk egy embert."[9] A Rómaiakhoz írott levél 13. része alapján az egyháza vallotta, hogy az erőszak nem jó, de legitim és olykor elkerülhetetlen eszköz a felsőbbség kezében a külső rend fenntartására, az egyház belső egységének megóvására és a külső ellenséggel vívott harcban.[10] A reformátori teológia is vallotta ezt, sőt a tanítás tisztaságának őrzéséhez kardot rendelt, ha arra volt szükség, hiszen „bárminemű tévtanítás súlyos szociális következményekkel járt, és az együttélés rendjét borította fel."[11] Ez nem a reformátorok speciális tanítása volt, hanem általános felfogás a korai újkorban, amit Kálvin is osztott.[12]

Az egyház történelmében találkozunk a „missziós jog" konstrukciójával is, amely a középkorban a hit követeinek azt a jogát jelentette, hogy az úgynevezett pogány missziós területeken, ha kell, fegyverek támogatásával is hirdethessék az evangéliumot. Kölcsönösségről persze szó sem lehetett, így ebből a jogból a világ evangelizálásához és meghódításához vezető egyirányú

8 MacCulloch, Diarmaid: *A reformáció története. A reformáció teljes esemény- és eszmetörténete az előzményektől kezdve, kitekintéssel a mára is.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2011, 380.

9 Delgado, Mariano: Tűz és vas nélkül, In: *Érted vagyok,* 28. évf. 3. szám, 2017. június 13.

10 Kálvin, János: *A Szentháromság igaz hitének védelme a spanyol Servet Mihály borzasztó tévedéseivel szemben,* A Servet-Pör C) Gyüjtemény B) Része, Pápa, 1909. A Főiskolai Könyvnyomda Betűivel. http://leporollak.hu/egyhtori/kalvin/irasok/KAL_SZT3.HTM 2019.05.31. „A fejedelmek ugyanis nem képesek arra, hogy rendeleteikkel az emberek szívébe hatoljanak, s velük engedelmesség folytán az üdvösség tanait elfogadtassák, hanem igenis az a hivatásuk, hogy Isten szent nevét és vallását ne engedjék tisztátalan és rakoncátlan nyelvektől meghurcolni. […] Krisztus szelídségét nem kell eltúlozni. Krisztus nyájas és szelíd, hogy a gyengéket erősítse, de nem az, hogy a megrögzötteket még jobban megkeményítse. […] Kegyetlen az a kegyelmesség, bármennyire dicsérjék is – mely a nyájat nem sajnálja, csakhogy a farkasokat kímélje. Gonosz tévtanok mérgével megölik a lelkeket, s a hivatott hatóság ne bántsa testüket? Krisztus egész testét megtépik, s egy embernek rothadt teste szabadon árassza a bűzt? […] Midőn a hatóságokra a vallás védelmét rábízzuk, nem akarjuk mindjárt a kardjaikat is élesíteni, hogy bárminemű tévtant rögtön vérrel toroljanak meg. Három fokozata van ugyanis a tévedéseknek: némelyeknek megbocsátunk, másoknak elég némi fenyíték, csak a határozott istentelenséget sújtjuk halállal."

11 Fazakas, Sándor: „A boszorkányfattyak vízbe fojtassanak?…", In.: Pabis Eszter (szerk.) *Az erőszak reprezentációi,* Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2015. 29.

12 Dienes, Dénes: *A Servet-ügy*, A Tiszáninneni Református Egyházkerület honlapja http://www.tirek.hu/srl/cikk/1206/ 2019. június 1.

utca lett. 1243-ban IV. Ince pápa a keresztes háború ideológiájaként hivatkozott a „csalárd" iszlám szellemi sötétségére. „Azokat nem lehet ugyanolyan módon megítélni, mint minket, mivel tévedés foglyai, mi viszont az igazság útján járunk, ami számunkra a hit bizonyosságaként garantált."[13] Sajnálatos, hogy az igazság birtokában levő keresztyénséget ez az igazság nem tartotta vissza attól a rettenettől, amit a Szentföld „rekrisztianizálásáért" véghezvitt. *„A Szentváros lakosságát kíméletlenül kardélre hányták, egy álló héten át mészárolták a muzulmánokat. Csak az al-Akszá-mecsetben több mint hetvenezer embert gyilkoltak le. […] Sok embert megöltek. A zsidók a zsinagógájukba gyűltek össze, a frandzsok ott égették meg őket elevenen. Szétdúlták mind a szentek emlékműveit, és Ábrahám sírját is, az örök békesség fényeskedjék neki!"*[14] A helyi lakosok félelemmel teljes megvetést éreztek a keresztyén hitharcosok iránt, s ez érthető is, hiszen az arab nép akkortájt magasan fölöttük állt kulturális tekintetben, de alattuk harciasság dolgában.[15]

A XVI. századi humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) is azon igyekezett, hogy az indiánok hitetlenségével és bálványimádásával igazolja a spanyolok katonai leigázó hadműveleteit. De a jezsuiták egyik folyóirata, a La Civiltà Cattolica még 1948-ban is azt képviselte, hogy a vallásszabadság csak az „igaz" vallást, tudniillik a katolikus hitet illeti meg.[16] Tény, hogy a

13 Delgado: i. m., 12.

14 Maalouf, Amin: *A keresztes háborúk arab szemmel,* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2015, 95.

15 Részlet egy szír orvos beszámolójából, akit gyógyítani hívtak a frandzs táborba: „Elém vezettek egy lovagot, akinek gennyes duzzanat volt a lábán és egy asszonyt, akinek emésztési zavarai voltak. A lovag lábára borogatást tettem. A daganat kifakadt és javulni kezdett. Az asszonynak diétát írtam föl, hogy felfrissítsem a vérkeringését. De akkor megjelent egy frandzs orvos és így szólt: »Ez az ember nem ért a gyógyításhoz.« Aztán a lovaghoz fordult és megkérdezte: »Mit szeretnél: élni egy lábbal, vagy pedig meghalni kettővel?« A páciens azt felelte, jobb szeretne élni egy lábbal, mire az orvos kiadta a parancsot: »Vezessetek ide egy erős lovagot egy jó élesre fent bárddal!« Hamarosan megjelent a lovag és hozták a bárdot is. A frandzs orvos akkor egy farönkre helyezte a beteg lábát, és azt mondta az újonnan jött lovagnak: Sújtsál ide jó erősen a bárddal, hogy azonnal lemessed!« A férfi a szemem láttára egy csapással kettévágta a lábat, de mivel még nem vált el teljesen a testtől, odacsapott másodszor is. A velő kifröccsent a csontból, és a sebesült abban a pillanatban meghalt. Ami pedig az asszonyt illeti, a frandzs orvos őt is megvizsgálta, majd megállapította: »Ennek a nőnek a démon bújt a fejébe, aki szerelmes belé. Vágjátok le a haját!« Akkor az asszonynak enni adtak a megszokott, fűszeres, fokhagymás és mustáros ételükből. A görcsök még erősebben jelentkeztek. »Mert a gonosz szellem átment a fejébe« – jelentette ki az orvos. Ezzel megragadott egy borotvát, s a fejét kereszt alakban behasította úgy, hogy a koponyacsont kilátszott. A sebet bedörzsölte sóval. Az asszony azonnal meghalt. Akkor megkérdeztem: »Nincs már szükség itt rám többé?« Azt felelték, nincs. Hazatértem hát, de e rövid idő alatt is sok új dolgot tudtam meg a frandzsok orvostudományáról." (i. m., 226–227.)

16 Delgado: uo.

keresztyén misszió – felekezettől függetlenül – az Európán és Észak-Amerikán kívüli területeken még a XIX. században is összekapcsolódott az erőszakkal. A lelkekben is a felismerhetetlenségig összegabalyodott a missziói hevület és a hatalomvágy, s a köztük levő határt már csak abban a „lélekben", lelkiségben lehetett felismerni, amely a tudatos tervezésnél sokkal intenzívebben a tudattalanból befolyásolta a motivációkat.[17]

Az áldozat szerepéből az agresszor pozíciójába kerülő egyház a constantinusi fordulattól kezdve egészen az európai keresztyén birodalmak szétfoszlásáig a hatalom és nemritkán az erőszak részesévé vált, bár a hódító és hatalomvágyból folytatott háborúkat mindig kárhoztatta.

Nem véletlen, hogy gyakran teológusok foglaltak állást háborúk dolgában. Augustinus szerint még az igazságos háború kockázata is, melynek ismérvei a törvényes tekintély, igazságos ok, helyes szándék – csak abban az esetben vállalható, ha az ellenfelet semmilyen más eszközzel nem lehet visszatartani a további bűnöktől és gaztettektől. A XVI. századi salamancai teológusok és jogászok az igazságos háború további ismérveiként fogalmazták meg, hogy a háborús akciónak arányosnak kell lennie, és a helyzet javulását kell ígérnie; de így is végső esetnek kell tekinteni („ultima ratio"), melyben a legyőzötteknek is vannak jogaik. Ez az utóbbi elv – amely a keresztyénség talaján jött létre – vezetett a Genfi Konvencióhoz.[18] *De a hatalom struktúráiba ágyazódott egyházban az erőszakmentesség mindig a kevesek útja maradt, leginkább a szerzetesi vagy az egyház lelki megújítását szorgalmazó csoportok hit- és életgyakorlatának részeként.*

A felvilágosodás, a humanizmus, a folyamatos állam- és jogfejlődés, állam és egyház szétválasztása elősegítette, hogy a keresztyénség legyőzze az erőszak bizonyos formáit és önreflektív módon legyen jelen a különböző társadalmakban, az erőszakra adott válaszait pedig esetről esetre mérlegelje. Annak eldöntése, hogy egy súlyos és zűrzavaros történelmi helyzetben az erőszak vagy az erőszakmentesség útja-e az igaz, indokolt és vállalható, igen nehéz és felelősségteljes feladat. Az ilyen drámai helyzetek összetettségét jelzi, hogy még utólagos megítélésük is bonyolult és ellentmondásos. Jó példa erre Dietrich Bonhoeffer náci Németországgal szemben tanúsított aktív ellenálló magatartása, vagy a kortárs XII. Piusz pápa[19] passzív ellenállása, amely mindmáig vitatott a keresztyén egyházon belül és kívül egyaránt.

17 Tournier, Paul: *Aggression. Kraft zum Guten, Kraft zum Bösen.* Gotthelf Verlag, Zürich, 1979, 143.

18 Delgado: i. m., 12.

19 Columbe, Charles A.: *Krisztus helytartói,* JLX Kiadó, Budapest, 2005, 440–441. A pápa boldoggá avatásának vitája kapcsán került előtérbe és feszül egymásnak a 2. világhábo-

„Minden korszak és minden kultúra számára feladat, hogy felismerje, mely tényezők hatására és milyen összefüggésben kerül kapcsolatba egymással az erőszak és a vallás. A leggyakoribb jelenség mind a mai napig, hogy a vallásokat gazdasági és politikai célok elérését szolgáló eszközként használják, s ha a vallások engednek a politikai instrumentalizálásnak, nyomban megnyitják magukat a fizikai és szellemi erőszaknak."[20]

A hatalom vonzásával, előnyeivel időről időre szembesül az egyház. Annak csapdáitól azonban csak az mentheti meg, ha Urára néz, akinek *„adatott minden hatalom mennyen és földön" (Mt 28, 18).* Aki ezt a hatalmat sohasem ellenünk, mindig értünk használta, és aki le is tudott mondani arról. Ő mutatta meg, hogy „a jó hatalom olyan, amely másoknak is hatalmat ad, ami *„felhatalmaz"* és képessé tesz a szeretetre. A jó hatalom olyan hatalom, amely magát megosztva másokat is erőssé tesz. Megszabadítja az erőtlent a félelemtől és a hatalmast a magánytól."[21] Jézus Krisztus abban *„hatalmas",* ahogyan elutasítja az erőszak kölcsönösségét, és a sérülés, a seb befogadásával gyógyítja az emberi sérüléseket, sebeket. Az általa prezentált istenkép már nem a szakrális hatalmat gyakorló földi uralkodók meghosszabbítása és kivetítése többé.

Az egyházat külső hatalmi pozícióiban gyakran belülről is megtámogatta az a világot két részre osztó gondolat, mely szerint „mi" *(az egyház)* a világosság oldalán harcolunk a sötétség ellen, Isten pedig, aki rá van utalva földi seregeire, természetesen a mi oldalunkon áll. Az ebből az ideológiából sarjadó praxis okozta, hogy „Isten nevének használata az azzal való visszaélés történetévé vált".[22] Amikor a Kr. e. 6. században a perzsa befolyás, a világosság és a sötétség nagy dualizmusa hatni kezdtek a zsidó kegyességben, akkor a zsidók Babilonban ellenálltak ennek a veszélynek, és Isten nevében a következőket jelentették ki: *„Hadd tudják meg napkelettől napnyugatig,*

rú ideje alatt végzett szolgálatának kétféle megítélése. Az egyik csoport megbotránkoztatónak tartja, hogy noha a zsidók elhurcolásáról és meggyilkolásáról naprakész információi voltak, mégsem emelte fel szavát az atrocitások ellen, és kevés számú nyilvános beszédét is csak általánosságok jellemezték. A másik oldal éppen amiatt tartja őt jó politikusnak és taktikusnak, mert nem adott okot Hitlernek arra, hogy megnyilvánulásait a katolikusokon torolja meg. Látszólagos passzivitása csupán álca volt, mert a Vatikán, a római plébániák, rendházak, kolostorok több ezer zsidó ember megmenekülését szervezték. Columbe arról is ír, hogy a zsidók a Világ Igazai között emlegetik XII. Piuszt.

20 Görföl Tibor: Erőszak, emlékezet, értelem. In: Lázár Kovács Ákos (szerk.): *Vallás – Média – Nyilvánosság,* Gondolat Kiadó, Budapest, 2017. 52.

21 Sölle, Dorothee: Isten hatalmáról, mindenhatóságáról és erőtlenségéről, In: *Hit a terroron túl,* 47–48.

22 Albus, Michael: Ground Zero, in: Margot Kassman (szerk.): *Hit a terroron túl,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2004, 32.

hogy nincs más rajtam kívül, én vagyok az Úr, nincs más! Én alkottam a világosságot, én teremtettem a sötétséget, én szerzek békességet, én teremtek bajt, én, az Úr cselekszem mindezt." (Ézs 45,6-7). Ugyanakkor Jeruzsálemben ezt írta valaki: *„Amikor lábbal tiporják egy ország foglyait, amikor az embert kiforgatják jogából a Felségessel szembeszállva, amikor megcsalják az embert perében, azt nem nézi el az Úr! Ha bekövetkezik, amit valaki megmond, nem az Úr parancsából van-e az? Nem a Felséges szavától függ-e a rossz is, meg a jó is?" (JSir 3,34,38)* A Szentírás ellenáll a jót a Mi-hez, a rosszat az Ők-höz társító életértelmezésnek, és vallja, hogy Isten hatósugara alatt történik jó és rossz, kívül és belül, hívőkkel és nem hívőkkel egyaránt, Ő mindenhol mindenekkel szabadon rendelkezik.

A bibliai hit erejének jele, hogy képes volt jót és gonoszt mindig együtt gondolni, és ezért fel sem merült a kérdés, hogy ki az erősebb, Isten vagy a gonosz. Istennek nincs ellensége, akit nekünk, embereknek kellene legyőzni az Ő megbízása alapján, azon az egy ellenségen kívül, amit mi magunk hordozunk magunkban. Ezen pedig nem lehet úrrá lenni a harcos erőszak eszközeivel.[23]

Összegzés

A Szentírásnak van mondanivalója az agresszió jelenségéről, mint az emberi természet teremtésben nyert adottságáról, és bemutatja azt jót és rosszat munkáló erejében. A Bibliában megjelenik a világunkat jellemző hétköznapi erőszak és az arra adott lehetséges válaszok is. Az elénk tárt erőszaktörténetek mellett megtaláljuk benne a megbocsátás és a kiengesztelődés történeteit.

Az agresszió bibliai megközelítése felveti Isten haragjának, kemény ítéleteinek kérdését, ami lehetőséget ad arra, hogy az emberi projekciótól az isteni kijelentés felé haladva ragadjuk meg a szövetséges Isten és a megváltó Krisztus vonásait. A biblikumban fellelhető ambivalens istenkép, amely erőszakot és könyörületet egyaránt Isten sajátjának tekint, összességében egy *„féltőn szerető"* Isten portréja, aki haragjában és irgalmában is a közte és övéi közti *kapcsolatért* harcol.

A földön vándorló zarándok gyülekezet hordozza a végső nagy sabbat ígéretét, egy *„új ég és új föld"* látomását, *„amelyben igazság lakozik"* (2Pét 3,13) és a próféciát, amelyben *„farkas és bárány"* (Ézs 11,6) zavartalan kö-

23 Zink, Jörg: Jézus istenképe és a megengedés etikája, In: *Hit a terroron túl,* 144–145.

zösségben vannak együtt. Az út végső állomása az a „hely", ahol nem vétkezünk többé indulatainktól elragadva, ahol az erőszaknak nincs helye. De addig is folytatódik az egyháztörténet gyakran ellentmondásokkal teljes eseményeinek sora, amelyben harmónia és intolerancia, szeretet és gyűlölet, lojalitás és lázadás, nyitottság és elutasítás együtt vannak jelen. Ám áldozatok és agresszorok története mégis az *egyes emberek döntései* szerint íródik.

Mester és tanítványai, 2013, színes linómetszet, 40 × 40 cm

Horsai Ede:

Cathedra

Prédikálás és fiatalok. Ez a két kifejezés általában olyan szövegkörnyezetben jelenik meg együtt, ahol arról van szó, hogy a fiatalok mennyire unják az átvitt értelemben nyakukba kapott szentbeszédet. De egyházi kontextusban is az a panasz, hogy a mai fiataloknak már nem jó, nem izgalmas, nem érdekes a prédikáció. A kérdés az, hogy a prédikációval van baj, a fiatalokkal, a prédikátorral, vagy azzal a kommunikációs formával, ami az igehirdetéseket jellemzi. Aki ez utóbbiban látja csupán a problémát, annak megoldási kísérlete vezet aztán azokhoz az erőltetett, úgynevezett fiatalos prédikációkhoz, amelyek ahelyett, hogy áldásosak lennének, sokkal inkább kínossá tudnak válni nemcsak a gyülekezet, hanem a fiatalok számára is. Az Isten üzenetére pedig nekik is szükségük, és bizony, igényük is van, nekünk pedig a missziói parancs értelmében az üzenet hirdetésére küldetésünk van. Találjunk egymásra![1]

Mit mond erről a homiletika? Nincs külön „életkor-homiletika", nincs gyermek-, felnőtt-, nyugdíjas-homiletika. Ebből kifolyólag a fiatalok közötti igehirdetés nem témája a gyakorlati teológiának.[2] Az életkor szerinti igehirdetésről a régebbi és újabb homiletikákban, szakirodalomban, interneten szinte semmit nem találunk. Erről panaszkodnak az egyébként igen gazdag irodalommal rendelkező németországi szakemberek is.[3] Gondot okoz, hogy sokszor, amikor fiatalokról mint igehallgatókról van szó, a különböző gyakorlati teológiai írások egy ugrással átváltanak a fiatalokkal való közös

1 Erről beszélgettünk jó pár évvel ezelőtt Fekete Károllyal, aki akkor még nem mint püspök, hanem mint a homiletika tanára, professzora, az igényes és érthető igehirdetés lelkes követe kért meg, mint aki több évtizede prédikálok fiatalok között, hogy erről közösen gondolkodjunk, mert mindez az egyház jövője szempontjából kardinális kérdés. Egyetértettünk, egymásra találtunk nemcsak mint évfolyamtársak, szolgatársak, barátok, hanem mint az igehirdetés iránt elkötelezettek is.

2 Meyer-Blanck, Michael: Das Rhetorische und das Pädagogische in der Jugendpredigt. Ein homiletischer Zwischenruf, in: Michael Meyer-Blanck / Ursula Roth / Jörg Seip (Hrsg.) *Jugend und Predigt*. Don Bosco Verlag, München 2008. 219.

3 Uo.: 220.

munkálkodásra. De ennek van jó oldala is. Ugyanis a fiatalokkal való tudatos kommunikáció, a tanító jellegű beszéd, a pedagógia, pontosabban esetünkben a valláspedagógia nagyon sokat tud segíteni abban, hogy miként kell úgy prédikálni, hogy az önmagát kereső fiatal választ kaphasson az igéből. Baj abból származik, ha azt hisszük, hogy az igehirdetés kiváltható, helyettesíthető a különböző bibliai történeteknek vagy biblikus témáknak ifjúsági órán, konfirmációs foglalkozásokon vagy a vallásórákon alkalmazott feldolgozásával. Csakhogy a prédikáció nem azonos a vallásos beszéddel, egzegézissel, biblika teológiával, dogmatikával, etikával. Mindezek nélkül nincs, de jóval több. A prédikáció Isten üzenete Szentlelke által az emberhez. Miért van mégis, hogy a vallásórákon a fiatalok figyelnek, érdeklődéssel hallgatják azt az üzenetet, amit istentiszteleten prédikáció formájában már sok esetben „nem bírnak követni"?

Elsősorban nem csupán arról van szó, hogy az órákon őket jobban érdeklő témák kerülnek elő, vagy az időfaktor megfelelőbb, esetleg szabadabban lehet beszélgetni, mert dialogikusan épül fel az óra. Noha mindez igaz, befolyással is van az alkalmakra, hiszen egy kötetlen, párbeszédes jellegű, jó hangulatú, de tartalmas óra didaktikailag sokkal izgalmasabb, mint egy kötött liturgiájú istentisztelet és igehirdetés. Azonban egyfelől nem mindenki jár egyházi gimnáziumba vagy vallásórára, másfelől aki jár, az az istentisztelettől mást vár el! Nem valaminek a magyarázatát, hanem feleletet. Nem a világ nagy kérdéseire, hanem a saját kérdéseire. Nem arra, hogy ki volt Pál apostol igazából, hanem hogy ki ő igazából. Nem arra, hogy mit tett Isten hajdanán, hanem mit tesz vele. Nem arra, mit ígért egykoron, hanem mit ígér most. Életfeleletet vár. Van? Van. Krisztusnak, evangéliumnak hívjuk.

Természetesen nagyon fontos, hogy mindezeket hogyan prédikálja a lelkész. Az alapvető homiletikai, retorikai szabályokat különösen is be kell tartani, hiszen életkorából fakadóan a tizenéves, huszonéves korosztály igen jó kritikai érzékkel rendelkezik. De ne feledjük, ennek a sokszor emlegetett, elhíresült „kamaszos kritizálásnak" az alapja az, hogy ő igaz és követhető mintát keres, és megpróbálja, hogy valóban arany-e az, amit neki el akarnak adni. Ám ha mindezek rendben is vannak, azaz majdnem kívülről, szemkontaktust tartva, jó hangerővel, megfelelő mimikával és gesztikulációval érthetően, jó stílussal mondja is el a lelkész a logikusan felépített prédikációját, az nem elég. Ugyanis mindez csak arról szól, hogy miképp. A fiataloknál azonban az üzenetre való figyelés nem csupán a tartalomtól és a stílustól függ, hanem annak vallási minőségétől, vagyis a hitének megfelelően érzi-e, hogy őt komolyan veszik, ismerik és meg tudják szólítani az ő szubjektív vallásosságát. Az ifjú, ha már elmegy az istentiszteleti alkalomra, vár valamit. Kapni akar valamit. Mint a tanórán. Ha nem tanul semmit, úgy érzi, az

idejét rabolják. Az iskolai tanóra „munkaidőben" van, az istentisztelet általában hétvégén, szabadidőben. Ezért erre érzékenyebb. Ha elment, feleletet vár. Üzenetet. Applikálást.

Gyakori hiba, hogy a prédikátorok a fiatalok életstílusából kiindulva valami könnyen fogyaszthatót akarnak kínálni, ezzel megnyerni a fiatalok figyelmét, szimpátiáját. Hiszen gyorsétteremben esznek, a kommersz dolgokat fogyasztják, felületesek, mindent relativizálnak, semmitmondó sorozatokat néznek, nem érthetnek meg mást, mint a hit kommersz, olcsó oldalát, mondják. Óriási tévedés. Aki istentiszteletre megy, éppen az ezen felülemelkedő, az örök érvényű igazságot keresi. Azt, hogy ki ő, és tényleg van-e Istene? Nem csupán, hogy van-e Isten, hanem hogyan lehet jelen az életében. A Biblia pedig éppen erről szól. Nem véletlen, hogy a Kijelentés nem Isten létéről, hanem jelenvalóságáról beszél! Az önmagát és egyben Istent, az igaz hitet, vagyis kapcsolatot kereső ember szeretné interiorizálni, aztán személyessé tenni, majd absztrahálni (Schweitzer) a keresztyén tradíciót. Választ arra, hogy ki ő, aki gyorsétteremben eszik és kommersz dolgokkal van körülvéve. Van-e más? Van-e több? Ha ilyenkor a lelkész prédikáció címén kegyes vagy nem kegyes frázisokat puffogtat, nagy keresztyén igazságokat mond el, azonban nem egyszerűen, hanem primitíven, akkor nem a gyülekezet feje felett, hanem alatt beszél el. Alábecsülni pedig nagyobb hiba, mint túlbecsülni az igehallgatókat. Hiába próbálja meg valamilyen modernkedő gag-gel használatával feldobni, fiatalossá tenni prédikációját, sokkal inkább nehezen elviselhetővé teszi azt. Bonhoeffer után szabadon: olcsó lesz a prédikáció (preka), olcsó lesz a kegyelem, olcsó lesz az evangélium. Egy kommersz dologgal több. Az igehirdetés minősített formájának, az istentiszteletnek többnek kell lennie, és többet is vár el a fiatal. Mégpedig, hogy az élet lényeges és nem felszínes dolgairól mit üzen neki az Isten. Nem általában mit üzen, hanem neki mit üzen. Az Isten-ember viszonyban nem működik az Én-Az, csak az Én-Te (Buber).

A prédikáció emberi oldalát nézve, a kapott üzenet megfogalmazásához tehát elengedhetetlenül szükséges a hallgatóság, ez esetben a fiatalok ismerete. Két értelemben is.

A prédikátor felől nézve az explikáció és applikáció során sokat segíthet, amit a valláspedagógiában elementarizálásnak[4] nevezünk. Leghíresebb képviselőik Klafki, Stock és Nipkow. A fogalom a tudományos ismeretek leegyszerűsítését jelenti. Nem primitívvé tételét, ellenkezőleg: abból az óriási ismerethalmazból, amit jelen esetben a Biblia, a teológia és a társtudomá-

4 *Vallásdidaktikai szöveggyűjtemény.* Szerk.: Németh Dávid és Kaszó Gyula. Budapest, 2001. 83–93.

nyok kínálnak, ki kell választani azokat, amelyek a fiatalok életét közvetlenül érintik, mégis tartalmazzák a valóságterület lényegét is. Az elementarizálás nem a teológia leegyszerűsített, kommersz változatát jelenti, hanem a teológia 1. lényeges, 2. érvényes, 3. közölhető tartalmának értelmes feltárását és megszólaltatását eredményezi. Erre utaltunk korábban, ezt a hármat várja a fiatal az igehirdetéstől. Az igében meg kell találni, mi az az alaptörténés, amire minden keresztyén istentapasztalat épül. Van a fundamentális szint. Ide olyan alaptapasztalatok tartoznak, melyek az ember és a valóság kapcsolatát jelölik. Ezen a körön belül fedezhetjük fel az elementáriákat, melyek középponti meglátások, összefüggések, eljárások, a fundamentálisra utalnak. Nipkow figyelmeztet, hogy a tartalmi és a szubjektív oldalt is figyelembe kell vennünk. Vizsgálnunk kell a bibliai szöveg elemi struktúráit, de a fiatalok elemi tapasztalatait is.

Vannak elementáris igazságok, struktúrák, tapasztalatok és kezdetek. *Elemi igazságok* azok az alapigazságok a teológiában, melyek Isten és ember kapcsolatáról szólnak. Ezeknek a hitigazságoknak nincs igényük a logikai, történeti igazolhatóságra, de a fiataloknak van igényük erre. Az igazolásuk pedig éppen a létfontosságuk felismerése (!) által történik, s az elementarizálás ad segítséget ehhez a felismeréshez. Azonban ennek elengedhetetlen feltétele a prédikátor személyének hitelességében rejlő erő, a kongruencia. Arról a személyes hitelességről van itt szó, mely elfogadhatóvá teszi az igehallgató számára a tényeket. Az *elemi struktúrák* feltérképezése is fontos. Meg kell állapítani, hogy a textusban hol vannak a hangsúlyok, melyek a lényegesebb, s kevésbé lényeges elemek. Valláspedagógiai szempontból azokat a struktúrákat és strukturális elemeket kell megtalálni, melyekre az adott korcsoport gondolkodásában, élményvilágában analógia lehet. Ez segíti elő ugyanis a megértést. Fontos, hogy jól strukturált legyen a szöveg, kevés személyről szóljon, hogy könnyebb legyen az azonosulás. Bátran használhatunk képszerű eszközöket is. Az *elementáris tapasztalatok* a fiatalok meglévő tapasztalatait veszi figyelembe, ahol az új hittapasztalat gyökeret verhet. E nélkül a táptalaj nélkül terméketlen marad az átvett tapasztalat. Az elmélyítés, a tanítás attól lesz speciálisan keresztyén, hogy a Jézus Krisztusban nyert kijelentést tekinti értelmezési alapnak. Amit itt meg kell értenie, tanulnia, legyen bármilyen helyzetben és legyen bármi a textus, az az üzenet, amit Jézus mond: „*Jöjjetek énhozzám mindnyájan, akik megfáradtatok, és meg vagytok terhelve, és én megnyugvást adok nektek.*" (Mt 11,28) A tanítás lényege nem az ismeret, hanem a bátorítás. Hiszen a hit nem tudás, hanem kapcsolat. Az *elementáris kezdetek* pedig a vallási ítéletalkotás és a hit fejlődésének fokozatait veszik figyelembe. A Fritz Oser, Paul Gmünder, illetve James Fowler által kidolgozott vallási ítéletalkotás és a hitfejlődési fo-

kozatok ismerete nélkül nem lehet „fiatalosan" prédikálni. Az erre a korosztályra jellemző szintetikus-konvencionális, illetve az individuális-reflektáló hit az, aminek komolyan vételét, aminek értését a fiatal elvárja, ha valaki hozzá beszél, neki valamit adni akar. A fiatal igehallgatóra (is) az „elementáris értelemkeresés" jellemző![5]

A másik fontos dolog, amiért elengedhetetlen a kapcsolat az igehirdető és a fiatalok között, az a prédikátor személyének fontossága, a már említett kongruencia kérdése. A fiatal feleletet vár. De ki mondja és milyen jogon? A személyiségfejlődésük során az én megtalálása olyan új szerepkört jelent, amely sokszor túlterheli és elbizonytalanítja a fiatalt, ugyanakkor új perspektívát nyújt. A fiatalok mindent „személyesnek" vesznek![6] Amit a lelkész prédikál, azt neki mondja, őt prédikálja ki, vagy neki akar üzenni. Ha alábecsüli a hallgatóság szintjét, akkor őt becsüli alá. Ha megítéli a bűnöst, az személyesen neki szól. Éppen ezért fontos, hogy elfogadott legyen az igehirdető. A fiataloknak érezniük kell, hogy baráti, segítő szándék mondatja akár a kemény szavakat is, vagyis az „érted haragszom, nem ellened" isteni üzenet jelenik meg az ítéletben is. Ha nem azt érzi, hogy a lelkész ebből az indulatból prédikál, magyarul szereti őket azzal a mindennel együtt, ami őket most jellemzi, akkor már az első percekben „bezár", mert „csak az észt osztják megint". Erre különösen érzékenyek. Ugyanis a nekik szánt mondanivalót a fiatalok a hozzájuk való viszonyulás alapján ítélik meg! Érezniük kell, hogy fontosak a prédikátornak, mégpedig abból, hogy a szószéken álló nem magáról, vagy nagy elvi, teológiai kérdésekről, hanem nekik prédikál arról az Istenről, akinek ők is fontosak! Itt lehet és kell Jézusra mutatni, aki szeretettel és megértéssel fordult a bűnösök felé. Nem ködösített soha, radikálisan elutasította a bűnt, azonban radikálisan kinyilvánította szeretetét, hirdette a kegyelmet és bocsánatot a bűnösnek. Ez a radikális szeretet az, amire a fiataloknak szükségük van, nem pedig az erkölcsi prédikációk sokszor hatásvadász próbálkozása. Ez volt jellemző Jézus tanítására, így kell nekünk is „tanítani őket, hogy megtartsák mindazt", amit parancsolt nekünk. Csakis így lehet tanítani, értékeket átadni. Itt is ugyanaz érvényes, mint az iskolában, a tanórán. Tudjuk, hogy az a tanár, akin érződik, nem fontos neki a diák, mert nem őket, hanem a saját tudását szereti, vagy maga sem szereti szenvedélyesen a saját tárgyát, az nem tud eredményt elérni, hacsak a tárgy megutálását vagy a negligálást nem tekintjük annak. Ez azonban az oktatásban sem megengedhető, hát még a szószéken.

5 Ennek részletes kifejtését lásd: Dr. Németh Dávid: *Hit és nevelés.* Vallaslélektani szemléletmód a mai valláspedagógiában, Budapest, 2002. 233–260.

6 Meyer-Blanck, 2008, 223.

Felmerülhet a kérdés, nem veszélyes-e a pedagógiát ennyire közel hozni a szószékhez. Ha a végleteket elkerüljük, akkor egyáltalán nem.[7] Tudni kell, hogy a prédikációnak lehet része a tanítás, ám több annál, Isten megszólító, életet formáló üzenete. A tanítás szólhat a legnemesebb dolgokról, értékekről, kultúráról, életről, világról, akár hitbeli dolgokról is, viszont nem prédikáció, hanem ismeretátadás. És ez azt jelenti, hogy noha különbözik a kommunikációs forma, nem különbözhet az üzenet. Különben is, a szószék latin neve: cathedra! Aki katedrára áll a templomban, az „tanít" arról az Istenről, aki üzen Lelke által, ezáltal átadja Isten „tanítását" az emberről. Aki katedrára áll az iskolában, az pedig tanít arról az életről, amit Isten ajándékozott. Lehet evangéliumot mondani hittanórán és lehet tanítani a szószéken. A kérügmatikus igehirdetésnek nem a didaktikus igehirdetés az ellentéte. Az amerikai protestánsok között is egyre nagyobb hangsúlyt kap, elsősorban Long munkásságának köszönhetően az, hogy az élményprédikálás helyett, ahol csupán invokálnak, a szószéknek újra vissza kell adni a tanítói jellegét. „Mivel a gyülekezet Krisztus testének egy része, olyan hely, ahol az egyének eligazítást kapnak, amint tapasztalataikat próbálják megérteni, és támogatást, amint próbálják követni Isten Lelkének útmutatását. […] A korai keresztyének tanítása összefüggött a prédikálásukkal. A kijelentésük és tanításuk is egyszerre történt, nem volt éles demarkációs vonal a kérügma narrációja és az etikai reflexiók között."[8] Az igehirdetésben nem a kommunikációs forma, hanem a kommunikációs stílus a fontos. Ha jól szólunk, a hallgató felfedezi azt az utat, amelyen járnia kell. Ez az Isten által személyesen neki készített út, nem a mi sablonos variációink egyike. Ezért fontos az a retorika, ami ezt a személyes közlést lehetővé teszi.

Mi ez a retorika? A homiletika szó a görög homiletiké techné kifejezésből származik, amelynek gyökérszava a *homilia* főnév, ami *„bensőséges, testvéri bizalmon nyugvó beszélgetést jelent"*.[9] Ez kell! Az Újszövetségben az emmausi tanítványok mellé szegődő Jézus „beszélgetett" így azzal a két tanítvánnyal, akik nem értették, mi történt, és mindent veszni láttak. Jézus nem leszidja, hanem „tanítja" őket és megismerteti magát velük. Ez a homiletika. Ez a prédikáció. Ez az igehirdetés retorikája. Ez a lelkület, ez a hozzáállás az, ami a fiatalok hitének segíthet abban, hogy befogadják az igét.

7 Ehhez lásd: Fekete Károly: Szószék és Katedra – Rektori tanévnyitó beszéd. Elhangzott 2011. szeptember 11-én a Debreceni Református Nagytemplomban. In: *Orando et Laborando.* DRHE évkönyve a 474. tanévről 2011/2012. 17.

8 Koppányi Botond: *Az „új homiletika" mozgalom és az amerikai protestáns prédikálás megújítása.* Doktori értekezés, Debrecen-Kolozsvár, 2016. 104.

9 Dr. Fekete Károly: *Homiletika*. Debrecen, 1993. 5.

Aki ugyanis a „hit nemes harcát harcolja", az nem beszólásra, hanem buzdításra vágyik. Ráadásul ebben az állapotban nem kell, hogy mondjon vagy csináljon valamit, nem kell, hogy megtanuljon egy leckét, mint ifiórán vagy vallásórán, hanem elég, ha mondják neki. Mert ő most nem „felelni" akar, hanem befogadni. Sabbatot szeretne. A nyugalom napját. Nem kimondani, hanem belülre betenni azt, ami elhozza az Istennel való kibékülés után a magával való megbékélést is. Ezért megy istentiszteletre, ezért vágyik igazi prédikációra. Erre van szüksége.

A pedagógia, valláspedagógia szemszögéből nézve az igehirdetés azt a célt szolgálja, hogy a fiatalok Isten előtt állva újat tanuljanak meg Istenről, magukról, kettejük kapcsolatáról, vagyis az evangéliumot a szívükbe fogadják. Ez, mint a prédikáció is, isteni csoda! A pedagógiai segítség, a retorika az igehirdetés emberi oldalához tartozik csak, azonban hasznos. Nem kell félni tőle. Ha a pedagógia a helyes iskolai kommunikáció megtalálásában és ezáltal az eredményes tanulásban segít, miért ne lehetne hasznos a szószéken is? A prédikátor eszköz! Isten eszköze. Az igehirdetésnél a hallgatóság nem eszköze, hanem célja az evangéliumnak. Ebben különbözik az önmagát prédikáló személy az igehirdetőtől. Az elsőnél a hallgatóság az ő nagyságos elméjének és gondolatainak hallgatója, az ő szónoklatának eszköze. A második esetben az igehirdető az eszköz, Isten eszköze az ő evangéliumának célba juttatásához. A fiatalnak erre van szüksége, ráadásul nála élesebben senki nem veszi észre a két prédikátortípus közötti különbséget. Az igehirdetés célja hitet ébreszteni és nem magatartásformát kialakítani. A szabad belátáson alapuló hit létrejötte után jön majd az a magatartás, ami kívánatos. Sajnos a Sola Fide félreértelmezése vezetett olyan gondolkodásmódhoz, hogy elég hinni Isten létét (nem jelenlétét), és az elég. A reformátorok hit alatt a „Krisztussal való életet"[10] értették és nem gondolkodásmódot. A cselekedetek ebből fakadnak, mégpedig hálából, hangsúlyozza sokszor Kálvin is. Gyakori hiba, hogy sok prédikáció applikáció címén rögtön ezt várja el a frissen megtért embertől, esetleg azonnal kritizálva elmaradását, vagy éppen ellenkezőleg: nem állít követelményeket, a Krisztus-követést csupán „elmebeli fenntartásnak" véli. A fiatal ember mindezeket hamisnak, ellentmondásosnak találja. Ilyenkor könnyen kiábrándulhat nemcsak a lelkészből, hanem az egyházból is. Vigyázni kell vele. Ebben az életkorban, hitfejlődési szakaszban zavarja őket a misztika, sokkal inkább a tanítói jellegű igehirdetéseket szeretik, nagyon kritikusak, ezért fontos az ilyen ellentmondásos helyzetek elkerülése.

10 Meyer-Blanck, 2008, 225.

Néhány gyakorlati szempont a fiatalok közötti igehirdetéshez:[11]

1. Az istentisztelet és a prédikáció ne arról szóljon, amit az ember tesz, vagyis ne ezekkel szembesítse, hanem azzal, hogy ki ő. A lét, és nem a cselekedet az, amit a prédikáció szolgál. Így lesz fiatalos.
2. A prédikáció ne egy bibliai történet, hittétel magyarázata legyen, hanem létesítsen kapcsolatot a bibliai hittörténet és a mai ember hite között. A bibliai történet legyen az én történetem.
3. Ne arról adjon információt, hogy milyen igazságtalanságok vannak a világban és a gyülekezetnek ezt hogyan kellene megoldania. Inkább ilyenkor segítsen arra az Istenre tekinteni, benne bízni, aki Deus absconditus sokszor, mégis segít az ilyen helyzetekben megállni.
4. Ne untassuk felesleges történetekkel, inkább beszéljünk saját hittapasztalatunkról. A fiatalok sok elcsépelt sztorit ismernek, és kikapcsolnak. A lényeges dolgokat mutassuk fel és tegyük személyessé.
5. Nem a prédikáció teremti meg a fiatalok komoly hitét, de a meglévő hitet segíti, hogy érjen. Tudjuk, hogy amit prédikálunk, amit hirdetünk és amit feltételezünk, az még nem érvényes a gyülekezet hitére, még nincs úgy, ahogyan lenni kellene, de prédikáljunk úgy, mintha már mégis jelen lenne. Ezzel biztatjuk, és nem földbe döngöljük a hallgatóságot. Azt mutatjuk meg, milyen lehetne, nem pedig azt, most milyen.

Rózsai Tivadar mindezeket az igei hatásokat, amelyeket a prédikációban, az igében kaphat valaki, a tőle szokásos dialektikus megfogalmazásában kisarkítja. Megkülönbözteti a fiatalt és az ifjút. Az ifjú az igére talált ember. „Az igehirdetés célja, hogy a fiatalságból ifjúságot teremtsen. Kálvinra gondolva: a fiatalság az a vessző, amelyből az igehirdetés ifjúságot farag. Mert a fiatalság mennyiségi kérdés, az ifjúság minőségi. A fiatalságot években kell mérni, az ifjúságot a Szentlélek által teremtett élethelyzetben. A fiatalt a kora határozza meg, az ifjút a hite. A fiatalt a jelenben megélhető szabadság izgatja, az ifjú a jövőt építi, elkötelezetten. A fiatal a természet ügye, az ifjú a kegyelem neveltje. A fiatal kora gyermeke, az ifjú Isten gyermeke. A fiatalra ez érvényes: ember vagyok, hogy valami lehessek, az ifjúra pedig ez: keresztyén vagyok, hogy ember lehessek. A fiatalságot a mulandóság kényszere határozza meg, az ifjút a jelenében is az örökkévalóság értékei formálják."[12]

11 Uo.

12 Rózsai Tivadar: Fiataloknak prédikáltam. In: *Álmokat álmodni – Látásokat látni*. Válogatott igehirdetések Rózsai Tivadar vallástanártól. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. 158.

Ez az igehirdetés feladata a fiatalok között. Identitás találása, önismeret, hit. „Csupán egyetlen igazi feladat áll előttem, amelytől egész életem, békém és boldogságom függ: föl kell fedeznem önmagamat, miközben fölfedezem Istent. Ha megtalálom őt, akkor megtalálom saját magamat, és ha megtalálom a magam igazi énjét, akkor megtalálom őt." (Thomas Merton) Egyértelműen Kálvin híres megfogalmazására utal: Egész bölcsességünk két részből áll: Isten és önmagunk ismeretéből. A református istentisztelet, azon belül pedig az igehirdetés ezt kell, hogy elősegítse, hogy az igehirdetés által a Szentlélek Isten megszólítsa és emancipálja az ifjút.

Az ifjúkor tehát minden kritikus jellege ellenére nyitott, kereső, igazságot találni akaró, de nagyon sebezhető korszak. Az igehirdetés kommunikációja az emberi oldala miatt lehet veszélyes, sőt lehet kártékony is (ekkleziogen neurotizmus). A valláspedagógia és a vallaslélektan felismerései nagyban segíthetik a prédikátort abban, hogy ne csak hitelesen, hanem lényeglátóan, érthetően közölje Isten igéjét. Tegye ezt azonban minden alkalommal lelkigondozói aspektusból is. Milyen lelkigondozói igehirdetési gondolatkörök adódhatnak? Mit üzenhet ez a fiataloknak? Fekete Károly a következőket sorolja fel:[13]

a) *Rehabilitálni és komolyan venni az Apostoli Hitvallás első artikulusát, a Teremtő Isten művét. Igehirdetéseinkben az uralkodás és hódítás helyett a sáfárság szemléletmódját kell középpontba állítani.* – Azt üzeni: Isten minden teremtményét szereti!
b) *Kozmikus krisztológia hangsúlyozása – szeretni azt a világot, amelyet Krisztus beleölelt a megváltás művébe.* – Azt üzeni: nem lehetünk világkerülők, világellenesek, sőt világtalanok…
c) *Tanítani a javak istenítésének veszélyeiről, amely a gazdagság, az uralkodni vágyás és az erőszak triászának kétségbeejtő aknamunkáját szüli.* – Azt üzeni: van prófétai szerepünk, nem hagyhatjuk szó nélkül az igazságtalanságot.
d) *Életszentség a megszentelő Lélek erőterében.* – Azt üzeni: a bibliai értékszempontok bátor képviselete és példaadó megélése a saját köreinkben.
e) *A puritán életszemlélet újra vállalása.* – Azt üzeni: van megbékélés, önkorlátozás, mértékletesség és ebből fakadó elégedettség.
f) *Teljes emberképet felkínálni.* – Azt üzeni: sokoldalúvá teremtettünk, többdimenziós lényeg vagyunk, és „nem születtünk tengni, mint az állat", vagyis csupán egy dimenziót használni.

13 Ifj. Fekete Károly: A homiletika fő kérdései ma. Gondolatok a szakirodalom és a hazai igehirdetői gyakorlat szem előtt tartásával. In: *Eulogia*. Ünnepi kötet dr. Bartha Tibor 60. születésnapjára, Budapest, 2004. 73–75.

g) *Totális életközösség célbavétele. A ma emberének legfőbb ellensége a csupán töredékességében megélt élet.* – Azt üzeni: az ember közösségi lény, a gyülekezet is közösség!
h) *Rámutatni az Isten hűségére, hogy az egymás iránti hűség újraszülje bennünk az ősbizalmat.* – Azt üzeni: a velünk vándorló Isten megtanít rácsodálkozni a mellénk adott életekre, akikért még az áldozatvállalásig is elmegyünk, mert érettük boldogan kapitulál az önzés.
i) *A krízishelyzetek a személyiségformálás kohóivá lettek. Nincs problémák nélküli élet, hiszen a kősziklára épült ház példázata szerint a szelek-vizek együttesének erejében kell állva maradnia a háznak. Vagy ahogyan Jakab levele utal rá, a megpróbált életből kiég a salakanyag, s nemesebbé, tisztábbá válik. Így a kiállt krízishelyzetek növelik hitünk állóképességét, ellenálló erejét.* – Azt üzeni: a konfliktusok a fejlődés hajtóerejévé válhatnak.

Chatedra. Szószék. Aki oda felmegy, igét hirdet, vagyis üzenetet ad át. Az életét kereső ifjú üzenetet vár. Feleletet. Dubito ergo sum – kételkedem, tehát vagyok, mondja, és jól teszi. Mert aki nem kételkedik, nem talál bizonyosságot. Mindezt apológiával, polémiával áttörni lehetetlen, figyelmeztet Rózsai. „A hitetlen kételkedésnek egyetlen ellenszere: a meggyőző hit […] A hit legyen bizonyíték, és ne a bizonyítás támasszon valamiféle hitet."[14] Ezt a hitet kell, hogy munkálja minden prédikáció. Az igehirdető Isten üzenetét hirdeti. Követésre hív. Jézus követésére. Ő is szolga. A pedagógus elkísér, elvezet, kivezet. Ő is szolga. Mindketten vezetők. Létjogosultságukat az adja, hogy egyben vezetettek is. Prédikátor és pedagógus az, aki már megmozdult és mozdítani is tud. Mint a tanítványok. Ifjak voltak, elhívattak, tanítványok lettek, majd apostolok, tanítók, küldöttek. Ezért hirdettetik Isten igéje.

14 Rózsai, 2014, 145.

Hézser Gábor:

A vigasztalásról

a tárgykapcsolat-elmélet mint a pasztorálpszichológiai tájékozódás egy lehetséges alapja

Nem tudunk nem vigasztalni. Nem tudunk nem együttérezni. A vigasztalás az együttérzés által kiváltott reakció. A másik szenvedése együttérzést és vigasztalni akarást vált ki bennünk – segíteni, hogy kezelni tudja a szenvedését, és segíteni magunknak, hogy kezelni tudjuk a szenvedéstől való félelmünket. Senki sem szenved egyedül, aki kapcsolatba kerül vele, megérintődik. Aki megérintődik, maga is vigasztalásra szorulhat. A szenvedés a szenvedők szolidáris közösségét alakíthatja ki. Feltételezik, hogy a vigasztalás szó a mai köznyelvben ritkábban fordul elő, mint korábban. Talán azért, mert a vigasztalás sokat vesztett értékéből azzal, hogy helyébe az üres vigasztalgatás lépett[1]. Ezekből a tapasztalatokból indultunk ki.

És abból, hogy H. E. Richter megállapítása szerint a „társadalom a szenvedni nem tudás betegségében szenved"[2]. Ha a szenvedés és a vigasztalás egymást meghatározó, korrelatív kapcsolatban áll, akkor a szenvedni nem tudás „vigasztalni nem tudáshoz" is vezethet. A biblikus és a különböző diszciplínák vigasztalásértelmezése segíthet annak felismerésében, hogy mi veszett el abból, ami korábban megvolt és mérlegelendő, hogy egy pszichoanalitikus elmélet segítheti-e a pasztorálpszichológiát visszatalálni a gyökerekhez.

1. A vigasztalás értelmezése a Bibliában

Az Ószövetség koncepciója. A szenvedést az Ószövetség embere nyomasztó, fojtogató, fuldoklásos érzésként éli meg. A vigasztalás „*fizikai és pszichikai* erősítést" jelent, a *teljes* emberre[3] irányul, amint azt maga a vigasztalást kife-

1 Klessmann, M.: *Seelsorge.* Ein Lehrbuch. V&R, 2009.

2 *Der Gotteskomplex.* Die Geburt und Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. 1979. Neuauflage Psychosozial-Verlag 2005, 129ff (A „társadalom a szenvedni nem tudás betegségében szenved" könyv 2. részének címe).

3 Pl.: Pred. 4,1, Zsolt, 23,4. Részletesen Schneider-Harpprecht, Chr., *Trost in der Seelsorge*, Kohlhammer, 1989. 123k; G. J. Botterweck/Ringgren & al. (kiad.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970, II. köt. 62kk.

jező ige gyökerének széles jelentéstartalma kifejezi[4]. Etimológiájában megjelenik a „*mélyet lélegezni*" jelentés[5], a fellélegezés. A fojtogató fuldoklásból kiszabadulás a vigaszra találás szimbólumának tekinthető. – A lelkigondozás figyelmét ez arra irányíthatja, hogy a vigasztalás nem primer az intellektualitásra irányul, hanem *érzelmi támogatás.* A szenvedő arra vágyik, hogy *szíve szorongása enyhüljön* (Zsolt 25,17). A héber ige gyökerének széles jelentéstartalma arra is utal, hogy a vigasztalás motivációja lehet részvét, együttérzés, szánalom, egy okozott sérelem megbánása, vagy akár a másik jogtalanul elszenvedett igazságtalanságának a „megbosszulása". Ezzel felhívja a figyelmet, hogy jó, ha a segítő tudatosítja magában a motivációját, hogy miért vigasztal egy konkrét esetben.

Az Újszövetség koncepciójának fókusza: a szenvedő ember nem tud önmagának vigaszt nyújtani. A forrás a rajta kívüli, *extra nos,* amint az ember szenvedése részt vállalás Krisztus szenvedésében, a „mi vigasztalásunk is" „olyan bőséges Krisztus által"[6]. Az újszövetségi koncepció az erre való *nyomatékos emlékeztetés.* Ez a transzcendens vigasz az ember embernek nyújtott vigasztaló képessége által – *inter nos* – valósul meg, ölt testet, inkarnálódik. A vigasztalás ezért és ennyiben *karizma, ajándék*[7]. Az átmeneti tárgy elmélet segíthet elképzelni, hogy ez az emberközi kapcsolatokban hogyan realizálódik.

Az újszövetségi koncepció a félreértelmezés veszélyével is jár. A kora keresztyén tradíciót befolyásolta a földi életet siralomvölgynek minősítő sztoikus vigasztalásirodalom (Seneca). A szenvedés a földön túli megváltás áraként jelenik meg, a vigasztalás az erről történő racionális kioktatás, a szenvedés

A gyászolók például az élet fenntartásához ételt, italt és ajándékokat kapnak, ami egyben a szolidaritás, az együttérzés jele is (Jer 16,7; Ez 24,17.22; Hos 69,4 ill. Jób 42,14).

4 nḥm (naham נחם) a konjugáció szerint jelenthet: vigasztalni, megvigasztaltatni (vigasztalást kapni), megbánni (megbánást megengedni), részvéttel (együttérzéssel) lenni, megkönyörülni, megbosszulni. In: E. König, *Hebräisch und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Leipzig, 1922 és Lexikon der Bibelwissenschaft, i. h.

5 J. Scharbert, Der Schmerz im Alten Testament, Bonn, 1955, 62 kkk, idézi: Chr. Schneider Harpprecht, i. m., uo. A Lexikon der Bibelwissenschaft szerint a zsoltárokban (a korábban tévesen léleknek fordított) *nefes* bizonyíthatóan a „valakibe lelket lehelő vigasztalást jelenti" (vö. Zsolt. 77,3; 94,19).

6 Kor 1,3-5: [3]Áldott az Isten, a mi Urunk Jézus Krisztus Atyja, az irgalom Atyja és minden vigasztalás Istene, [4]aki megvigasztal minket minden nyomorúságunkban, hogy mi is megvigasztalhassunk másokat minden nyomorúságban azzal a vigasztalással, amellyel Isten vigasztal minket. [5]Mert amilyen bőséggel részünk van Krisztus szenvedéseiben, olyan bőséges Krisztus által a mi vigasztalásunk is.

7 Róm 12,7-8: [7]aki a szolgálat ajándékát kapta, az végezze szolgálatát; a tanító a tanítást, [8]a vigasztaló a vigasztalást, az adakozó szerénységgel, az elöljáró igyekezettel, a könyörülő pedig jókedvvel.

elviselésére és vezeklésre intés. A félreértést és félreértelmezést elősegítette, hogy a vigasztalásra használt görög szó egyaránt kifejez vigaszt *és* intelmet is. A nyelvtudomány fejlődése konkrétabb értelmezéshez vezetett, a szót például „a szenvedőhöz való együttérző odafordulással" adják vissza[8].

Tovább élt az az archaikus örökség is, amely a szenvedést a bűn büntetésének vagy „transzcendens pedagógia eszköznek" minősítette és így a vezeklést tartotta a leghatékonyabb *analgetikumnak*. Az egyháztörténet során egyes kegyességi formákban egy, már szenvedés-szenvedélyre emlékeztető, mazochista és szadista vonásokat sem nélkülöző deformáció is kialakult. A szakirodalom ma ezt szekunder magyarázatnak vagy akár blaszfémiának tekinti[9].

2. *A pasztorálpszichológiai, szociológiai és rendszerszemléletű vigaszértelmezés*

A pasztorálpszichológia a szenvedést kapcsolati krízisnek értelmezi és a vezeklés, kioktatás helyébe az együttérző és együtt hordozó, emocionális támasz gyakorlatát állítja[10], úgynevezett coping folyamatnak[11] tekinti. A vigasztalást dinamikus kapcsolati folyamatnak tartja, amely például a tárgykapcsolat-elmélet[12] szerint értelmezhető: egy olyan – szimbolikusan értel-

8 A görög parakalezis kifejezés jelentésspektruma: segítségül hívás; bátorítás; építő megszólíttatás, intelem. A lelkigondozás számára a pontosabb értelmezést feldolgozta: Piper, H-Chr., Einladung zum Gespräch. Themen der Seelsorge. V&R, 1998, 181ff, idézi és részletesen kifejti: Klessmann, M., Seelsorge. Ein Lehrbuch. V&R, 2009, 220. vö. Menge-Güthling, *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache,* Berlin, 1951, címszó; az értelmezéshez ld. Piper, H-Chr., *Einladung zum Gespräch*. Themen der Seelsorge. V&R, 1998, 181kk; Christian Möller: *Seelsorglich predigen*. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.

9 Például Pld. 3,12k. vö. Gerstenberger, W., Schrage, G., Leiden. Stuttgart 1977, 196kkk Sölle, Dorothee, Leiden, Herder, Freiburg, 1993, 26 kk.

10 Klessmann op. cit. 220.

11 Coping (angol), a Lazarus bevezette fogalom megküzdési stratégiát jelent.

12 A Freud utáni pszichoanalitikus elméletek vezették be az úgynevezett *átmeneti tér* és *átmeneti tárgy* fogalmát. Jelenti a kisgyermek és az anya közötti tökéletes biztonság érzetét nyújtó teret, és amelyben ennek a biztonságérzetnek a következtében fel is ismerheti, hogy ő nem azonos az anyjával, hanem önálló személy. Az *átmeneti tárgy*: a jelen nem lévő anyát megjelenítő, rá emlékeztető tárgyak, melyek számára az anyát *reprezentálják* – pl. a kedvenc maci. Egyszerre szimbólumok és konkrét tárgyak, értéküket nem a szimbólum, hanem a kézzelfogható valóságosságuk adja. – A felnőtt személyiség számára krízishelyzetekben a létfontosságú biztonságérzést és -tudatot, amit egykor az anyához való kapcsolat adott, egy segítő kapcsolat nyújthatja. (A kifejezés nem egészen

mezett – biztonságos térség biztosítása, ahol a szenvedő az érzelmeit védett körülmények között, szabadon kiélheti, azokra regredálhat, és érzelmileg visszakapcsolódhat azokhoz a személyekhez, szituációkhoz, helyekhez, amelyek kisgyermekkorában biztonságot nyújtottak[13].

A szociológia a vallás nyújtotta vigaszt általában a társadalom kiváltotta szenvedés kompenzációjának vagy a közösségbe való (re-)integrációnak tartotta. Mások, például Luhmann[14] szerint a vallás integrációs funkciója erősen ambivalens, egyaránt lehet konstruktív és destruktív, ezért elutasítják ezt a nézetet. A német szociológus a vallás vigaszfunkcióját az előre nem látható veszélyforrások (kiszámíthatatlan történések, véletlenek, kontingenciák[15]) kezelésében ismerte fel. Az ilyen veszélyforrások lehetnek testi-fizikaiak (betegség, baleset), pszichikaiak (traumák), szociálisak (megözvegyülés), ökonómiaiak (munkanélküliség, csőd) és spirituálisak (az élet értelmének krízise, életközépi válság).

A rendszerszemlélet[16] *aspektusából a vigasztalás egy dinamikus kapcsolat rendszerfolyamata*. A vigasztalást másfél évtizeddel ezelőtt általában még csak a két érintett közötti interakciónak tekintettük[17]. Ha a perspektívahatárokat kibővítjük, felismerhetővé válnak a környezeti befolyások, például hogy a közösség (társadalom, egyházak) kialakította aktuális vigaszkultúra miként befolyásolja, hogy „kell/helyes/illik" szenvedni és vigasztalni. Konvenciókkal. Irányítja a szenvedő önmagához és segítőjéhez, valamint a segítő önmagához, továbbá a kettőjük egymáshoz való kapcsolatát. Ezek a befolyások hamarosan dominálhatnak a szubjektív ember- és Isten-képük felett. A szenvedés veszít vagy elvesztheti a személyes átélés egyediségét, azt,

szerencsés, mivel ilyen esetben nem „tárgyról", hanem segítő személyről van szó.) – A magyar származású Melanie Klein, Bálint Mihály, Ferenczy Sándor által képviselt elméletet fejlesztette tovább Winnicot, majd a családterápia számára John Bowlby. Irodalom magyarul: A kapcsolatban bontakozó lélek: Válogatott tanulmányok. Szerk. Péley Bernadette, ford. Alpár Zsuzsa et al. Budapest, Új Mandátum (Pszichológiai horizont) 2004; ill. John Bowlby, A biztos bázis: A kötődés-elmélet klinikai alkalmazásai. Animula, 2009. Angol: Winnicott, D. W., The Child and The Outside World. London: Tavistock, 1957.

13 Gyakorlati teológiai reflexiót ad Wagner-Rau, U. „…viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod". Praktisch-theologische Reflexionen zu Trost und Trösten, in: PTh 93 (2004), 2–16.

14 Schneider Harpprecht, op. cit. 109 ff mit Hinweis auf Luhmann, Funktion der Religion, 1977, 31kk.

15 Contingit (lat.) történik, contingentia (lat.) véletlen, lehetőség.

16 Rendszerszemlélet: egymás működését kölcsönösen befolyásoló elemek egységét követő tájékozódás. Vö. Hézser G., *Miért? Rendszerszemlélet és lelkigondozói gyakorlat*. Pasztorálpszichológiai tanulmányok. Kálvin Kiad., Budapest, 2001[3].

17 Wagner-Rau, U., i. h.

ami által „érettebbé válunk, növekszünk, és általa túlnövünk magunkon”[18]. A geokulturális kötöttség mellett (vagy azzal szemben) a *vigasztaló vigasztalás* feltétele az, hogy eljussunk a „vigasztalni nem akarni tudó vigasztalás művészetéhez”[19], aminek ismertetésére később visszatérünk.

Ha a vigasz *folyamat,* akkor egyértelmű, hogy a gyakorlatban nem jelentheti valamely „kész spirituális-intellektuális pasztoráltechnikai csomag” átnyújtását, legyen az mégoly jól hangzó elmélet vagy rutinos gyakorlat. A vigasz sokkal inkább – Klessmann szavaival körülírva – egy olyan „jótékony, gyógyító momentum”, pillanatelem, amelyet nem mi „állíthatunk elő”, hanem egy kapcsolatban egyszerre csak létrejöhet, aztán eltűnhet, hogy újra megjelenhessen[20].

A vigasztaló reprezentáns. A tárgykapcsolat-elmélet vázolásából kitűnt, hogy a vigasztaló (segítő, lelkigondozó, diakónus, terapeuta) pasztorálpszichológiai szemléletben *helyettesítő* személyként értelmezhető. Két vonatkozásban is: egyrészt a rajtunk kívüli vigaszt és bizakodást egyedül nyújtani tudó *extra nos* reprezentánsa, másrészt a szenvedő korai biográfiai tapasztalata során szerzett ősbizalmat és biztonságot nyújtó személy (nem kizárólag az anya) re-prezentánsa, megjelenítője.

A vigasz- és bizalomképességet a személyiségfejlődés során a primer kapcsolathoz (általában, de nem kizárólag az anyához) való kötődés alakította ki. A segítő, a lelkigondozó – a maga személyében – ennek a *biográfiai érzelmi tapasztalatnak* a reprezentánsa. A lelkigondozó ezt a primer funkciót – vagy a Bálint Mihály koncepciója szerinti „primer szeretetet” – nem tudja reprodukálni, ám jelenlétével hozzá tud segíteni ahhoz, hogy annak éltető, erősítő, reményt adó *emléke megelevenedjen.* Ezt tárta fel a tárgykapcsolat-koncepció.

Ezzel összecseng az a teológiai axióma, hogy a vigasz forrása az önmagunkon, a humánumon túli extra nos, az Isten. Teológiailag a segítő ennek a forrásnak olyan reprezentánsa, aki *nem pótolja* a távollevőt, hanem *mint távollevőt* teszi *távollétében jelenlévővé,* amint ezt a Winnicotti-koncepciónál láttuk. A reprezentáns személye nem „garancia” arra, hogy a távollévő Isten, aki a bizakodás és vigasz forrása, feltétlenül megtapasztalhatóvá válik, hanem azt testesíti meg, hogy a teremtett embernek *van* egy ilyen forrása.

18 Frankl, Viktor, *Das Leiden am sinnlosen Leben*. Herder Verlag, Basel, Freiburg 1991, S. 34.

19 Feiter, R., tanulmányának programmatikus címe: Trösten – oder: die Kunst, nicht trösten können zu wollen. in: *Pastoraltheologische Informationen* 26 (2005), H. 2, 149–160.

20 A rendszerszemlélet terminológiájában: önmagát építő (autopoietikus) és önszabályozó (autoregulativ).

3. *A lelkigondozói vigasztalás – frazeológia helyett tranzitív reprezentáció*

A szenvedő szenzibilitása az átlagos sokszorosa, megérzi az együtt *nem* érezni tudást vagy a professzionális ámítgató, hitegető frázisok bántó ürességét.

Korai tapasztalataink alakítottak ki személyiségspecifikus vigasztalásképességünk (éppúgy, mint vigasztalásképtelenségünk). A vigaszt nem csak a verbalitás hordozza[21], fontos, de nem elég az aktív meghallgatni tudás. A kapcsolati alap, mint minden antropológiai konstansnál, itt is sokkal mélyebb, nem a szavak szintjéhez kapcsolódik. Ami összeköt, az az együttérzés. Az együttérzés – érzés, amely itt a tudat előtti funkció. Akkor érzek valakivel együtt, ha a másik *együttérezve érzi magát* akkor is, ha szó alig hangzik el. Egy példa erre: apja halálának híre egy családterápiás képzésen érte el. Azonnal pakolt és indult. Valaki kivette a kezéből a táskáját, lekísérte az emeleten át a kerten, a kapuig. Ott megölelte, és ennyit mondott: „Lejöttem veled, talán megérezted, nem maradsz magadra új utad első lépéseinél…" Megérezhető vigasz volt a tettből, abból, ami a másikból kisugárzott, amit nonverbális kommunikációnak nevezhetünk, és amiről tudjuk, hogy az érzelmeket a szavaknál sokkal hitelesebben fejezi ki. Hogyan lehetséges ez?

Teológiailag értelmezve nem mi, emberek nyújtunk vigaszt. A vigasz *történik:* akkor, ha Isten a magát veszélyben érző emberi egzisztencia számára közvetlenül *megtapasztalhatóvá* válik. A vigasz Isten dolga és privilégiuma[22]. A vigasztaló ember, a lelkigondozó *csak* istenreprezentáns: nem pótolja a Távollévőt, hanem általa válik a Távollévő *jelenléte* távollétében is megtapasztalhatóvá, azonban a vigasztaló *nem kevesebb,* mint istenreprezentáns! A teológiai tétel és Winnicott „átmenetitárgy"-elmélete összecsengenek.

*

A vigasztalan vigasznak messze nyúló gyökerei vannak. Láttuk, hogy az újszövetségi szó, a parakaleo, amit a páli levelek használnak, fordítható vigasztalással és intelemmel is[23] és máig él a szenvedés archaikus összekapcsolása a bűnnel, illetve annak büntetésével. Az erre adott vigaszreakció a *bűntelenítést* tartja feladatának, vezeklésre int. Így akar rejtett vagy nyílt ok-

21 A következőkben Feiter, R. Trösten – oder: die Kunst, nicht trösten können zu wollen. In: *Pastoraltheologische Informationen* 26 (2005), H. 2, 149–160. gondolatmenetét követem.

22 2Kor 1,3.

23 Thomas, J.: *Art. parakaleo*, in: EWNT III (1983), 54–64.

nyomozó bíráskodással vigasztalni. Ez vagy hatástalan, vagy lelkiismereti nyomással növeli a szenvedést. A „nem vigasztalni akarni tudás”[24] óvhatja meg a szenvedőt és vigasztalót a hitegető-ámítgató vigasztalgatás valótlanságától és a dogmatizáló, racionális meggyőzésre igyekvő racionális kioktatástól. A súlyos krízisek olyan pre- vagy postdogmatikus élethelyzetek, amikor nem az oknyomozó analízis, nem teológiai reflexió ad támaszt, hanem az istentapasztalat keresése és szerzése[25]. A reflexió ideje a krízis lecsengése után jóval később, a mentális képességek helyreállása után jöhet el.

A vigasztalás nem verbális produktum, hanem történés, ami az *extra nos* által történik. Ezt a történést akadályozhatja, ha az érintettek kommunikatív kapcsolata nem tud megértést, *együttérzést* közvetíteni. A lelkigondozás ezt tudja, és ezért alkalmazza ilyen élethelyzetben a Rogers által kidolgozott partnerközpontú modell gyakorlatát és annak normatív eszköztárát. Ezek ismerete és alkalmazása a gyakorlatban a professzionális kompetencia elengedhetetlen követelményei – primum non nocere[26]. De az ilyen pasztoráltechnika még nem oldja meg a szimbólum paradoxiájának problémáját[27]: a szenvedő a neki nyújtott vigaszt akkor ismeri fel vigasznak, ha reméli, hogy vigasz van, és azt a vigasztaló személyében magában fel tudja ismerni, ha az ezt éreztetni tudja. A vigasztaló, mint istenreprezentáns, mint „átmeneti tárgy” nem vigasztal, hanem *vigaszt nyújt – át*.

Amitől a „szív szorongása enyhülhet” – a vigasztalás mint komplex történés

Az egyházi gyakorlat azzal, hogy meghatározóan „vigasztaló szavakra” koncentrált, maga is hozzájárult a vigasztalás vigasztalan állapotának kialakulásához és kiüresedéséhez. Ez alól sajnos gyakran a vonatkozó imakultúra sem volt kivétel. A vigasztaló szó, a segítő beszélgetés is szükséges, de távolról sem elég. A lelkigondozó – és nem csak ő – ezt legkésőbb akkor tapasztalja, amikor a szenvedéssel konfrontálódva felismeri és elismeri, hogy tehetetlen, hogy pasztoráltechnikai eszköztára hatástalan, hogy *maga is* vi-

24 Feiter, R. megfogalmazása, i. m.

25 Gerd Theißen ebben az összefüggésben részletesen kifejti, hogy az, amit hitnek nevezünk, nem Isten ismeretére vonatkozik, hanem a vele szerzett tapasztalatra, és a teológia nem bíráskodhat a személyes tapasztalat felett. In: *Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus,* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2012.

26 Primum non nocere (lat.): az „első, hogy ne ártsunk”, a hippokratészi etika alaptétele.

27 Például: aki egy jegygyűrűt lát, ismernie kell a házasság intézményét, fel kell tudnia ismerni: aki hordja, házas.

gaszra szorul. Ez a felismerés a valódi kapcsolati alap a szenvedő és közte, ez az, ami élő kapcsolatot biztosít. A szenvedők ilyen szolidáris közössége azonban differenciált is: a lelkigondozó hisz a tranzitív vigaszban anélkül, hogy tudná, most hogyan fog az most inkarnálódni. *És* le tud mondani arról, hogy *ő* akarjon vigasztalni. Ez a lehetőségeink határainak nemritkán fájdalommal járó elfogadását jelenti. Az ilyen *lemondani tudás* igen komoly pszichikai teljesítmény, a pszichoanalízis szerint[28] egyenesen az érett személyiség egyik legmarkánsabb ismérve, a teológia szerint úgy mondhatnánk, a hité.

A bibliai vigaszparadigma reflektív: nem Jób barátainak kegyes és kegyetlen elmefuttatásai, a direktivitás a követendő példa, aki vigasztalni akar, az *sírjon a sírókkal.* A bibliai vigaszparadigma „homeopatikus": kondoleálni azt jelenti, hogy együtt érezni a fájdalmat. Ez igazabb, őszintébb, és esetenként megterhelő. De ez nyithat meg további *gyakorlati* vigaszlehetőségeket. Exemplárisan néhány olyan lehetőségre térünk ki, amelyeknek a köztudatban inkább pejoratív jelentése van. A pszichoanalitikai félreértése ezeket kerülendő „elfojtásnak", „hárításnak" tartani. Valójában, mint minden pszichikai jelenség, ezek is ambivalensek, hatásuk, attól függően, hogy milyen életkontextusban lépnek fel, lehet destruktív és lehet konstruktív. A lelkigondozásban, terápiában jelentős támaszfunkciójuk lehet. Inspiráló Stollberg[29] pragmatikus megállapítása:

> *A lelkigondozásban nem lehet mindent megtenni, de mindenről lehet eltűnődni, fantáziálni.*

Minden vigasztalás alapja a fenti értelemben vázolt tranzitiv reprezentáció. Az ilyen alapú lelkigondozói attitűd segíthet a szenvedőnek emlékezni személyes üdvtörténete emléknyomaira, a vágyaira és a lehetséges pótcselekvések nyújtotta vigaszra.

A személyes üdvtörténet nyomaira emlékezés. A lelkigondozói vigasztalás nem azt jelenti, hogy a lelkigondozó talál (ki) vigaszt. Feladata a bábáskodás[30] – hozzásegíteni ahhoz, hogy a szenvedőben újra világra jöjjenek *személyes üdvtörténete* emlékei. Az ilyen emlékezés, ha meglepő is, akkor sem

28 Freud, S., „Das Unbehagen in der Kultur". In: *Das Unbehagen in der Kultur.* Und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt am Main, 1994.

29 Stollberg, D., in: *Mein Auftrag – deine Freiheit*: Thesen zur Seelsorge. München, 1972.

30 A Szókratész által kidolgozott *maieutikus* beszélgetésvezetés, amelyet a bábák (maieutiké [gör.] „a bábáskodás művészete") munkájára alapozott, azt jelenti, hogy valakinek segítenek a saját felismerések megszületésénél, nem a bába szüli meg a gyereket. A görög filozófus anyja szülésznő volt. Az elméletet Platón fejlesztette tovább.

történik spontán, amikor éppen erre lenne leginkább szükségünk. Ennek oka, hogy egyik fontos pszichikai védőmechanizmusunknak hála, a „roszszat" sokkal intenzívebben őrzi meg emlékezetünk, mint a „jót". Az ilyen emlék így megóv attól, hogy újra hasonló „rosszba", veszélybe kerüljünk. Ugyanakkor a korábbi megpróbáltatásokat túléltük, viszont hogy miképp, arra nem, vagy alig emlékszünk. A vigasztalódás egyik formája felidézni, tudatosítani ezt a személyes üdvtörténetet, a túlélést, azt, amit Ady úgy fogalmazott[31], hogy „amikor elhagytak, mikor a sorsom roskadozva vittem, csöndesen és váratlanul átölelt az Isten". Az ilyen emlék erős támaszt nyújt, de felidézéséhez sokszor segítség kell. Ennyiben a magunk „lelkigondozója" vagyunk, de szükség lehet valakinek a támogatására, hogy ezzé válhassunk.

Illúzió lenne, ha most pontosan ugyanazt a megszabadulást akarnának elérni, kikényszeríteni. Freud valláskritikájának egyik sarkalatos pontjának azt tartják, hogy a vallást az ember vágyai által generált illúziónak tekinti, amely megakadályozza a szembenézést a realitással. Freud ennél sokkal differenciáltabban gondolkodott: alapvető különbséget tett aközött, hogy valaki valamire vágyik, vagy görcsösen ragaszkodik egy vágy feltétlen teljesüléséhez, a vágy ilyenkor kikényszerítésként jelenik meg. A kettő nem ugyanaz: „akkor nevezünk egy hitet illúziónak, ha motivációját a vágyteljesülés uralja…[32]" Azaz nem minden vágy, nem minden kívánság illúzió. De aki ezek teljesülésére *fixálódik*, elveszti a kapcsolatot a realitáshoz, és ez beszűkíti az életterét. A vágy, a kívánság hozzánk tartozó realitás. Konstruktív szerepe (is) van az életben: segít kitekinteni a jelenből, segíti a transzcendálást és ezzel lehetővé teszi egy aktuális élethelyzet új aspektusból történő áttekintését, esetleges korrekcióját, alternatív tervezést és cselekvést. Ennyiben a vágynak is bábáskodó funkciója van. Ha a lelkigondozó nem tudja a vágy és a vágyteljesülés közötti feszültséget, a nyitott kimenetet elviselni, azt, hogy *deo volente,* hogy ember tervez, Isten végez, és az emberi vágyteljesülés illúzióját stabilizálja, azzal nem vigasztal. Ez illúzióba menekülés és elkerülhetetlenül csalódáshoz vezet, ami növeli a szenvedést. Hogy erre egy lelkigondozó képes-e, hogy tudja-e a vágyat mint vigaszt is nyújtani tudó *átmeneti tárgyat* kezelni, vagy a vágyteljesülés illúziójába menekül, az a spirituális kondicionáltságától függ.

Pótcselekvéseknek is lehet vigasztaló hatása. Amint azt a kifejezés érzékelteti, egy jelenleg vagy maradandóan lehetetlenné vált cselekvési lehetőség helyettesítéséről van szó[33]. Általános tapasztalat, hogy a cselekvés stresszol-

31 Ady Endre: *Az Úr érkezése.*

32 Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt am Main, 1993, 134.

33 Első leírása: Freud, S., (1909): *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose.*

dó. Ez a pótcselekvés egyik értelmezése, és arra hívja fel a figyelmet, hogy nem segít, ha a környezet az ilyen, sokszor értelmetlennek tűnő tevékenységet akadályozni törekszik. Ha a krízisbe jutott stabilizálódott, pótcselekvésre nincs szüksége, és az elmarad, ha nem, akkor önállósult kényszercselekvéssé alakulhat, és ilyenkor szakember segítségére van szükség. Talán a legismertebb *konstruktív* példák egyike, hogy a nők nehéz lelkiállapotukat igen eredményesen tudják kompenzálni rendrakással, takarítással. Egy másik típus például, ha egy régóta vágyott utazás lehetetlenné válik, az úti céllal foglalkozó irodalommal, művészetekkel való ismerkedés vigasztalni tud. Bizonyára mindenkinek elég példa jut eszébe személyes eszköztárából. A pótcselekvések mottója: azt tenni, ami lehetséges, és nem a lehetetlenre fixálódni. Érdemes elgondolkodni ennek a beállítottságnak a teológia relevanciáján.

A személyes üdvtörténet emlékeinek felidézése, az illúziók, vágyak szépségének elképzelése, a pótcselekvések vigasztalnak. Hogy az ember képes rájuk, a kegyelmi ajándékok közé tartozik éppúgy, minthogy a személyes vigasztalni tudni akarásról való lemondásom teszi lehetővé, hogy a távollévő Vigasztaló *távollétében jelenlévővé* váljon.

Gaál Sándor:

Missziói feladatok és lehetőségek
a Tiszántúli Református Egyházkerület északi régiójában

A címben szereplő régió területének meghatározásakor egyértelműen Szabolcs-Szatmár-Bereg megyére mint közigazgatási területre kell gondolnunk. A megye közigazgatási területén három református egyházmegye helyezkedik el: a Szatmári, a Szabolcs-Beregi és a Nyírségi. A Tiszántúlon hagyományosan így is emlegetik ezt a területet: az északi egyházmegyék. Természetesen nem csupán a közigazgatási határ tartja össze a három egyházmegyét, hanem ennek a területnek az emberi mentalitásban, vallásgyakorlásban, hitvallásosságban meghatározó jellemzői is. Az egyházmegyék határai 1952-ben kerültek kialakításra mai formájukban, így az ide tartozó gyülekezetek szigorúan az országhatár, a Tisza vonala és a megye közigazgatási határáig foglalnak helyet.

Ahhoz, hogy érzékeljük ennek a területnek az adottságait és lehetőségeit, néhány adatot kell megosztani a térségre, a három egyházmegyére összevontan. A közigazgatási megyében több mint 550 ezer ember lakik, ami azt jelenti, hogy a népesség tekintetében meghatározó ez a létszám, különösképpen akkor, ha figyelembe vesszük a reformátusság számarányát, amely az összlakosság több mint felére tehető.

Ehhez is álljon előttünk néhány adat. A megjelölt régióban 223 református egyházközség van, ami azt jelenti, hogy a Tiszántúli Egyházkerület egyházközségeinek több mint fele itt található. A gyülekezetek számát tekintve ez több, mint az egyházkerület másik hat egyházmegyéjében levő gyülekezetek száma, ráadásul a közösségek fizikai közelségben, többnyire néhány kilométer távolságra vannak egymástól. Területünkön 180 lelkipásztor teljesít szolgálatot, és a három egyházmegye választói névjegyzékben szereplő tagjai 65 000-re tehető. A három egyházmegye fentebb említett egymáshoz való viszonya a kölcsönös egymásra utaltság alapján értelmezhető, kiegyensúlyozott. Arculatában az elmúlt időszak változásai eredményeként elmondható, hogy a szabolcs-beregi és a szatmári egyházmegyék demográfiai adatai együttesesen kevéssel múlják felül a Nyírségi Egyházmegye másik kettőhöz hasonló gyülekezetlétszámú adatait, ami a jövőlátás és tervezés

szempontjából meghatározó jelentőségű.[1] Ez az arányeltolódás egyszerűen azzal magyarázható – amire a későbbiek során kitérünk –, hogy nagyfokú elvándorlás megy végbe még a megyén belül is.

Ebben az írásban elkülönítjük a bemutatott terület missziói feladatait és lehetőségeit.

A feladat meghatározása tekintetében a református teológia és a bibliai missziói értelmezést kell segítségül hívnunk. Eszerint azt a megállapítást kell tennünk, hogy az *egyház és a benne levő gyülekezetek feladata nem más, mint az evangélium hirdetése.* Igen ám, de amennyire természetesen adódik ez a tétel, és könnyed módon hangoztatjuk, legalább annyira felületessé is válhat tartalmát és gyakorlatát tekintve.

Éppen ezért korunkban ebben a térségben is az evangélium hirdetésének újradefiniálására van szükség, ami nem jelenti új definíció alkotását. Szó sincs arról, hogy más lenne, lehetne az evangélium tartalma, mint az előző korokban.[2]

Az evangélium tartalma ugyanaz: az Isten ember iránti szeretetének, a Jézus Krisztus szabadításának hiteles közzététele és emberi életet meghatározó volta. Érdekes, hogy korunkban az evangélium újrafogalmazásának feladatát sokkal inkább a szekularizált nagyvárosi lét, a nagyvárosi misszió hívta elő. De szükségét vitathatatlanul érezzük a vidéki gyülekezetekben is.

A nagyvárosi létben egyre gyakrabban szembesülünk azzal, hogy a hittel, Isten létének tényével idegenként találkoznak az emberek. Nyilvánvalóan a misszióval foglalkozók keresve a mai szekularizált társadalomban az evangélium hirdetésének lehetséges útját az emberekhez, mindennél előbbre valónak tartják annak a megfogalmazását, hogy mi az evangélium. Erre utal Timothy Keller: Gyülekezet a központban című közelmúltban megjelent jelentőségteljes műve is, amelynek egy jelentős része kizárólagosan ezzel a kérdéssel foglalkozik.[3]

Tehát feladatunk ebben a térségben is az evangélium eredeti üzenetének újrafogalmazása. Ennek oka az, hogy hagyományosan itt még mindig nyomon követhető a népegyházi keret, de egyértelműen kimutatható, hogy a 20. század közepétől folyamatosan sérült és erodálódott. A keresztyén hit megélésében nyomon követhető „nemzedékről nemzedékre" szép bibliai elv a zárt rendszerű társadalomból kilépve már nem egyértelműen és főképp nem automatikusan működik! A szekularizáció egyértelmű megjelenésével

1 Az MRE Zsinata által összesített demográfiai adatszolgáltatás alapján.

2 Keller, Timothy: *Gyülekezet a központban,* Harmat–Kálvin–Luther, Budapest, 2019. 20.

3 Keller, 32–92.

kell számolnunk, s annak hatásait komolyan vennünk.[4] Például amíg három nemzedékkel korábban a területen élők ünnep- és hétköznapjait, népszokásait teljesen meghatározta a keresztyén hitvallásosság, addig ez mára már nem állítható. Röviden tekintsünk vissza az elmúlt időszakra, és lássuk meg a meghatározó törésvonalakat, mivel a misszió végzése nem hagyhatja figyelmen kívül azt a kort és földrajzi helyet, amelyben él.[5]

Az 1950-es éveket követő korszak paraszti kultúrájának brutális sérülése, a kényszeres iparosítási törekvések és az erőszakosan véghezvitt államosítási folyamatok miatt bekövetkezett egy olyan erőszakosan indikált elvándorlás, amely a helyi közösségek hosszú időn át alakított és fenntartott egyensúlyát felborította.

A szocialista társadalmi oktatási és munkarend minden lehetséges életterületen felszántotta a korábbi életrendet a hittanoktatás gyülekezeti keretbe szorításával, likvidálásával, a vasárnapi munka természetessé tételével, amely egyértelműen szembement a kialakított egyházi életrend fenntartásának, az evangélium életrendbe való beágyazott hirdetésének korábbi lehetőségével.

Aztán a legutóbbi évtizedek városiasodási folyamata, ami nem azt jelenti, hogy a térségben újabb nagy városok jöttek létre, hanem legalább a megyeszékhelyig, de sokkal inkább a fővárosig vagy a Dunántúlig költözve erősítik az északkelet-magyarországiak a városiasodás országos erőteljes folyamatát. Meg kell jegyeznünk, hogy ezen a folyamaton árnyalt mértékben sem segít egy-egy falusias település infrastrukturális fejlesztését követően azok várossá nyilvánítása.

A fentiek eredményeként erőteljesen megváltozott a települések szerkezete, ami kihat a gyülekezeti életre, az egyház missziójára is. Például az iskolák központosítása felborítja a korábban kialakított konfirmációs és ifjúsági munka szervezési rendjét azokban a gyülekezetekben, ahonnan a gyermekek, fiatalok napi rendszerességgel más településeken folytatják tanulmányaikat. Ezzel új kötődések alakulnak ki társaik között, de ezzel együtt jár az a tény, hogy az életterületükön és a saját gyülekezetükben volt korábbi kötődéseik gyengülnek, esetenként meg is szűnnek.

Elsődleges feladatunk ebben a megváltozott, ugyanakkor hagyományos értékeit sajnos többnyire már csak tárgyiasult formában őrző régióban ugyan-

4 Newbigin, Lesslia: *Evangélium a pluralista társadalomban,* Budapest, Harmat, 2006. 247–259.

5 Goheen, W. Michael: *Keresztyén misszió ma,* Kálvin, Budapest, 2019. 26.

az, mint a nagyvárosokban, megfogalmazni az evangéliumot, közérthetővé tenni és segíteni az elfogadását. A hagyományos keretek sérülésével ugyanis ennek korábban kialakított módja már sok esetben nem alkalmas. Ki kell fejezni azt, hogy Isten jelenléte az életünkben mindenre kiterjedő erő, és az életnek nem csupán egy dimenziója. Mindezt a hitelesség megőrzésével és helyreállításával kell megtennünk. Így következő feladatunk az egyház hitelének és hitelességének helyreállítása, hiszen minden kor nemzedéke – talán a jelenlegi kiemelten – érzékeny arra, hogy hiteles emberek, hiteles közösségek, hiteles egyház hirdesse a hitelt érdemlő evangéliumot.

A feladat tehát nem változott térségünkben. A megváltozott demográfiai helyzetben, gyülekezetszerkezetben ugyanazt a szabadítást és örömüzenetet kell hirdetni egy már korántsem elkötelezetten érdeklődő társadalom számára.

A missziói feladat egy másik fontos szempontja szembesülni és szembenézni a végbement demográfiai változásokkal. Egy 1998-ban készített, de 2003-ban megjelent nem egyházi adatokra fókuszáló interjúkötetben olvassuk a következőket „hogy egy ember mennyit kóstál, arról nincsenek ilyen pontos adatok. Hacsaknem a születési és halálozási számok, mely szerint Csengerújfalun 14-en születtek, 13-an haltak meg. Tiszabecsen és Lónyán 20 halállal szemben 13 születés esett. Milotán 14 születés, 21 halál. Szamostatárfalván 1 születésre 6 halál, Csarodán 5-re 13. Nagyhódoson 4-en meghaltak, nem született senki."[6] Ez az adatsor tehát húsz évvel ezelőtti, azóta az arányok nem javultak, viszont az adatok következményei egyértelműen nyomot hagytak a térség gyülekezeti közösségeiben. És máris elérkeztünk egy harmadik feladathoz.

Újragondolni a missziói szolgálatban a humánerőforrásokat. Ugyanis egy tíz évvel ezelőtti adat szerint,[7] és ez már csak a Nyírségi Református Egyházmegyére vonatkozik, több mint 50 000 református pásztorolására a falvakban több mint 50 lelkipásztor, továbbá ugyancsak alig több mint 50 000 ember pásztorolására a városokban 15 lelkipásztor jutott. Tudnunk kell azt, hogy ez az arány nem tartható fenn. A változtatásához viszont nagyon komoly odafigyelés, céltudatosság és bátorság kell, hiszen itt nem csak az egyháztagok lelki élete, hanem a közöttük pásztori szolgálatot végzők egzisztenciájának kérdése is felvetődik. Sérül a hagyományosan kialakult rend és sok esetben elvehetetlen a gyülekezeti közösségek lelkipásztorukhoz való személyes ragaszkodása.

6 Schaffer, Erzsébet: *Egyszer volt – történetek, találkozások,* Sanoma, Budapest, 2003. 287.

7 Gaál, Sándor: *Elköltözött az egyház* – elhangzott az MRE Zsinatának 2009. tavaszi ülésszakán tartott ülésén.

Két lehetőség kínálkozik ennek kezelésére, illetve megoldására. Ezt a megindult és megállíthatatlan folyamatot hagyhatjuk a maga természetes folyamában. Elnéptelenednek falvak, gyülekezetek, és egy-egy nemzedék- vagy lelkipásztorváltással hozzáfogynak a szolgálatot végzők is. Vagy bátran célkeretbe kerül a valóság, és a megállapítások nem maradnak papíron, hanem az egyház utána költözik tagjainak. Ott keresi és ott éri el őket missziójával, ahol éppen vannak. Ez nem megalkuvást, beletörődést jelent, hanem a társadalmi folyamatok komolyan vételét, amely hozzájárulhat az egyház missziói munkájának teljesüléséhez.

Ezt követően vehetjük magunk elé a misszió teljesítésének lehetőségét. Ehhez egy érdekes megállapítást szeretnék tenni, ami arra vonatkozik, hogy ennek a térségnek missziói lehetősége *a saját keretén túlról és a saját keretein túlra mutatnak*. Nem megkerülve a területen levő gyülekezetek missziói felelősségét, de komolyan véve ezeket a szempontokat el kell mondani, hogy a lehetőségeinket meghatározzák a területünkön túlról érkezők.

Mit jelent ez a gyakorlatban? Azt, hogy határ menti terület lévén számolnunk kell, és számítanunk kell elsősorban a Kárpátaljáról, a Partiumból és az Erdélyből áttelepült emberekre, akik ráadásul még a maguk mögött hagyott területen általában az egyházhoz aktív, aktívabb kötődést mutattak. Kárpátalja lakosságának rohamos csökkenése folyik napjainkban. Körültekintően azt is meg kell jegyeznünk, hogy ez az áttelepülőknek nem a mi területünkön való százszázalékos letelepedésüket jelenti, de a határ menti falvakban éppen úgy, mint Biharban, Békésben jelentős számban keresnek életlehetőséget érkező testvéreink itt.

Más oldalról missziói lehetőségeink saját területünkön túlra mutatnak, hiszen térségünkből meglehetősen nagy tömegek vándorolnak a főváros környékére, Nyugat-Dunántúlra, illetve külföldre. A lehetőséget ezek az emberek bizonyos értelemben részben magukkal viszik, hiszen mint állandó elérhető egyháztagok, már nincsenek közöttünk – ez nálunk veszteségként jelenik meg. Azonban a megfigyelések szerint például a főváros környékén sorra alakuló gyülekezetek tagjai között számban és aktivitásban is nagy súllyal tűnnek fel a tőlünk elszármazottak. Több gyülekezet alapítási megfigyelésének eredménye az, hogy a megszólítható és szolgálatba bekapcsolható Szabolcs-Szatmár-Bereg megyeiek egyfajta bázist nyújtanak a missziói szolgálatban. Éppen úgy, mint a ma meghatározó jelentőségű nagy budapesti gyülekezetekben a 2. világháború után is volt!

Emellett számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy az ideiglenesen vagy véglegesen elvándorlók teljes létszámban ott nem gyökeresednek meg az új területen egyházi közegben, hanem mint hazajárók, alkalmilag tartanak kapcsolatot, illetve alkalmilag kérnek szolgáltatást korábban volt közössé-

geiktől. Hol van itt a lehetőség? És mi a feladat? Az elvándorlási folyamatokat nem csak megállítani, megfékezni sem lehet! Azonban egy komoly számontartás, nyilvántartás jelentős segítséget kínálhatna azoknak a területeknek, az ott már meglevő vagy éppen alakuló gyülekezeti közösségeknek, ahová a tőlünk elvándorlók érkeznek. Ennél még messzebbre mutat a térségünkből Nyugat-Európába hosszabb-rövidebb ideig kivándorlók missziójának kérdése.

Ki kell mondanunk, hogy egyházunk jelenlegi gyakorlatában erre nincs kidolgozott stratégia, de talán határozottan megfogalmazott igény sem, és így a kivitelezés még homályos próbálkozás szintjén sem jelenik meg. E tekintetben nem elég megengedő/elengedő magatartást mutatnunk, nagyobb a feladat. Tovább kellene kísérni az elmenőket, közegyházi összefogással. Csak egy példát említve, az alkalmilag hazatérő, keresztség sákramentumát kérő családok vagy a házasság megáldását kérő párok egy könnyen kezelhető adatbázisba kerülhetnének, amely lehetővé tenné, hogy az új területen élő, alakuló gyülekezeti közösség/ lelkipásztor megkeresse és integrálja őket. Hiszen ezek az emberek nem csak statisztikai adatot módosítanak elköltözéseikkel, hanem erőt, lelki-hitbeli megtapasztalást is vihetnek magukkal.

A térség missziói lehetőségei természetesen a befogadás és elengedés lüktetésében nem merülnek ki, hiszen a gyülekezeteink, még a legkisebbek is, élnek, és Isten népeként maradnak jelen ezen a vidéken. Számukra a missziói lehetőség egyre inkább közösségek összefogásában fogalmazható meg, ami nem merül ki hagyományosan a lelkész több gyülekezeti közösség általi fenntartásában, hanem különböző rendezvények szervezésében, a református hit és öntudat ilyen módon való gyakorlásában.

A korábbiakban említettük a városiasodás területünkön belüli migráció tényét, az is a lehetőségek egyike, hogy komolyan vesszük a területen belül történt demográfiai elmozdulásokat, és a három egyházmegye területén levő gyarapodó városokra fókuszálva várjuk az oda érkező embereket az evangéliummal.[8]

Az északkelet-magyarországi régió ismertetése nem múlhat el a cigánykérdés érintése nélkül. Ki kell mondanunk, hogy a régió több települése arculatában az ott élő cigány kisebbség miatt jelentősen megváltozik. A feléjük való közeledés javarészt a hitoktatáson való találkozás során merül ki az, amit értük és velük tesz a református egyház. Átgondolandó és megfogalmazandó az, hogyan értelmezze az egyház az irányukba való küldetését. S közben nem általánosan közelít feléjük, hanem komolyan megvizsgálja

8 Erről a hatásról ír évtizedekkel korábban az amerikai kontinensen Rick Warren: *Céltudatos gyülekezet* című munkájában, Új Remény Alapítvány, Debrecen, 2006.

azt a kisebbségi együttélést, amelynek olykor településenként meghatározó sajátosságai vannak.

A lehetőségek sorában említhetjük meg az egyház intézményes szolgálatát szociális és oktatási területen. Azonban felelőtlenség lenne azt állítani, hogy az intézményesülés automatikusan magával hozza az egyház megújulását, még pontosabban az egyház missziói munkájának teljesülését. Vitán felül beszélhetünk egy-egy iskola, óvoda egyházi fenntartásban való missziói lehetőségeiről, de ez legalább olyan felkészülést és odaszánást igényel az egyház részéről, mintha intézmények nélkül keresné és találná meg az embereket. Vagyis a misszió és benne az evangélium valódi meghatározása nélkül legfeljebb egy népegyház visszarendeződési szándéka teljesülhet, de az is csak részlegesen.

A fentieken túl régiónk gyülekezeteinek rendelkeznie kell azzal az egyházlátással, amely nem elégszik meg a több ponton gyengülést mutató tradicionális vallásgyakorlás fenntartásával, hanem kellő bátorsággal nyit az evangélium változatlan tartalmával, de új utakon, új módszerekkel a régi és újonnan megalakuló közösségek felé.

Gonda László:

Az egyház missziói természetéről

A misszió[1] ügye az utóbbi években egyre központibb szerepet játszik a Magyarországi Református Egyházban (MRE). Példa erre a legnagyobb magyarországi református egyházkerület, a Tiszántúli, mely 2015 után, a „Hirdesd az Igét!" program keretében hivatalosan is prioritásként határozta meg az egyház belső életének missziói megújítását. Ugyanez az egyházkerület új gyülekezetek alapítását tűzte ki és gyülekezeti revitalizációs programot is hirdetett. De a Magyarországi Református Egyház Egyházi Jövőkép Bizottságának (EJB)[2] a MRE Zsinata számára készített jelentése is az egyház missziói megújulását állítja a középpontba. Zajlanak missziói témájú lelkésztovábbképző tanfolyamok is és a Magyarországi Református Egyház 2017-ben, hosszú idő után újra hivatalos külmissziói konferenciát rendezett Budapesten.

Mindez korántsem természetes. Akár még néhány évvel, vagy egy évtizeddel ezelőtt az volt a jellemző, hogy a misszió ügyét protestáns egyházaink vezető testületeinek egyes tagjai és meghatározó teológusai, ha nem utasították el, legalábbis fenntartásokkal kezelték. Jól jellemzi ezt a helyzetet, hogy a 2000-es évek elején, egy beszélgetésben, egy teológiailag művelt és nemzetközi kapcsolatokban jártas lelkész kolléga így fogalmazott: „Ha a misszió az, amit a Protestáns Missziói Tanulmányi Intézetben képviseltek, akkor én abból nem kérek!" Továbbá árulkodó volt, amikor az egyik meg-

1 *Tisztelettel ajánlom az alábbi, az egyház missziói természetére vonatkozó gondolatokat dr. Fekete Károly püspök úrnak 60. születésnapja alkalmából, aki a Debreceni Nagytemplomban egykor gyülekezeti lelkipásztorom, majd a Debreceni Református Teológiai Akadémián tanárom, s később, a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen tanártársam volt, s akit munkatársaként mint az egyház missziói megújulása iránt elkötelezett egyházkormányzót ismerhettem meg. Ad multos annos!*

2 Az Egyházi Jövőkép Bizottságot a Magyarországi Református Egyház Zsinata 2011. szeptember 20–21-i ülésén született kezdeményezés alapján állította fel (Zs.-167/2011.11.18.) és az 2014-ig működött. Átfogó jelentését *Párbeszédben a jövővel. Vitaanyag a Magyarországi Református Egyház középtávú cselevési tervéhez* címmel terjesztette elő 2014 novemberében: http://www.reformatus.hu/data/documents/2014/10/21/Párbeszédben_a_jövővel_-_az_EJB_előterjesztése_az_MRE_cselekvési_tervéről.pdf

határozó magyar protestáns teológiai tudományos központban az egyébként egymással szinte mindenben vitában álló két „tábor" képviselői abban az egy dologban egyetértettek, hogy „olyan teológiai tudományág, hogy 'missziológia', nem létezik." (A helyzet iróniája, hogy épp akkoriban zajlott Magyarországon a Nemzetközi Missziológiai Társaság világkongresszusa.[3])

Az általános kép az volt, hogy a misszió egy jól körülhatárolható kör, egy sajátos „kegyességi irányzat" programja. E nézet szerint a misszió ügyét az „ébredésiek", a „pietisták", az „evangélikálok", a „betánisták" (a két világháború között működő Bethánia Szövetség nevéből), a „béeszesek" (a református egyházhoz kötődő Biblia Szövetség nevének kezdőbetűiből), vagy Erdélyben a „céesek" (az ébredesi hagyományokat ápoló CE Szövetséghez tartozók) tűzik zászlójukra. Ezek a körök azok tehát, amelyek „misszióznak". A missziót létező egyházi jelenségnek tekintették, mely jelen van ugyan az egyházban, de egy periferikus – és vitatott – kegyességi irányzat teológiai felfogásához és gyakorlatához kötődik.

Mindez nem jelenti azt, hogy a misszió ne lett volna jelen az egyházainkban a rendszerváltást követő immár három évtizedben. A református egyház ún. „társadalmi missziói" összefogására létrejött a Református Missziói Központ, a Zsinati Iroda keretében pedig folyamatosanm önálló szervezeti egységként működik a Missziói Iroda (korábban: Missziói Osztály). A fenntartások ellenére megindult a missziológia oktatása is a teológiai felsőoktatási intézményekben, s az 1990-es évek végén a Kárpát-medence hat református teológiai oktatási intézményéből ötben (Kolozsvár kivételével), a debreceni és pápai teológiákon önálló, a sárospatakin pedig más területekkel összevont missziói (missziológiai) tanszékek alakultak. 1995-ben létrejött a Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház közös alapítványaként a Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet Budapesten. A MRE Zsinata 1995-ben törvényt fogadott el „Az egyház missziói munkájáról" (1995/II.tv.).[4] A rendszerváltást közvetlenül követő években úgy tűnt tehát, hogy a misszió ügye fel- (vagy vissza-?) kerül egyházaink szolgálatának térképére, mégpedig hangsúlyos elemként.

Mégsem ez történt. Tanulságos ebből a szempontból megnézni a református missziói törvény recepciójának történetét: Bár maga a törvény sajnos több ponton nélkülözi a teológiai koherenciát, teológiai megfogalmazásairól mégis elmondható, hogy ébredési-evangélikál misszióértelmezést tükröz, miközben ez a „vonal" a MRE-n belül, az 1990-es években korántsem volt meghatározó-

3 International Association for Mission Studies, IAMS, Balatonfüred, 2008.

4 https://www.reformatus.hu/data/documents/2019/05/24/1995.evi_II.tv.A_MISZSZIO2019.evi_III.tv.mod.pdf

nak tekinthető. A törvénnyel kapcsolatos legfontosabb megfigyelésünk, hogy bár elindult róla egy ígéretes elméleti vita[5], az nem forrott ki és nem vezetett konklúzióhoz. Viszont a törvény maga gyakorlatilag szinte visszhangtalan maradt. A törvény egyes rendelkezései – pl. az, hogy minden gyülekezetnek évente missziói napot kellene tartania – egyszerűen nem kerültek végrehajtásra: a tiszteletre méltó és a szabályt erősítő kivételektől eltekintve szinte sehol nem vált az egyházi élet állandó részévé a missziói napok gyakorlata.[6] További kérdés, hogy az egyházlátogatási jegyzőkönyvek tartalma mennyire igazodik a missziói törvényhez, valamint hogy a gyülekezeti, egyházmegyei szinten is eltérő módon elvárt és számonkért missziói munkatervek mennyire felelnek meg a missziói törvény által felállított kritériumoknak. Összességében elmondható, hogy az elvileg az egyházjog korpuszához tartozó missziói törvény az egyház életében periferikus maradt és mintegy „idegen testként" funkcionál református egyházjogunkban és egyházi életgyakorlatunkban.

A 2000-es évek első évtizedére az egyházi élet sokféle területén lehet érzékelni a misszió témájának visszaszorulását. A hét Kárpát-medencei protestáns teológiai oktatási intézményből kettőben teljesen megszűnt (KRE HTK, EHE), vagy alaposan lecsökkent (PRTA, SRTA) a missziológia oktatása. Pápán megszűnt az önálló missziológiai tanszék és az intézeti rendszer bevezetésével Sárospatakon is eltűnt a missziológiaoktatás intézményi lehorgonyozottsága (bár az egyházkerületi alapítású Missziói Intézet oktatási funkció és önálló, teljes idejű személyi állomány nélkül megmaradt). 2005 után fokozatosan megszűnt a Protestáns Missziói Tanulmányi Intézet is. A misszió kérdése az egyházi élet sok területén feltűnően háttérbe szorult.

Ehhez a visszaszoruláshoz képest különösen is érdekes jelenség a missziói diskurzus megjelenése és fősodratúvá („mainstream"-mé) válása egyházainkban, napjainkban. Noha természetesen még hiányzik a történelmi távlat ahhoz, hogy valóságos „trendfordulóról" beszélhessünk, mégis megállapítható, hogy változás tapasztalható a misszió ügye közegyházi recepciójában. Azt tapasztaljuk, hogy a missziói diskurzus az egyházi élet perifériájáról a középpontba kerül napjainkban. A közegyházi életet meghatározó tényezők (egyházkormányzók, testületek, teológiai intézmények) már korántsem csupán a „pietisták", azaz ébredésiek, evangélikálok túlzó, gyanús és a „hagyományos", a „normális" református hitélettől idegen projektjeként

5 Vö.: Fazakas Sándor: A missziói törvény elemzése. In: Gaál Sándor (szerk.) *En Christo. Tanulmányok a 85 éves Bütösi János tiszteletére,* DRHE, Debrecen, 2004. 95–103.

6 Mindez aggasztó kérdéseket vet fel az egyházjog szerepéről a MRE-ban, ld. jogkövetés vs. konzekvenciadeficit.

kezelik a misszió ügyét, hanem olyan kérdésként, mellyel „foglalkozni kell". Erre mutat az is, hogy amellett, hogy a Tiszántúli Református Egyházkerület önálló egyházkerületi missziói és felnőttképzési tanácsosi státust is létrehozott és aktívan támogatja új gyülekezetek alapítását (Debrecenben és Nyíregyházán), a Dunamelléki Református Egyházkerület függetlenített lelkészi állást állított fel új gyülekezetek megszervezésének a támogatására. Figyelemre méltó, hogy a MRE Zsinatának lelkészi elnöke fontosnak tartotta személyesen megnyitni a Református Külmissziói Konferenciát (Budapest, 2017. március 20.) és ott meleg szavakkal méltatta a misszió ügyének fontosságát. Ebbe az irányba mutat, hogy a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet 2010-ben kötelező tantárgyként bevezette a missziológia oktatását a lelkészszakos (református, evangélikus és unitárius) hallgatók számára és 2017-ben az Evangélikus Hittudományi Egyetemen újraindult a missziológia oktatása. A példák tovább sorolhatók.

Annak mélyebb vizsgálata, hogy milyen okokra vezethető vissza a misszió egyházi közvéleményben betöltött szerepének megváltozása, meghaladja jelen tanulmány kereteit, ám érdekes és fontos kutatás tárgya lehet a jövőben. Itt csupán négy tényező megemlítésére szorítkozhatunk. Mindegyik folyamat önmagában izgalmas és sok további kérdést vet fel:

1. A történelmi egyházak tagjai számának radikális csökkenése. A 2001. évi és 2011. évi népszámlálási adatok eredményeinek összevetése azt mutatta ki, hogy a magukat református és evangélikus egyházhoz tartozóknak vallók száma radikálisan lecsökkent. A magukat reformátusnak vallók száma a lakosság 15,9%-ról 11,6%-ra, az evangélikusok aránya 3%-ról 2,2%-ra csökkent.[7] Ez azt jelenti, hogy 10 év alatt, amikor az egyházak szabad és demokratikus társadalomban, a korábbiaknál sokkal szélesebben kiépített intézményrendszerrel bírva végezhették szolgálatukat, nemhogy nem tudták növelni tagjaik számát, hanem elveszítették híveik mintegy 25-30%-át. Ez a tendencia nyilván aggodalmat kelt az egyház kormányzó testületeiben. Felmerül a kérdés, ha ezek a tendenciák folytatódnak, egyházaink néhány éven belül radikálisan és látványosan teret veszítenek, melynek intézményi következményei lesznek: gyülekezetek megszűnése, templomok bezárása, oktatási intézmények megszűnése. További aggasztó tényező, hogy míg magukat mintegy 1,1 millióan vallották reformátusnak a magyar társadalomban, addig a gyülekezetekben

7 A csökkenés egyik oka, hogy a 2011-es népszámlás vallási hovatartozásra vonatkozó kérdése szorosabb elköteleződést feltételezett, mint a 2001. évi kérdés. A nagyarányú csökkenést azonban ez a tényező önmagában nem magyarázza.

nyilvántartott egyháztagok becsült száma 600 000-re tehető.[8] Ez azt jelenti, hogy a magukat reformátusnak vallóknak alig több mint a felével van az egyháznak formális kapcsolata. A helyzetet súlyosbítja, hogy az egyházi tagnyilvántartásban (választói névjegyzékben) feltüntetett gyülekezeti tagoknak egy része él rendszeres hitéletet az egyház keretei között (istentiszteletek látogatása, úrvacsora ünneplése, szeretetszolgálat, egyéb hitéleti alkalmak). Itt már valóban találgatásokba bocsátkozhatunk, de a legoptimistább feltételezések szerint sem valószínű, hogy a gyülekezetek tagjaiként nyilvántartottak felénél többen vennének részt aktívan az egyház életében. Ez a református egyházra nézve azt jelenti, hogy nemigen számolhat többel, mint 300 000 aktív egyháztaggal – ez pedig az ország lakosságának 3%-a, a magukat a népszámláláskor reformátusnak vallóknak pedig alig több mint a negyede. S hangsúlyozzuk, ez optimista becslés, hiszen nagyobb, még a népegyházi múlt egyes jellegzetességeit hordozó gyülekezeteinkben elterjedt gyakorlat, hogy a választói névjegyzékben szereplők alig több mint 10%-a vesz részt aktívan az istentiszteleti életben. Ha ebből indulnánk ki – riasztó adat –, inkább 120 000 aktív reformátusról kellene beszélnünk… Nincs okunk feltételezni, hogy az evangélikus egyházra nem hasonló tendenciák lennének a jellemzőek. Ezek a jelenségek két következtetés levonását teszik megkerülhetetlenné: az egyik, hogy az egyház intézményrendszere (gyülekezetek, oktatási és szociális intézmények) jelen formájukban nem töltik be megfelelően a hivatásukat: nem csupán nem érik el az egyházhoz tartozók számbeli növekedését, hanem a magukat az egyház tagjainak vallók gyülekezeti integrálását sem tudják maradéktalanul elvégezni. Ugyanakkor ez jelzi, hogy a magukat a népszámláláson az egyes egyházakhoz tartozónak vallók száma és az egyházak valós tagjai száma közötti fennálló jelentős különbség egyfajta növekedési potenciált jelent: ott vannak a társadalomban azok a református és evangélikus identitású emberek, akik jelenleg nem vesznek részt az egyház életében. Mindez az egyházak kormányzó testületeinek figyelmét a misszió felé fordíthatja. Egyrészt spirituális-teológiai motiváció alapján: könnyen belátható, hogy a mai magyar társadalomban sokan vannak, akik nem követői Jézus Krisztusnak, akik felé tehát az egyháznak hitre hívó küldetése van. Másrészt az egyházi élet fenntarthatóságának biztosítása motiválhatja az egyházkormányzati tényezőket: az egyháztagok csökkenése súlyos intézményi

8 Sajnálatos módon nem ismerhető meg nyilvános adat a Magyarországi Református Egyház választói névjegyzékbe felvett tagjainak összesített számáról. Az adat valószínűleg kedvezőtlenül befolyásolná az egyház társadalmi súlyáról alkotott képet.

kihívások elé állítják az egyházakat, s ezek személyes egyházkormányzói presztízsveszteséggel járnak: ki az az egyházi vezető, aki szívesen zár be templomot, szüntet meg gyülekezetet, iskolát, szociális intézményt? Mindez missziói motivációt jelent: a misszió azt „ígéri", hogy új egyháztagokat tud „produkálni" az egyház számára és a csökkenés tendenciáját meg tudja fordítani. Ez egyrészt jobb egyházi statisztikákat eredményez, és az új tagok vagy új, aktív hitéletet élők hozzájárulnak az egyházi intézményrendszer hosszú távú személyi és pénzügyi fenntarthatóságához. Mindezek a tényezők együttesen hozzájárulhatnak (hozzájárulhattak), hogy a misszió témája a hivatalos evangélikus és református közegyházi diskurzusban polgárjogot nyert az utóbbi évtizedben.

2. Egy további ok lehet az egyház evangelikalizálódása. Mind a református, mind az evangélikus egyházban megfigyelhető az a jelenség, hogy a lelkészek és az egyháztagok egyre jelentősebb arányban ébredési-evangelikál-pietista kegyességi jellegzetességeket és teológiai nézeteket képviselnek. Evangelikál irányzat alatt azt a protestáns teológiai nézetrendszert értjük, melynek gyökerei visszavezethetők a 17. századi német pietizmusra, az angol puritanizmusra és a holland „második reformációra". Az evangélikalizmus szellemi gyökérzetéhez tartoznak még az angol metodizmus, a 17–18. századi baptista mozgalmak és a 19. századi észak-amerikai „ébredések". Ezekre a mozgalmakra jellemző a személyes és elmélyült hitélet hangsúlyozása, a Krisztus váltságművének személyes döntéssel történő elfogadása (megtérés-arminianizmus) és az erőteljes evangelizációs-missziói motiváció. Az evangelikál-ébredési irányzathoz tartozó hívő meg van ugyanis győződve arról, hogy mindazok, akik nem döntöttek személyesen a Krisztus-követés mellett és nem „fogadták el" a Krisztus által felajánlott isteni kegyelmet, nem üdvözülnek, hanem örök kárhozatra jutnak. Ebből egyszerű, világos és erőteljesen motiváló missziói praxis következik: minél több embernek hirdetni szükséges az evangéliumot és őket hitre kell hívni, hogy megmeneküljenek az örök kárhozattól és boldog hitéletre s örök üdvösségre jussanak. A magyar református és evangélikus egyházban egyaránt jelen van ez az irányzat, és a két eddigi világháború között jelentős befolyásra tett szert az egyháztagok körében. A szocialista diktatúra idején (1948–1989), amikor az egyházi élet korlátok közé szorult és az egyházhoz tartozás nem járt előnyökkel, hanem – különböző szintű – személyes egzisztenciális kockázatot jelentett, csak az erőteljes hitéleti motivációkkal rendelkezők vállalták az aktív egyháztagsággal járó kockázatot. Ezek között az egyháztagok között a korábbi egyháztagságban elfoglalt arányaikhoz képest felülreprezentáltan voltak jelen az „ébredés" hívei. Ezt a tendenciát

megerősítette, hogy közvetlenül a második világháború után evangelikál típusú megújulási mozgalom alakult ki mind az evangélikus, mind a református egyházban, így az egyházi hitéletre motivált egyháztagok a diktatúra hatalomra kerülése előtt erőteljes „ébredési" impulzust kaptak. Egyre szélesebb körben alakult ki az a meggyőződés az egyházakban, hogy az „igazi", a „mélyen hívő" egyháztag az, aki „ébredési módon" éli meg a hitét. További fontos tényező, hogy a református és evangélikus egyházak vezetése a szocializmus idején jelentős részben az ébredési hátterű lelkészek közül került ki, s a hivatalos teológiai megnyilatkozások erőteljesen éltek (más nézet szerint visszaéltek) az ébredési kegyesség és teológia terminológiájával (megtérés, megújulás, újjászületés, keskeny út, szolgálat). Az ébredési teológiai nyelv az igehirdetésben és a (korlátok közé szorított) hitéleti formákban meghatározóvá („mainstreammé") vált[9]. A rendszerváltás tehát úgy érte az egyházakat, hogy a megmaradt egyháztagok jelentős hányada, vélhetően többsége, ébredési-evangelikál meggyőződésű volt[10], vagy legalábbis szimpatizált azzal. A keresztyén hit ébredési-evangelikál értelmezése informálisan konszenzusos standarddá vált egyházainkban: természetessé, elfogadottá vált, hogy az ébredési módon megélt keresztyénség az ideális, a követendő cél. Sokak számára a keresztyén hit ébredési típusú megélési formái (rendszeres személyes bibliaolvasás, rendszeres személyes és közösségi imádkozás, spontán, hangosan kimondott imádságok, megtéréstapasztalat, készség a hittapasztalatok vallomásszerű megosztására stb.) vált az „igazi", elmélyült református vagy evangélikus hitélet kritériumává. Akik maguk nem ilyen formában élik meg a hitüket, szintén gyakran érzik úgy, hogy „az lenne az igazi" hitélet. A lelkipásztorok egy része is, kimondva vagy kimondatlanul azt „várja el" az egyháztagoktól, hogy evangelikál módon éljék meg a hitüket. Az evangelikál hitélet standarddá válása magával hozza a missziói gondolat meghatározóvá válását is. Elfogadottá, szinte természetessé válik, hogy az egyháztagok az egyház, a gyülekezet, a lelkipásztor és a hívő ember feladatának és kötelességének tekintik a nem Krisztus-hívő emberek hitre vezetését („megtérítését"), hiszen e kegyes-

9 Annak a fontos kérdésnek a tárgyalása, hogy az egyházkormányzat által használt ébredési teológiai nyelv mennyire volt torzított vagy csonka, meghaladja e tanulmány kereteit. Mindenképp megjegyzendő azonban, hogy épp a misszióevangelizáció elemei tabuizálódtak egy időre a nyilvános teológiai diskurzusban.

10 Jellegzetes egy fiatal lelkész tapasztalata, aki maga a teológiai tanulmányok idején éles kritikusa volt az ébredési hitéletnek: néhány évvel a rendszerváltás után egy dél-alföldi gyülekezetben szolgálva arról számolt be e sorok írójának, hogy „csak a betánistákkal tudok valamit kezdeni, egyszerűen csak ők vannak ott".

ségi irány követői között konszenzus van arról, hogy csak a személyes döntéssel Krisztus-követővé lett (megtért) emberek részesülhetnek az üdvösségben és az örök életben.

3. Ide számítanak egyes nemzetközi hatások is. A misszió témaköre az európai, amerikai, ázsiai és afrikai protestáns egyházak körében (melyek egy részével a magyar protestáns egyházak testvéregyházi kapcsolatokat tartanak fenn) és az ökumenikus egyházi szervezetekben mára elfogadottá vált. Számos konferencia foglalkozik a keresztyén misszió témakörével[11], az Egyházak Világtanácsa (WCC) missziói osztályt működtet Genfben, a Református Egyházak Világközössége hannoveri nemzetközi irodája is rendelkezik missziói részleggel (2017-ig a Teológia, Közösség és Misszió Osztály néven, 2017-től Igazságosság és Misszió Osztályként). Több jelentős protestáns egyház missziói megújulási és gyülekezetalapítási programot hirdetett, melyek hatása nem elhanyagolható a magyar protestáns közvéleményre nézve sem. Míg korábban sokan érvelhettek – és érveltek is – lesajnálóan azzal, hogy a misszió a „fundamentalisták", a „pietisták" szélsőséges felfogásához és gyakorlatához tartozik, mára egyházkormányzóknak, teológusoknak és az egyházi véleményformáló értelmiségnek egyaránt azzal kell, akarva-akaratlanul szembesülnie, hogy a misszió ügye a nemzetközi és ökumenikus egyházi diskurzusban is a fősodor (a „mainstream") részévé vált.
4. A missziói szemlélet elfogadottá válásában állami befolyást is felfedezhetünk. A 2010-ben tartott magyarországi parlamenti választások eredményeképpen létrejött kormány (Fiatal Demokraták Szövetsége – Magyar Polgári Szövetség és Kereszténydemokrata Néppárt), mely a 2014. évi választások után is változatlan összetételben működik, magát a keresztyéndemokrata értékrend híveként értelmezi és nyíltan célul tűzte ki a magyar társadalom „visszavezetését" egyfajta „keresztyén" értékrendhez. Az az egyház, amely a keresztyén hit terjesztését tűzi ki zászlójára a társadalomban, ezekben az években kedvező politikai visszhangra találhat.

Mindezek a hatások oda vezettek, hogy a misszió mára megkerülhetetlen kérdéssé vált a két nagy magyarországi protestáns egyházban. Ugyanakkor aránylag kevés teológiai munka reflektál arra a kérdésre, hogy mit jelent a mai magyar kontextusban az egyház missziói szolgálata. Az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy néhány elvi szempontot fogalmazzunk meg az egyház missziói természetéről.

11 Pl. Az Edinburghi Missziói Világkonferencia (1910) centenáriuma kapcsán megrendezett nagyszabású ökumenikus esemény 2010-ben a skóciai Edinburghban.

Az egyház missziója

A misszió és az egyház viszonyáról való gondolkodásunkat ma is erőteljesen befolyásolja egy-egy intézményi szemléletű ekkléziocentrikus szemlélet. Ennek elemei a következők:

- A misszió az egyház egyik szolgálati területe a sok közül: Az egyház sokféle tevékenysége (istentisztelet, sákramentumok [szentségek] kiszolgáltatása, igehirdetés, katechézis, diakónia, kormányzás stb.) közé sorolható be az egyház missziói munkája.
- A misszió célja az egyház mint szervezet bővítése, földrajzi értelemben vett terjesztése. Az egyház missziói tevékenysége az egyházi struktúra kiépítésére irányul olyan területeken, ahol ez még nem történt meg, vagy már nem működik elégségesen.
- A misszió az egyház speciális tevékenysége. A missziói munka nem tartozik az egyház alaptevékenységéhez, hanem az egy speciális helyzethez kapcsolódik: ahhoz, amikor az egyház szükségesnek látja határai *kiterjesztését*. A misszió tehát az egyház „peremvidékén" történik: ott, ahol az egyház és a „nem egyház" találkozik.

Mindebből az következik, hogy az egyház működhet misszió nélkül. Elméletileg az is feltételezhető, hogy egyszer bekövetkezik az a pillanat, amikor az egyház struktúrája maradéktalanul kiépült minden földrajzi területen: ekkor a missziói munka véget ér, mert okafogyottá válik. Egy helyi egyház (egyházmegye, helyi közösség) teljes értékű szolgálatot végezhet missziói szolgálat nélkül is, ha olyan helyen működik, ahol nincs szükség az egyházi struktúra kiterjesztésére.

Ez a megközelítés egy másik fontos jellemzője, hogy a missziót azonosítja az egyházalapítással (gyülekezetplántálással, *church planting*). Az egyház fizikai határainak kiterjesztése a gyakorlatban új gyülekezeti közösségek alapítását jelenti.

A protestáns gondolkodásban erőteljesen jelen van ez a gondolkodás. Gisbertus Voetius holland református teológus, utrechti teológiai tanár, a protestáns missziói koncepció egyik első elméleti megfogalmazója a 17. században a missziói munkának három célkitűzését fogalmazta meg: a pogányok megtérítése *(conversio gentilium),* egyházak alapítása *(plantatio ecclesiae),* Isten kegyelme dicsőségének felmutatása *(manifestatio gloriae divini gratiae).* Voetius számára is természetes, hogy a misszió valójában az egyház „továbbplántálásával", azaz az egyházi struktúra kiterjesztésével azonos. Jellemző, hogy a misszióról szóló művének a címe is ez: Az egyházak alapításáról *(De plantatoribus ecclesiasticis).*

Itt az egyház nem üdvközvetítő intézményként jelenik meg, mint a hagyományos római katolikus ekkléziológiákban, hanem az üdvösség örömüzenetének meghirdetőjeként. Az egyház Krisztusban megváltottak közössége, mely meghirdeti a Jézus Krisztus kereszthalálában és feltámadásában megadatott üdvösséget a világban, megtérésre és az egyház közösségébe hív minden embert. A „klasszikus" protestáns missziói felfogás az üdvösség kizárólagos voltára épül: csak a Krisztusban hívők nyerik el az örök üdvösséget.[12] Ebből következik, hogy az üdvösség feltétele a Jézus Krisztusról szóló evangélium megismerése. Ezt az ismeretet az igehirdetés útján lehet megszerezni. Az igehirdetés az egyház mandátuma: Krisztus a missziói parancsban (Mt 28, 18-20 par) a tanítványaira, az apostolokra és az apostoli tanítás folytonosságában álló mindenkori egyházra bízta. Mivel az egyház feladata az üdvösség örömüzenetének meghirdetése minden ember felé, ebből logikusan következik, hogy a misszió célja új gyülekezetek alapítása, azaz az egyház mint szervezet kiterjesztése azokra a földrajzi területekre, ahol még (vagy már) nincs jelen. Ahogy azt Fekete Károly számos írásában bemutatja, ezt az utat követi Makkai Sándor: a misszió „az egyház maga-megismétlése".[13]

Ahogy láttuk, e felfogás szerint a misszió célja az egyház kiterjesztése (expanziója). E hagyományos protestáns missziói felfogás az egyház egyik funkciója: az a speciális tevékenység, ami az egyház szervezeti határainak a kiterjesztésére irányul. Ez a tevékenység praktikusan új gyülekezetek alapítását jelenti. Elméletileg kimondható, hogy amikor egy földrajzi területen létrejön az új gyülekezet[14] és a terület lakossága az egyház tagjává lesz, akkor a misszió „elérte célját" és befejezettnek tekintendő. Ebben az esetben elmondható, hogy az egyház (helyi gyülekezet) elvileg teljes körű szolgálatot végezhet missziói tevékenység nélkül is, ha körülményei ezt nem teszik szükségessé, például mert nem az egyház és „nem egyház" találkozási vonalán helyezkedik el, vagy parochiális területén nincs olyan népesség, mely más vallású vagy bármely okból a missziói munka „célcsoportjának" lenne tekinthető.

12 Vö.: krisztocentrikus exkluzivizmus.

13 Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Debreceni Református Kollégium, Debrecen, 1997. (Dissertationes Theologicae; 3.) és Fekete Károly: Makkai Sándor és Victor János misszió-értelmezésének összehasonlítása, in: Gaál, Sándor (szerk.) *En Christo. : Tanulmányok a 85. éves Dr. Bütösi János tiszteletére*, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2004. 104–128.

14 Itt nem tárgyaljuk azt az egyébként fontos missziológiai kérdést, hogy mikortól és milyen kritériumok alapján tekinthető egy helyi gyülekezet megalapítottnak.

A protestáns misszióértelmezés egy további meghatározó modellje, amikor a misszió célját az egyén üdvösségében határozzák meg. A misszió ebben az esetben az egyes ember hitre hívását jelenti: az evangélium meghirdetését és személyes megtérésre hívást. E felfogás hátterében is egy kizárólagos üdvösségértelmezés áll (azaz csak a Krisztus-hívő üdvözülhet). Első látásra úgy tűnhet, hogy az egyház szerepe ebben a megközelítésben háttérbe szorul, hiszen az egyéni lélek „megmentése" áll a középpontban. Azonban, bár fordított sorrendben, végül ez a modell is eljut oda, hogy a misszió végső célja az egyház határainak kiterjesztése. Ugyanis a hagyományos felfogás szerint a Jézus Krisztus Urának és Megváltójának elfogadó („hitre jutott") Krisztus egyháza tagjává lesz a keresztség által, mely egyben az intézményes egyházhoz (gyülekezethez) való tartozást is jelenti. Ahol tehát a missziói munka meghozza a gyümölcsét és emberek hitre jutnak Krisztusban és megkeresztelkednek, gyülekezet, egyház jön létre, melynek keretében a hívők gyakorolják a Krisztussal és egymással való közösséget az úrvacsora ünneplésében is.

E két megközelítésben tehát közös, hogy az egyház küldetése az egyház létének van alárendelve. Fogalmazhatunk úgy, hogy az egyház léte *(esse)* nem tartalmazza a missziói munkát: az egyház misszió nélkül is létezik. A missziói munka az egyház helyes működésének *(bene esse)* egy része, melyet az egyháznak szükség esetén végeznie kell. Ennek a missziói munkának a célja maga az egyház: az egyház küldetése az, hogy egyházat hozzon létre (ott, ahol nincsen egyház). A misszió teológiai helye tehát az ekkléziológiában van.

Mindennek hatása van a misszióval foglalkozó teológiai tudományág, a missziológia helyére a teológiai tudomány rendszerében és a teológiai oktatásban. Ahogy láttuk, ez a felfogás a missziói munkát az egyház egyik tevékenységeként fogja fel, mégpedig speciális tevékenységként, amikor az egyház egy „abnormális" helyzetre (arra, hogy valahol hiányzik az egyház) válaszol, azt kezeli. Noha ma Európában és Magyarországon az az alaphelyzet, hogy az egyház a társadalomban kisebbségben van, mégis, az itt ismertetett egyház- és misszióértelmezés szerint ez a helyzet eltérést jelent a normálistól az egyház szempontjából: ha valahol nincs jelen az egyház, az beavatkozást, azaz missziói munkát igényel. Míg tehát a misszió eredete az egyháztanban van, a missziológia helye a teológiai tudomány rendszerében a gyakorlati teológia tudományágán belül értelmezett: az egyház igehirdetői, liturgikus, katechizáló, lelkigondozói és diakóniai szolgálata mellett *adott esetben* szükség van missziói szolgálatra. Tehát a missziológia mint teológiai tudományág a gyakorlati teológia egyik része: a homiletika, a liturgika, a katechetika, a poimenika és a diakonika mellett jelenik meg.

A teológiai oktatásban ez azt jelenti, hogy a missziológia egy speciális szolgálatra való felkészülést segít: e nézet szerint azoknak szükséges missziológiát tanulniuk, akik szakosodni kívánnak olyan szolgálatra, amely az egyház terjesztésével foglalkozik. Kissé leegyszerűsítve: a missziológiai oktatás misszionáriusképzés. Tehát lehetséges, hogy valaki teológiai tanulmányai során csupán érintőlegesen találkozik a missziológiával mint teológiai tudományággal. A gyakorlati teológiai ismeretei megszerzése során természetesen foglalkoznia kell ezzel a területtel egyfajta bevezetés szintjén, azonban elmélyültebb megismerésére akkor van szükség, ha missziói „specialistává" kíván válni.[15] Ennek következménye lehet, hogy a missziológia teljességgel kikerül az akadémiai teológiai oktatás rendszeréből és különálló misszionáriusképző intézetekhez kerül delegálásra.

E felfogás fontos kiindulópontja, hogy az egyház hiteles intézmény, melynek terjesztése önmagában jó dolog. Egy adott emberi közösség számára jó, ha életük fizikai terében jelen van az egyház. Az egyén vagy a népesség számára jobb, ha az egyház jelenlétében élnek, mintha anélkül élnének. Ennek a meggyőződésnek spirituális és gyakorlati alapjai vannak. Az egyház jelenléte garantálja az Istennel való kapcsolatot, az örök életet, az üdvösséget. Az egyház jelenléte tehát jó, hiszen általa az emberek a legfontosabb lehetőséget, az üdvözülés lehetőségét kapják meg. Az egyház jelenléte nélkül elesnek ettől. Az egyház terjesztése tehát jó, szükségszerű, sőt mindennél fontosabb dolog. Ha nem gondoskodunk arról, hogy az egyház szolgálata elérhető legyen egy adott területen egy adott emberi közösségnek, azzal a legfontosabbtól, az üdvösségtől fosztjuk meg őket. Ez olyan, mintha egy halálos betegségre ismernénk a gyógymódot, azonban nem bocsátanánk a betegségben szenvedők rendelkezésére. E nézet szerint az egyház felelőssége, hogy gondoskodjon saját jelenlétéről és szolgálata elérhetőségéről minden ember számára. Ha nem teszi, a mulasztás bűnét követi el és társtettessé válik sokak elkárhozásában. A misszió mint az egyház terjesztése tehát mindennél fontosabb: egyértelműen jó dolog.

Ha a keresztyén misszió az egyház mint intézmény terjesztését jelenti, akkor annak létjogosultsága az egyház „jóságától" függ: a missziói munka addig legitim, amíg alátámasztható, hogy az egyház terjesztése jó dolog. A fenti érvek épp ezt a meggyőződést támasztják alá: a keresztyén misszió helyes és jó dolog, mert az egyház mint intézmény kiterjesztése jó.

15 Végül hasonló gyakorlati következményei lehetnek a teológiai oktatás rendszerére nézve annak is, ha a missziológiát az interkulturális teológiával azonosítjuk: felmerülhet, hogy csak azoknak a „szakembereknek" van szükségük ilyen tanulmányokra, akik kultúrák közötti szolgálatra specializálódnak.

Alapvetően megváltozik a helyzet azonban akkor, ha megrendül a bizalom az egyház jóságában, vagyis abban, hogy az egyház mint intézmény terjesztése jó dolog. Könnyen belátható, ha az egyház intézményi struktúrája kiterjesztéséről kiderül, hogy az nem jó, hanem akár hátrányos – ad absurdum: káros – akkor a keresztyén misszió mint az egyház terjesztése értelmét veszti, sőt visszamenőleg is megkérdőjeleződik legitimitása.

Mindez összehasonlítható – nem véletlenül – a középkori keresztes hadjáratok megítélésével. A 11–12. századtól egészen a 16. század elejéig az a meggyőződés mozgatta a keresztes hadjáratokat, hogy a szentföldi szent helyek visszahódítása a muszlim uralkodóktól és a keresztyén zarándokútvonalak biztosítása Isten akaratával egyező. Az első keresztes hadjárat (1096–1099) híressé vált jelmondatára utalhatunk: „*Deus vult!*" – „Isten akarja!" A ma keresztyén egyházai között szinte teljes a konszenzus arról, hogy a keresztes hadjáratok, az azokkal járó öldöklések és az egész vállalkozás nemhogy nem Isten akarata volt, hanem a krisztusi tanítással összeegyeztethetetlen, az egész keresztyénséget máig hitelességi válságba taszító, a keresztyénségre, Istenre illegitim módon hivatkozó egyháztörténeti kisiklás volt, melyért joggal tart bűnbánatot a mai keresztyén egyház, s melynek elhúzódó negatív következményeire, mint amilyen korunk keresztyén-muszlim szembenállása, joggal mutathatunk rá. Ha ma valaki keresztes háborút kívánna hirdetni, minden bizonnyal a keresztyén egyházak felekezeteken átívelő közös ellenállásába ütközne és egyetértés volna arról, hogy egy ilyen kezdeményezés visszaélés lenne Jézus Krisztus nevével és az egyház tanításával.[16]

A 20. század közepére hasonló folyamatok játszódtak le a keresztyén misszióval kapcsolatban is. Alapjaiban rendült meg a bizalom abban, hogy a keresztyén misszió, mint az egyház intézményi kiterjesztése isteni legitimációval rendelkezik-e és jó-e – akár vallási, akár gyakorlati értelemben – az embereknek. Egyre szélesebb körben alakult ki az a meggyőződés, hogy az egyház terjesztése nem jó, sőt káros és ártalmas az emberi közösségekre nézve. Ezzel a magát az egyház terjesztőjeként értelmező keresztyén missziói munka legitimitása megszűnt, sőt a missziói munka értékelése – visszamenőlegesen is – negatív értelmezési tartományba került át.

16 Nem véletlen, hogy amikor George W. Bush amerikai elnök a „keresztes hadjárat" („crusade") szót használta a 2003. évi iraki háború kapcsán, a fősodorhoz tartozó keresztyén egyházak egyöntetűen kifejezték megdöbbenésüket és egyet nem értésüket.

Az egyház krízise – a misszió krízise

Kenneth Scott Latourette, az amerikai Yale Egyetem missziológiaprofesszora a 19. századot a „keresztyén misszió nagy századának" nevezte. Latourette meggyőzően mutatja be, amit azóta számos későbbi kutatás bebizonyított, hogy a keresztyénség a 19. század folyamán vált az északi féltekén élő fehér ember vallásából világvallássá. 1900-ra a föld lakosságának egyharmada keresztyénné lett, s ezt az arányt azóta sem tudta a keresztyén vallás globálisan meghaladni. A 19–20. század fordulóján nem voltak ritkák azok a hangok, amelyek a keresztyén vallás hamarosan bekövetkező, világméretű „győzelmét" vizionálták. Azt tapasztalták, hogy a keresztyénséggel „versengő" világvallások defenzívába szorultak, híveik száma csökken, és hagyományos magterületeiken is egyre erősebb a keresztyénség vonzereje: mind a helyi elit, mind pedig a szélesebb néprétegek tagjai egyre nagyobb számban csatlakoznak a „Nyugat" vallásához. A keresztyénség terjedése megállíthatatlannak látszott és reális célnak tűnt „az egész világ evangelizálása ebben a generációban", ahogy azt az 1910-es edinburghi missziói világkonferencia jelmondata megfogalmazta. Ez az első missziói világkonferencia abból a meggyőződésből született, hogy csupán a keresztyén misszió hatékonyságát kell növelni – az erőforrások jobb felhasználásával, szorosabb együttműködéssel, az erőfeszítések megkettőzésével – ahhoz, hogy az egész világ eredményes misszionálása megvalósuljon.

Úgy tűnik tehát, hogy a 19. század a keresztyén misszió sikertörténetének ideje. Ugyanakkor megfigyelhető egy sajátos ellentmondás, ha párhuzamosan olvassuk a 19. századi missziótörténeti és szellemtörténeti munkákat. Míg a missziótörténet a keresztyénség terjedésének globális sikeréről számol be, addig a nyugati kultúra történetével foglalkozó munkákban a keresztyén hit visszaszorulásáról, az európai és nyugati keresztyén civilizáció alapjainak megrendüléséről olvashatunk: arról, hogy a modern természettudományos gondolkodás előrehaladása és a Biblia kritikai módszerekkel való kutatásának eredményei egyre inkább megkérdőjelezték az egyháznak az abszolút igazság birtoklására vonatkozó igényét. Az ipari fejlődés és a városiasodás folyamatai pedig felbontották a hagyományos vidéki társadalmak szerkezetét Európában, valamint Észak-Amerikában, és elkezdődött a szekularizáció egyre gyorsuló folyamata. A teológiai racionalizmus és liberalizmus kísérletet tett a felvilágosult emberi értelem és a vallás összeegyeztetésére és a keresztyénséget egy magasabb rendű szeretetetika hirdetésére redukálta. Az így keletkezett vallási vákuumot a felemelkedő nacionalizmusok kvázi transzcendenciája kezdte kitölteni. Mindez az egyházi élet meggyengüléséhez, tartalmi kiüresedéséhez és motiválatlanságához vezetett.

E folyamatokkal párhuzamosan ment végbe ugyanakkor a keresztyénség precedens nélküli, világméretű elterjedése.

Bár a két folyamat között látszólag ellentmondás van, a következő két tényező némi magyarázattal szolgál arra nézve, miért tudott mégis ilyen hatalmas ütemben terjedni a keresztyénség ebben az időszakban.

Az egyik ilyen tényező, mely a protestáns keresztyén misszió globális sikerében szerepet játszott, az ébredési típusú, evangelikál[17] keresztyénség megerősödése volt. Miközben a teológiai racionalizmus és liberalizmus meghatározóvá vált elsősorban Európa evangélikus, református és anglikán egyházaiban, felemelkedett és elterjedt az a mozgalom, melynek gyökerei a 18. századi pietizmusra és a puritanizmusra nyúlnak vissza. A keresztyénségnek ez az értelmezése a személyes megtérést: azaz a Jézus Krisztusba vetett hitet és a Krisztus-követés melletti személyes döntést állította a középpontba[18], intenzív, elmélyült és misztikus elemektől sem mentes spiritualitást eredményezett. Az evangelikál típusú keresztyénség erős missziói motivációval rendelkezett, hiszen egyszerre hirdette a Krisztusban való megváltás valóságát és a Krisztus melletti döntés szükségességét. E felfogásból logikusan következett, hogy a világon élő minden embernek meg kell ismernie a Krisztus evangéliumát, hogy mindenki lehetőséget kapjon a döntésre Jézus Krisztus mellett, s ezáltal örök életet nyerjen. Megfordítva: akinek nincs lehetősége megismerni az evangéliumot, az, e felfogás szerint, szükségszerűen örök kárhozatra jut. Ez mindazok felelőssége, akik már ismerik az üdvösség útját. Érthető, hogy ez a felfogás nagyon intenzíven motiválta az evangelikál keresztyéneket, hogy nagy áldozatokat vállalva tegyenek meg mindent azért, hogy minél többen megismerjék a keresztyénséget. Ez a vallási meggyőződés kombinálódott a felvilágosodás hatása következtében kialakult autonóm embereszménnyel, aki immár nem vár „felsőbb" hatalmakra – államra, egyházra – a meggyőződéséből fakadó célok megvalósítása érdekében, hanem maga veszi kezébe az irányítást. Így jöttek létre a 18. század végétől kezdve a missziói társaságok, melyeket először a misszió ügye iránt elkötelezett egyének hoztak létre, gyakran a saját egyházi struktúráikon kívül vagy akár azok ellenében. Ezzel együtt igaz, hogy a legkorábbi missziói társaságok között erőteljesen jelen vannak

17 Az angol *evangelical* szót az evangelikál kifejezéssel adjuk vissza. Nem tévesztendő össze a német *evangelisch* jelzővel, melyet evangélikusnak fordítunk. Ha ettől eltérő szóhasználatra van szükség, azt külön jelezzük.

18 A személyes megtérés mint Krisztus váltságműve sajátunkká tételének (appropriatio) módja a protestáns teológiai gondolkodás egyik alapvető dilemmája, mely már a 17. századi dordrechti zsinatot is meghatározta, ld. gomarianus–arminianus vita és a *toeeigening van het heil* fogalma körüli viták a 19. századi holland református teológiában.

azok, melyek olyan egyházak bázisára épültek, melyek maguk is evangelikál teológiai alapokon álltak (baptista, metodista egyházak). Tehát miközben a fősodratú egyházak a belső meggyengülés jeleit mutatták, felemelkedett egy olyan protestáns lelkiségi mozgalom, mely erőteljes motivációval rendelkezett a keresztyénség terjesztésére. Figyelemre méltó, hogy a protestáns keresztyénségnek ez a formája felekezeteken és földrajzi határokon átívelő módon lett fontos tényezővé: a német, finn és skandináv evangélikus egyházakban éppúgy megjelent, mint a holland, skót és svájci reformátusság, vagy az anglikán egyházak körében, és hatását Európában, a Brit-szigeteken és Észak-Amerikában egyaránt kifejtette. Az evangelikál gyökerű missziói társaságok biztosították azt a szervezeti hátteret és azt a humánerőforrást, mely lehetővé tette a keresztyénség nagyarányú globális expanzióját. A fősodratú egyházak aztán részben integrálták saját szervezetükbe az egyéni kezdeményezésekként létrejött missziói társaságokat, és saját anyagi és szervezeti erőforrásaikat is a misszió szolgálatába állították. A protestáns misszió 19. századi látványos „sikeréből" tehát tévedés volna a nyugati egyházi élet általános virágzására következtetni. Sokkal inkább az volt a helyzet, hogy egy nagyrészt az egyházakon kívül, részben azok hivatalos struktúrái ellenében létrejött keresztyén „ellenkultúrának" volt köszönhető a missziói munka eredményessége, melyet aztán az egyházak adaptáltak (és nem kis mértékben domesztikáltak). A keresztyénség belső meggyengülése és a nyugati szekularizáció folyamatai azonban nem tűntek el, hanem tovább működtek és hatásuk a 20. század elejére egyre nyilvánvalóbbá vált.

A 19. századi keresztyén (protestáns és római katolikus) misszió látványos sikerének egy másik meghatározó tényezője a gyarmatbirodalmak és a keresztyén misszió összekapcsolódása volt. A kiépülő protestáns (angol, holland, dán) és katolikus (spanyol, portugál, francia, belga) gyarmatbirodalmak ideológiai bázisát a globális Dél „civilizálása" képezte. Meghatározó volt az a meggyőződés, hogy a gyarmatokon a nyugati, keresztyén civilizáció „áldásait" kell megosztani az őslakossággal: be kell vezetni a nyugati típusú iskoláztatást, az egészségügyi ellátást, a közigazgatást és az emberi társadalmak működési mechanizmusait (el egészen az öltözködési szokásokig). Az őslakosok „felemeléséhez" hozzátartozott a Nyugat magasabb rendűnek tartott vallása, a keresztyénség terjesztése is.

A gyarmatosítás komplex folyamat volt, melyben egyaránt szerepet játszottak a gazdasági és katonai érdekek, az őszinte humanitárius motiváció és a kor meghatározó paradigmájában nemesnek tekintett vallási térítési szándék. A gyarmati rendszerek és a misszió között sokféle kapcsolat alakult ki, mely az őslakosság javát szolgálni hivatott szoros partneri együttműködéstől a misszió instrumentalizálásán át a nyílt szembenállásig terjedő

skálán helyezkedett el. Vitathatatlan azonban, hogy a gyarmatosító katonai és polgári hatalmak direkt és indirekt módon elősegítették a keresztyénség gyors elterjedését a 19. század idején. A gyarmatosítás és a misszió szimbiózisa azonban nagyban hozzájárult a keresztyénség, az egyház és a keresztyén misszió 20. századi kríziséhez.

Az 1910-ben a skóciai Edinburghban megtartott missziói világkonferenciát a modern kori ökumenikus mozgalom kezdőpontjának szokták tekinteni. Az egyház és a misszió viszonya szempontjából ez a konferencia mégis a 19. századi missziói paradigma által meghatározott gondolkodásmód betetőződésének és egyben lezárásának tekinthető. A konferencia, sokféle okból, nem foglalkozott teológiai kérdésekkel. Maga az a döntés, hogy egy, a keresztyén misszió globális kérdéseivel foglalkozó konferenciát meg lehet szervezni anélkül, hogy az egyház és a misszió lényegét érintő teológiai kérdések nem kerülnek napirendre, jól mutatja, hogy ekkor még széles körben élt az a meggyőződés, hogy a misszió tartalmáról és az egyház és a misszió viszonyáról alapvető konszenzus van: A misszió a nem keresztyén vallású emberek keresztyén hitre térítését jelenti, mely gyülekezetek, végül pedig helyi egyházi struktúrák kiépítését eredményezi. A viták arról folytak, hogy a missziói társaságok hogyan adhatják át optimálisan és felelősségteljesen az irányítást a „fiatal egyházak" *(younger churches)* „bennszülött" vezetőinek, az egyes missziói társaságok hogyan hangolják össze munkájukat a misszionált területeken és hogyan jelenjen meg az egyház egysége a különböző missziói társaságok, a különböző felekezetekhez tartozó küldő egyházak és az újonnan létrejövő „fiatal egyházak" között. Ezek gyakorlati, mondhatni: technikai kérdések. Az, hogy ezek és ehhez hasonló témák határozták meg a konferencia napirendjét, azt erősítik meg, hogy az elvi, teológiai alapkérdések területén az alapvető konszenzust adottnak tekintették az összejövetel szervezői és résztvevői.

A századforduló optimizmusát az első világháború kitörése porrá zúzta. Míg korábban sokan a „keresztyén civilizáció" győzelmét és egy békés aranykor beköszöntét várták, a „legkeresztyénibb" nemzetek: a Brit Birodalom, Franciaország, Németország, majd az Amerikai Egyesült Államok egy olyan precedens nélküli, pusztító háborút vívtak meg, melynek mintegy 18 millió halálos áldozata és 23 millió sérültje volt világszerte. A magukat keresztyén országoknak tekintő államok, melyek együttesen a legtöbb misszionáriust küldték ki a nem nyugati világba, az egymás közötti konfliktusukat kiterjesztették a gyarmati, misszionált területekre, bevonva a háborús cselekményekbe a „missziói mezőket". A nyugati civilizáció technológiai vívmányait (fegyverzet, gőzhajózás, vasút, repülőgép, vegyi fegyverek) szintén a háborús pusztítás szolgálatába állították.

A két világháború közötti időszak tovább mélyítette a keresztyénség válságát. 1917-ben a keleti, ortodox keresztyénség egyik fellegvárában, a Moszkvát a „harmadik Rómaként" értelmező Oroszországban hatalomra került a bolsevizmus, és kiépült egy embertelen, ateista, kommunista diktatúra, mely a Szovjetunió fennállása alatt mintegy 20 millió ember halálát okozta. Majd a 16. századi protestáns reformáció bölcsőjében, a missziói munkában kimagasló eredményeket felmutató Németországban – a nemzetiszocialista diktatúra idején az emberiség történetében példátlan módon – származási alapon, államigazgatási eszközökkel és iparszerűen gyilkoltatták meg saját állampolgáraikat és a területén élőket. Továbbá mintegy 6 millió zsidó embertársunk esett áldozatául a náci és fasiszta diktatúráknak Németországban, Ausztriában, Magyarországon, Lengyelországban, Szlovákiában, Olaszországban, Hollandiában, Romániában és más európai területeken is a holokauszt idején.

A második világháború ismét a „keresztyén" hatalmak globális szembenállásából alakult ki és végzett minden korábbinál nagyobb pusztítást az emberiség életében. Mintegy 60 millió halálos áldozatával soha nem látott globális szenvedést okozott: az emberiség mintegy 3%-a közvetlenül a háborús cselekmények következtében vesztette életét. S egy újabb vörös vonal átlépésére is sor került: a hirosimai és nagaszaki atomtámadással a „keresztyén" Nyugat, sőt azon belül is a diktatúrák ellen fellépő Egyesült Államok vetette be a tömegpusztító fegyverek új generációját – egy olyan ország, Japán ellen, mely szintén „missziói területnek" számított.

A második világháború után a globális hatalmi átrendeződések következtében felbomlottak a hagyományos nyugati gyarmatbirodalmak és egyre szélesebb körben kerültek napvilágra a gyarmati rendszerek igazságtalanságai és embertelenségei. Világossá vált a keresztyén misszió és a gyarmatosítás mély összefonódása. Egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a Nyugat globális hegemóniájának alapját egy sok szálon futó, kíméletlen és kegyetlen értéktranszfer jelentette, melynek forrása a meghódított gyarmati területek erőforrásainak kizsákmányolása volt. Ez a gazdasági rendszer a globális Délen élők tömegeit rendkívüli szegénységbe taszította, hatalmas tömegeknek okozva szenvedést, milliók halálát okozva és a természeti környezetben is jóvátehetetlen károkat tett.

A holokauszt, a két világháború, a gyarmatosítás, Hirosima, és az a tény, hogy a világ két embertelen és rettenetes diktatúrája: a nemzetiszocializmus és a kommunizmus is a keresztyén világ talaján jött létre, aláásta a keresztyénség mint vallás, és az egyház mint intézmény hitelességét. Felmerült a kérdés, miképp lehetséges, hogy a keresztyén egyház mintegy 1800 év alatt nem tudta úgy áthatni („megtéríteni") az európai és nyugati társadalmakat,

hogy azok a legalapvetőbb krisztusi elvek (szeretet, béke) szerint rendezkedjenek be. S mindezt úgy, hogy több mint 1000 évig a keresztyénség szinte teljes vallási monopolhelyzetben volt Európában, s minden eszköz rendelkezésére állt (államhatalom, iskolarendszer, gazdasági források), hogy hatást gyakoroljon a társadalomra. Ahelyett, hogy „missziója" sikeres lett volna, végül épp a keresztyén civilizáció hozta a legsúlyosabb szenvedést és legnagyobb pusztítást az emberi civilizáció történetében. S bár ez a 20. század közepén még nem volt nyilvánvaló, ma már tudjuk, nemcsak a felhalmozott atomarzenál, hanem a természeti környezet pusztítása is közvetlen és reális veszéllyé tette az emberiség és az élet teljes pusztulását a Föld bolygón.

Mindezek fényében joggal merült fel a kérdés a második világháború után, hogy van-e egyáltalán még létjogosultsága a keresztyén missziónak a világban? A missziót a keresztyén egyház terjesztéseként értelmezték – de vajon milyen missziót lehet folytatni, ha maga az egyház veszítette el a hitelességét?

A válasz a keresztyén misszió teljes körű krízisehez vezetett. A missziót az a meggyőződés vezérelte, hogy az egyház terjesztése: jó. Jó, mert ez az Isten akarata, jó, mert ez szolgálja az emberek üdvösségét, s jó, mert a gyakorlati életben az emberek javát szolgálja. Mostanra azonban megrendült a bizalom abban, hogy jó dolog lenne az egyház terjesztése. Egyre szélesebb körben vált meghatározóvá az a vélemény, hogy az egyház jelenléte *nem jó* dolog. Hiszen Európát és a nyugati világot nem tudta megőrizni a holokausztól és a világháborús pusztításoktól, sőt az európai és észak-amerikai hatalmi rendszerek szövetségeseként, az *establishment* részeként e nyilvánvaló bűnök és rémtettek cinkosává és társtettesévé vált. Amikor az egyház élvezte a hatalmon levők támogatását, amikor jelenlétével és aktív részvételével legitimálta az önzésre, hatalmi politikára és kizsákmányolásra épülő igazságtalan rendszereket, amikor a szó szoros és átvitt értelmében megáldotta a fegyvereket és nem emelte fel prófétai szavát az elnyomás, a gazdasági kizsákmányolás, az erőszak ellen, akkor *jósága* alapvetően megkérdőjeleződött. Amikor lelepleződtek a gyarmati rendszerek és az egyház összefonódásai, amikor világossá vált, hogy az egyház gyakran egy kíméletlen gyarmatosító tevékenység ideológiai támaszaként és legitimálásaként szolgált, akkor nehezen vált tarthatóvá az az állítás, hogy az egyház terjesztése *jó* az őslakos közösségek számára.

„*Missionary, go home!*" – „Misszionárius, menj haza!" –, fogalmazódott meg mind több helyen a globális Délen a függetlenségükért küzdő új államokban. Még ha el is ismerték egyes misszionáriusok emberbaráti tevékenységének értékét vagy vallási meggyőződésük autentikus voltát, a „misszió" egyre inkább az elnyomó és kizsákmányoló nyugati világ szim-

bólumává vált. Kialakult az az új konszenzus, mely a keresztyén missziót az egyház múltbeli bűnei egyikének tekintette, melyet meg kell haladni, melyet meg kell bánni, s mely gyakorlattal radikálisan szakítani kell. *Az egyház nem jó* – tehát a misszió, az egyház terjesztése sem jó dolog.

Miközben az egyház terjesztésének gyakorlati haszna megkérdőjeleződött, a misszió vallási motivációjának elbizonytalanodása hozzájárult a misszió válságához. A liberális teológiai megközelítések dominanciája a fősodor nyugati egyházaiban ahhoz vezetett, hogy egyre inkább megkérdőjeleződött, hogy a keresztyénség-e az egyetlen út az üdvösséghez. Általánossá vált az a nézet, hogy a keresztyénség bár magasan fejlett és kifinomult vallás, csak egy a lehetséges utak közül a transzcendenssel, az istenivel való kapcsolatteremtésre. A nagy kultúrájú világvallásokra és a sajátos helyi kultuszokra már nem mint a keresztyén vallás ellenfeleire („bálványimádás") vagy vetélytársaira tekintettek, melyektől az egyház terjesztése által el kell hódítani az embereket, hanem mint olyan spirituális hagyományokra, amelyekkel együtt kell élni, s amelyektől a keresztyén embereknek is van mit tanulnia. Egy az észak-amerikai missziói munkáról szóló átfogó jelentés már az 1930-as években felvetette, hogy a keresztyén missziónak nem a más vallások híveinek „megtérítését", hanem azt kellene célul kitűzni, hogy „a muszlim jobb muszlim, a hindu pedig jobb hindu" legyen. Ez a megközelítés a 20. század második felére egyre inkább elterjedt: a világvallásokkal való párbeszéd és együttműködés vált a standarddá, a misszió mint „térítő tevékenység" háttérbe szorult és széles körben vált politikailag inkorrektté. Arra a missziói munkára, mely a keresztyén egyház terjesztését tűzte ki célul, inkább a vallásközi békét és a harmonikus együttélést veszélyeztető tényezőre kezdtek tekinteni.

A modernitás radikalizálódása és a posztmodern térnyerése is kikezdte a misszió mint a keresztyén egyház terjesztése koncepcióját. A posztmodern folytatta a modernitás hagyományát, amikor megkérdőjelezte a transzcendens isteni kijelentés (kinyilatkoztatás) megismerhetőségét és ezáltal azt, hogy a Biblia vagy az egyházi hagyomány elégséges alapot nyújtana arra, hogy más vallások híveit a keresztyén hitre térítsenek. A posztmodern megközelítések követői ugyanakkor megkérdőjelezték a modernitás bizalmát az emberi ráción alapuló haladásban és szakítottak az emberiség pedagógiai úton történő megjobbítását célzó vallásossággal is. A következmény az volt, hogy a kiábrándulás a nagy, átfogó világmagyarázó történetekből (metanarratívákból) a gyakorlatban megszüntette az alapját az egyház terjesztésének: hiszen ha az egyház nem az isteni kijelentés hordozója, és nem is a keresztyén civilizáció áldásainak a közvetítője, hanem a vallásosságot esetleges módon épp – valamilyen – keresztyén hagyományban megélni kívánók sza-

bad civil társulása, akkor nincs ok és motiváció arra, hogy az egyházat terjesszük vagy más (vallási) meggyőződésű embereket az egyház tagjai sorába hívjunk. Ennek a megközelítésnek másik oldala, hogy ebben az értelmezési keretben az a törekvés, amely mégis a keresztyén hit és egyház terjesztését tűzi ki célul, vallási intoleranciának minősül és idejétmúltnak, retrográdnak bélyegeztetik.

Mindezek az okok oda vezettek, hogy a keresztyén misszió súlyos identitásválságba, krízisbe került. A Theodore W. Adorno által megfogalmazott dilemmával, mely szerint kérdés, hogy lehet-e Auschwitz után verset írni, egybecseng Walter Freytag német evangélikus missziológus helyzetértékelése: „Eddig a missziónak voltak problémái, mára maga a misszió vált problémává."

Missio Dei

Ebben a krízishelyzetben fordult a keresztyén misszió teológiai alapvetésével foglalkozók figyelme Karl Barth munkásságához. A barthi teológia hatására egyre inkább elterjedt az a nézet, hogy a keresztyén misszió hagyományos teológiai alapvetése felülvizsgálatra szorul. E szerint az érvelés szerint a keresztyén egyház küldetésének a forrását és motivációját nem magában az egyházban kell keresni. Az a megközelítés, miszerint az egyház terjesztésére szükség van, mert az egyház szervezeti határainak kiterjesztése biztosítja az üdvösség lehetőségét az emberek számára, nem elégséges alapja és motivációja a keresztyén missziónak. Ha az egyház csakis önmaga reprodukálásában látja a keresztyén misszió értelmét, akkor ez az alap könnyedén megrendülhet, ha az egyház valamiért hitelvesztetté válik. A második világháború után épp ez történt: az egyház hitelessége megkérdőjeleződött, kérdésessé vált, hogy az egyház terjesztése valóban jó-e, és ez összeomlással fenyegette – sőt a gyakorlatban sok helyütt szervezeti és személyi krízisbe is vitte a missziói munkát.

Fontos hangsúlyozni, hogy a barthi teológia által inspirált új missziológiai gondolkodás eredetileg nem a második világháború utáni missziói krízisre reagált, amikor új utakat javasolt a keresztyén misszió értelmezésében, hanem a teológiai gondolkodás organikus elemeként jelent meg – már a világháború előtt – az a megközelítés, mely később meghatározóvá vált az ökumenikus misszióteológiai gondolkodásban.

Az új szemlélet lényege az volt, hogy a keresztyén misszió teológiai helyét (*locus*át) át kell helyezni az ekkléziológiából az Istenről szóló tanítás *(theologia specialis)* területére. Abból indult ki, hogy a keresztyén misszió

forrása a Szentháromság Isten természetében van. Abban, hogy a teremtő Isten szándéka, hogy a bűn által megrontott világot helyreállítsa. Ez a helyreállítás úgy is leírható, mint annak a közösségnek a helyreállítása, melynek forrása és mintája a Szentháromság Isten belső szeretetközössége. Épp ez a közösség bomlott meg az Isten és az ember között a bűneset következtében. A Szentháromság Isten ezt a közösséget kívánja helyreállítani. A Fiú Isten elküldése a világba a megváltás művének véghezvitele érdekében ezzel a céllal történik. A Szentlélek Isten elküldése a világba újjáteremtőként, vigasztalóként és megszentelőként az Isten-ember közössége helyreállítását célozza, mely még töredékes, de az eschatonban kiteljesedik. A Szentháromság Isten belső dinamikájához tartozik tehát a küldés mozzanata: a *missio Dei*.[19] Az Isten és az ember, s ezáltal az Isten és a világ között megbomlott közösség helyreállításának a módja az isteni misszió fogalmával írható le. A Jézus Krisztus elküldése a világba, a kereszthalál és a feltámadás által lehetségessé teszi az Isten-ember és Isten-világ közössége helyreállítását. A Szentlélek Isten elküldése az Ő jelenléte és munkája által létrehozza ezt a közösséget. Az isteni misszió tehát közvetlenül a Szentháromság Istenhez kötődik, az Isten természetéből fakad és az isteni szeretetközösség aktualizálását jelenti az Isten-ember, valamint az Isten-világ relációban. A száz éve született Bütösi János szavaival: „A misszió a Szentháromság Isten szenvedélye". Barth és követői, elsősorban Karl Hartenstein német evangélikus teológus, aki először rendszerezte és foglalta össze Barth misszióteológiai nézeteit, valójában egy óegyházi tanításhoz nyúlnak vissza a *missio Dei* fogalmának bevezetésekor.

Az isteni misszió tehát világra irányul. Istennek a világgal van „dolga", a megváltás célja az egész világ helyreállítása (ld. „Mert úgy szerette Isten *a világot,* hogy az Ő egyszülött Fiát adta." Jn 3,16). Isten választott népének, Izraelnek és az egyháznak a szerepe ebben a helyreállítási folyamatban ideiglenes és az isteni missziónak alárendelt. Izrael és az egyház funkciója az, hogy már ebben a világkorszakban felmutassa az Istennel helyreállított közösségben való élet alternatív valóságát: a megváltott ember Istennel való szeretetközösségben (szövetség) él, és ennek következménye van az élet

19 A magyar nyelvű szakirodalomban a *missio Dei* fordításaként az „Isten missziója" kifejezés honosodott meg elsősorban Bütösi János hatására. Egyetértünk azonban Kóczián Viktória és Iszlai Endre javaslatával, akik az „isteni misszió" kifejezést választották az Egyházak Világtanácsa „Együtt az élet felé" című missziói dokumentuma lefordításakor, hiszen a trinitás-teológiai érvelés épp arról szól, hogy a misszió a Szentháromság Isten természetéhez tartozik, tehát a küldetésnek Istenhez kapcsolódó attribútuma van: „isteni". Ld. Együtt az élet felé: misszió és evangélizáció egy változó világban. Az Egyházak Világtanácsa Missziói és Evangélizációs *Állásfoglalása*, in: *Teológiai Szemle,* 2014. 57. évf. 1. sz. 43–55.

minden területére nézve. Az egyház az az új társadalmi valóság, amelyben a megváltott ember megéli az Istennel való szövetséges élet rendjét. Az egyház ezzel jele és elővételezése az eljövendő Isten Országának: annak, amikor majd Isten tökéletesen helyreállítja közösségét a világgal.

E logika szerint tehát az egyház eredete és létezésének értelme az isteni misszióban van. Azért van egyház ebben a világban, mert Isten helyre kívánja állítani a közösséget az Isten és az ember között. Az egyház az isteni misszió „ágense", eszköze és partnere ebben a világban.

Ez a megközelítés megfordítja az egyház és a misszió viszonyának hagyományos sorrendjét: míg eddig abból indultunk ki, hogy a misszió forrása maga az egyház, azaz a misszió az egyház (mint intézmény) terjesztését jelenti, most az isteni misszió válik az egyház létezésének és küldetésének forrásává. Eddig az egyház megelőzte a missziót, most a misszió előzi meg az egyházat és válik annak feltételévé. Populárisan fogalmazva: nem az egyháznak van missziója, hanem „a missziónak van egyháza". Mindennek messzemenő következményei vannak mind az egyház fogalmára, mind a misszió értelmezésére nézve. A misszió az ekkléziológiában innentől nem járulékos elem, pusztán nem gyakorlati következmény immár, hanem központi, meghatározó teológiai tényezővé válik. A *missio Dei* fogalmából kiindulva joggal beszélhetünk missziói ekkléziológiáról *(missionary ecclesiology, missionarische Ekklesio-logie)*.

Az Nemzetközi Misszió Tanács (International Missionary Council) 1952-ben a németországi Willingenben tartott konferenciáját teológiatörténeti fordulópontnak szokás tekinteni a keresztyén misszió és az egyház viszonyának értelmezésében. Ezen a konferencián vált elfogadottá a barthi teológia által inspirált megközelítés, mely a *missio Dei* fogalmából vezette le az egyház küldetését. A fordulat messzemenő következményekkel járt: a misszió mintegy „kiszabadult" az egyháztan csapdájából, és új perspektívát nyert.

A keresztyénség és az egyház hitelességi krízise természetesen nem múlt el, azonban az egyház érzékelt hitelvesztése immár nem zárta ki teológiailag és logikailag a missziói munka folytatását. Ha ugyanis a misszió az isteni misszióban való részvételt jelenti, akkor az egyház hitelességének elvesztése nem vezet a missziói munka értelmetlenné válásához. Ha az egyház az isteni misszió eszköze, hitelvesztésének feldolgozása a bűnbánat-bűnbocsánat-megtérés értelmezési keretébe kerülhet: Az egyház, amikor hitelességét eljátszotta, nem volt hűséges eszköze az isteni missziónak. Ha ezt felismeri, bűnbánatot kell gyakorolnia és bűnbocsánatért kell folyamodnia Istenhez, a bűnbocsánat bizonyossága alapján revideálnia kell korábbi tevékenységét és immár hűségesen keresnie kell küldetése betöltésének útját. Így jutunk

el „az egyház megtérése" fogalmához. A *missio Dei* koncepciója lehetővé tette, hogy az egyház kiutat találjon a hitelességi krízisből: azzal, hogy bűnbánatot gyakorol korábbi missziói gyakorlata miatt és új útra tér: megtér a misszióra.[20]

Ez a misszió azonban már nem lehet ugyanaz, mint a korábbi, Isten által megítéltnek tekintett missziói munka. Az új megközelítés szerint az egyháznak nem önmagát kell terjesztenie, hanem az isteni misszió eszközeként kell betöltenie a küldetését. Míg a korábbi felfogás szerint Isten az egyházon keresztül van kapcsolatban a világgal, a *missio Dei* alapú megközelítés abból indul ki, hogy Istennek a világgal „van dolga", az egyház pedig az isteni misszió eszköze a világban.

20 Érdekes párhuzamot lehet itt felfedezni a második világháború utáni magyar protestáns teológiai reflektálással. Ott is megjelenik az egyház hűtlenségének gondolata, a bűnbánat szükségessége és az egyház megtérésének sürgetése. Azonban a református „szolgáló egyház teológiájában" megjelenik a „prófétai kritikai jogának eljátszása" állítása is, mely a következő – abszurd – logikához vezetett: 1. Az egyház nem töltötte be prófétai küldetését. 2. Az egyháznak bűnbánatot kell gyakorolnia és meg kell térnie, mert elvesztette hitelességét 3. Ezért nem töltheti be prófétai küldetését. Ez a megközelítés is hozzájárult a fennálló politikai rendszer („a létező szocializmus") gyakran kritikátlan támogatásához.

Szabóné Kármán Judit:

Debreczen czigányai[1]
a 16–17. században

Az első cigány árusok, piacozók, jövendőmondók, lókupecek Debrecen mezővárosában való megjelenéséről nem állnak rendelkezésünkre adatok. Bizonyos azonban, hogy a 14. század végén, 15. század elején a Magyar Királyság területére Havasalföld, Moldva, s a Balkán, Szerbia, az Oszmán-Török Birodalom felől folyamatosan bevándorló cigány kompániák már a 15. században gyakran megfordultak a városban, sőt néhány család le is telepedhetett. Erre minden okuk és lehetőségük megvolt. A késő középkorban – a cigányok hazánkba érkezésének idején – ugyanis Debrecen virágzó város volt; a 13. században még faluként (*villa Debrezun*)[2] említett település a 14. század elején már fontos árucserehely, húsz falu központja, tanácsa volt (bírái, esküdtjei), jelentős számban hospesei, kereskedői. A gyarapodó, mind népességének számában, mind gazdaságában növekvő települést 1361-ben Nagy Lajos az ország mezővárosai közé emelte, ezzel további lehetőségeket biztosítva fejlődésének. A 15. századtól vásártartási engedélyének köszönhetően helyi, országos és nemzetközi vásárokat tarthatott, 1405-ben Zsigmond évenkénti két alkalomra országos vásártartási jogot adott Debrecen városának, 1411-ben pedig olyan jogot a debreceni kereskedőknek, hogy áruik után sehol az országban ne kelljen vámot fizetniük.[3] E kiváltsá-

1 A magyar helyesírásban a c hangot egészen a 18. századig *cz* írásmód jelölte. A 18. században két helyesírási norma volt gyakorlatban; a katolikusok *cz-t*,a protestánsok *tz-t* írtak. A 19. században a *c* és a *cz felváltva szerepel*. 1903-tól azonban az iskolákban egyre inkább a *c-t* használják, amit majd az Akadémia által 1922-ben kiadott helyesírási szabályzat általánossá és kötelezővé is tett. Tanulmányomban a debreceni cigányok 16–17. századi történetét tárgyalom, erre utal a régies írásmód a címben.

2 „Teco filius Thomae de villa Debrezun…" („A Debrecen falusi Tamás fia Teco…") in: *Váradi Jegyzőkönyv/Regestrum Varadinense (1208–1235)* Textus Testimonia regestri Varadiensis ordine chronologico digesta Annus 1235. Nr. 385. (138.) https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Varadi-varadi-jegyzokonyv-regestrum-varadinense-1208-1235-2/text-us-90/testimonia-regestri-varadiensis-ordine-chronologico-digesta-D6/annus-1235-571/nr-385-138-578/?list=eyJmaWx0ZXJzIjogeyJNVSI6IFsiTkZPX0tPTllfVmFyYWRpXzIiXX0sICJxdWVyeSI6ICJ2aWxsYSBEZWJyZXp1biJ9 (Letöltés: 2019.08.06.)

3 Szendrey István: Debrecen, a mezőváros. In: Szendrey István szerk.: *Debrecen története I. 1693-ig.* Debrecen Megyei Városi Tanács VB. Művelődési Osztálya, Debrecen, 1984, 220.

goknak köszönhetően a város tovább gazdagodott, az egyházi adókimutatások szerint a 14. századi Debrecen módos, fejlett város volt. Lakossága a 14–15. században hét-nyolcezer főt számlált, s birtokosai rendeleteinek köszönhetően folyamatosan gyarapodott. Zsigmond 1445-ben adományozta a várost Hunyadi Jánosnak, kinek halála után özvegye, Szilágyi Erzsébet, bírva a vagyon felett, 1479-ben elrendelte, hogy *Debrecen városába, s onnan bárhová, bárki szabadon költözködhet.*[4] Olyan rendeletek, s a városnak adott privilégiumok is születtek, melyek megakadályozták, hogy a Debrecenbe beköltözött jobbágyokat földesuraik erőszakkal vagy a jog által visszavegyék. 1407-ben Garai nádor rendelte el, hogy *a földesurával szemben tartozásait lerovó jobbágyot visszatartani vagy Debrecentől visszakövetelni senki ne merészelje.*[5] Ezt megerősítette János Zsigmond 1563-ban: *ha valaki debreceni lakos, többé vissza nem követelhető,*[6] Báthori Zsigmond 1590-ben, majd Bocskai István 1605-ben megtiltva, hogy *a Debrecenben telepedett jobbágyot onnan bárki kivihesse.* A várost e kiváltságában a soron következő fejedelmek, uralkodók is megtartották. A népesség beáramlását Debrecen városa ily módon biztosította, de híres piacai, vásárai révén is messzi földről vonzotta magához az iparosokat, kereskedőket. A 15. századi források szerint a városban posztómetszők, szabók, takácsok, gombkötők, kötélverők, fésűsök, mészárosok, hentesek, molnárok, ötvösök, kovácsok, lakatgyártók, csiszárok, késesek és még számos mesterség művelői látták el portékáikkal a lakosokat s a vásárokra érkezőket. Egyre jelentősebb a szarvasmarha-tenyésztés s a jószágkereskedelem – a debreceni tőzsérek még Bécsbe és Morvaországba is hajtották marháikat[7] –, a lókereskedés. A vásártartási kiváltságok a következő századokban tovább bővültek. 1508. évi kiváltságlevelében II. Ulászló már *évi hét országos vásárt*[8] engedélyezett a városnak (mindegyik két-két hétig tartott!), I. Lipót pedig 1691-ben elrendelte,[9] hogy *a debreceni vásárokra igyekvőket sem terheli vám.* 1555-ben a város ugyan behódolt a töröknek, de a debreceni vezetők diplomáciai ügyessége – súlyos adóterhet vállalva – megakadályozta a város török megszállását, Deb-

4 I. m., 209.

5 I. m., 205.

6 I. m., 207.

7 Bársony István: A város kereskedelme 1693-ig. In: Szendrey István szerk.: *Debrecen története I. 1693-ig.* Debrecen Megyei Városi Tanács VB. Művelődési Osztálya, Debrecen, 1984, 362–365.

8 Szendrey István: Debrecen, a mezőváros. In: Szendrey István szerk.: *Debrecen története I. 1693-ig.* Debrecen Megyei Városi Tanács VB. Művelődési Osztálya, Debrecen, 1984, 223.

9 I. m., 220.

recen „csupán" szultáni khász (kincstári) birtok lett, ami csaknem 140 éves adózásra, élelem- és egyéb szolgáltatások biztosítására kötelezte a várost. A 16. század közepére Debrecen már a vármegye székhelyénél, Váradnál háromszor nagyobb település volt, 1552-ben 1216 portát írtak össze[10] benne. A város jólétét Debrecen első krónikása, Bartha Boldizsár a 17. században ekképp magyarázta: *„Ez mezőbenn épült, erős kerítés nélkül való, tsak engedelmességhez ragaszkodó Debreczen nevű városhoz, édes lakó hazámhoz és helyemhez, sokszor Isten még az idegenekből is jóakarókat szelidített. Ezt sokszor sok Keresztyén Királyoknak kebelében oltalmazta; a miképen sok szép erős régi es mostani Privilégiomi, Donatiók, Protectionálisok, ezeknek sokszori confirmálási (kik mint eddig Isten gondviselése által megmaradtanak és vagynak) erről bizonyságok."*[11]

A 15–16. századi fejlett, ipara és kereskedelme révén egyre növekvő „szabadalmas mezőváros" tárt kapukkal várva minden betelepülni s adni-venni kívánó piacozó, vásározó „áros" népséget, érthetően kívánatos cél lehetett a mozgó, szolgáltató-kereskedő cigány népnek. A városban való korai megjelenésüket a távolság nem akadályozta, hisz az elsőként a történelmi Magyarország területére bevándorló cigányok – Moldva, Havasalföld felől érkezve – a Debrecentől nem oly nagy távolságra levő Erdélyben (Kolozs, Dobóka, Hunyad vármegyékben) telepedtek le. Mai ismereteink szerint az első,[12] bizonyítottan a mai cigányok őseinek megjelenéséről hírt adó dokumentum egy 1455. januárban készült oklevél, melyben Hunyadi János besztercei ispán (kinek ekkor tulajdona Debrecen) engedélyezi, hogy négy cigány – név szerint *Karachon, Mihály, Péter és Miklós* – a Barcsay (Barchali) testvérek birtokain mint jobbágyok letelepedjenek.[13] Mint a korabeli okmányból kiderül, nemcsak a *Barchali-birtokon* való letelepedésüket hagyta jóvá, de – ellentétben a környező országok cigányüldöző gyakorlatával (Európa többi

10 I. m., 235.

11 Barta Boldi'sar: Rövid Chrónica, Avagy Oly Beszélgetés, Melly A' Közelebb Elmúlt Száz Esztendők Alatt Debreczenben Esett Emlékezetesebb Dolgokról, Tűz Miatt Való Romlásokról, Sok Rendbéli károkról, változásokról: kiváltképpen pedig, és bővebben ez nyóltz esztendők alatt való háborúságokban ezen helynek keserve állapottyáról, sokféle nyomorúságiról, ennek lakossinak felső, közép, alsó rendeinek viselt dolgairól írattatott, és szedegettetett öszve Barta Boldi'sar által 1664-dik Esztendőben. Debreczen, 1666., 7-8. https://www.scribd.com/document/400054842/Bartha-Boldizsar-Rovid-Kronika-1664 (Letöltés: 2019. 09.09.)

12 A magyarországi cigányok megjelenéséről szóló forrásokkal kapcsolatban ld. részletesen: Szabóné Kármán Judit: *A magyarországi cigányság I.* (Cigányok és romák), Semmelweis Kiadó, Budapest, 2016, 83–88.

13 Nagy Pál: *A magyarországi cigányok története a rendi társadalom korában*. Tanítóképző Főiskola, Kaposvár, 1998, 55.

országában ekkor már ellenük irányuló rendeleteket adtak ki) – még védelmükről is rendelkezett, sőt szabad vándorlásukat és letelepedésüket is biztosította: *„Mi, Hunyadi János besztercei ispán emlékezetül ajánljuk a jelen oklevelünk által, hogy mi nemes Barchali Péter és Tamás szolgálatainak a tekintetéből a királyi felség személyében megengedtük és engedélyeztük azt, hogy ők négy cigányt, tudniillik Karachont, Mihályt, Pétert és Miklóst bárhol a birtokaikon, ahol akarják, jobbágyok gyanánt tarthassanak és tudjanak tartani. Erre tekintettel nektek, a bármilyen állású valamennyi embernek a jelen oklevél által erősen megparancsoljuk, hogy az előbb említett cigányokat soha, semmikor és semmilyen módon se merészeljetek akadályozni és háborgatni, hanem engedjétek meg, hogy bárhol az előbb említett nemesek birtokain és bárhol másutt, ahol akarnának, megmaradjanak és tartózkodjanak. Másként nem cselekedvén, a jelen oklevelet, miután elolvastátok, adjátok vissza annak, aki bemutatja. Kelt Temesvárott, a Szent Antal hitvalló ünnepe utáni legközelebbi szombaton (június 14-én), az Úr 1455. esztendejében.”*[14] Megtelepedésük sikeres volt, a cigányok és leszármazottaik huzamosan ott éltek, bizonyítja egy ötven év múlva készült oklevél, melyben II. Ulászló a Barcsay utódoknak megerősíti a cigány jobbágyaik feletti jogaikat.

A kérdésre, hogy miért fogadták, s igyekeztek az uralkodók, fejedelmek, földbirtokosok letelepíteni e furcsa, idegen, vándorló népet, arra a választ a mesterségeikben, általuk nyújtott szolgáltatásokban, a korabeli sajátos feudális berendezkedésben kell keresnünk. Jelenlétükről, tevékenységükről, a társadalomban betöltött szerepükről a 15. század második felétől kezdődően bőséges forrásanyag áll rendelkezésünkre elsőként Erdély településeiből, hol sokan közülük fémművesként, kovácsmesterként, lócsiszárként dolgoztak, de hóhérok, gyepmesterek, küldöncök is voltak közöttük. Szebenben – korabeli feljegyzések szerint – cigány gyermekeket városi munkákkal is megbíztak; amikor a kamarákat megbontották, a zsindelyekből a szegek kihúzását rájuk bízták. 1476-ban a cigányok Nagyszebenben végeztek erődítési munkákat, a vöröstoronyi szorosban dolgoztak, s ez idő alatt Hunyadi Mátyás pártfogása alatt álltak,[15] hogy a vajdák ne tudják adóztatással terhelni őket. Mint az a kiváltságlevélben olvasható: *„Mivel a dolog úgy van, hogy a szebeni székben lakozó cigányok, vagyis egyiptomiak – akik tudniillik Szeben városunk védelmének az érdekében bizonyos munkák végzésére vannak kötelezve – régtől fogva és mindig, mint tudjuk, a szabadság előjogának örvendenek, hogy senki*

14 Tóth Péter: *A magyarországi cigányság története a feudalizmus korában.* Bölcsész Konzorcium, Miskolc, 2006, 30.

15 Nagy Pál: „Fáraó népe” *A magyarországi cigányok korai története* (14–17. század), PTE BTK, Pécs, 2004, 20.

a mondott részek vajdái vagy alvajdái közül, de az ő familiárisaik közül sem háborgathatta és zaklathatta semmilyen módon ama cigányokat és semmilyen fizetéseket vagy adókat sem csikarhattak ki tőlük: ennélfogva mi azon cigányokat ilyesfajta régi szabadságaikban és előjogaikban sértetlenül megőrizni kívánván […] elrendeljük és megparancsoljuk […] legyetek kötelesek megengedni és megengedtetni, hogy békességesen és háborítatlanul megmaradjanak szabadságaikban és szokásaikban."[16] 1585-ben Kolozsvárott a Házsongárdi temető léckerítését készítették,[17] s a szegkovácsoláson túl javító, reparáló tevékenységük is jelentős volt, a betakarításoknál, aratásnál, mezei munkáknál nélkülözhetetlenek voltak: *„a cigányok voltának odaki az rétre […] ötöd napig kaszájokat és kalapácsokat az kinek eltörött csinálták meg.*" A kovácsoknak ötnapi munkájukért 85 dénárt fizettek. (1597. évi feljegyzés.)[18] A 15. század végén már Erdélyen kívül is, az ország szinte egész területén megjelentek cigányok, számos feljegyzés fennmaradt cigány fegyverkovácsokról, ágyúöntőkről, zenészekről, lókupecekről. A krónikák szerint 1489-ben Mátyás király feleségét, Beatrix királynét Csepel-szigeten cigány zenészek mulattatták lantszerű hangszereiken,[19] 1496-ban II. Ulászló menlevelet állított ki[20] *Bolgár Tamás vajdának és a vele utazó huszonöt sátor cigánynak,* akiket Zsigmond pécsi püspök kérésére – puskagolyók és egyéb hadi szerszámok gyártása végett – útra bocsátott. 1500-ban Temesváron cigányok ágyút öntöttek a várban, 1514-ben részt vettek Dózsa György kivégzésénél, a vaskorona készítésében,[21] a kolozsvári számadáskönyvek pedig 1550-től jegyzik *a fáraóknak a kutyapecérségért kifizetett összegeket; „a cigányok ebet öltek, fizettem nekik 59 ebtől 1 forintot; másnap mingyárt ebet öltek a cigányok, 34 ebet […] 60 dénár.*"[22]

16 Tóth Péter: *A magyarországi cigányság története a feudalizmus korában.* Bölcsész Konzorcium, Miskolc, 2006, 28–29.

17 I. m.

18 I. m.

19 Sárosi Bálint: *Kié a cigányzene? A szerzőnek, Liszt Ferenc születésének 200. évfordulója alkalmából az MTA Felolvasótermében 2011. május 5-én elhangzott előadása.* http://old.mta.hu/data/cikk/12/74/74/cikk_127474/Sarosi_Balint__kIE_A_CIGANYZENE_%282%29.pdf (Letöltés: 2019.09.05.)

20 Mezey Barna – Pomogyi László – Tauber István: *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1986, 76.

21 Szerémi György (1490–1548) emlékiratait *Epistola de perditione Regni Hungarorum* (Emlékirat Magyarország romlásáról) címen 1545 és 1547 között vetette papírra. Új kiadása: Bori Imre (1996): *Szerémi György emlékirataiból.* Forum Könyvkiadó. Digitális változat: http://adattar.vmmi.org/fejezetek/765/01_szeremi_gyorgy_emlekirataibol.pdf (Letöltés: 2019. 09. 05.) 34.

22 Kiss András: Források és adatok a kolozsvári cigányok 16-19. századi történetéhez. In: Kántor Lajos – Kovács Kis György szerk.: *Kulcsok Kolozsvárhoz. A föl nem adható város.* Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár-Mozaik Kiadó, Szeged, 2000, 93–101.

Az Erdély-szerte, majd az ország számos részén foglalkoztatott cigányokról szóló feljegyzések alapján biztosan állíthatjuk, hogy cigányok a 15. században Debrecenben is megjelenhettek, piacszerzés, munkaszerzés céljából megfordulhattak a városban. Ismert, hogy a török csapatokkal is nagy számban érkeztek cigányok a történelmi Magyarország területére,[23] s bár Debrecen elkerülte a török megszállást, nincs kizárva, hogy a törökök által *kiptiknek*[24] (koptoknak) nevezett cigányok[25] a várost felkeresték.

Mai ismereteink szerint a legkorábbi, cigányokat említő, Debrecenhez köthető dokumentum az 1567. évi debreceni zsinat egyik cikke. A Méliusz Juhász Péter által vezetett – a II. Helvét Hitvallást elfogadó, a református egyház első törvényeit megszabó, az istentiszteleti liturgia szabályait megfogalmazó –, 1567. február 24–26. között Debrecenben megtartott zsinat egyértelműen meghatározza az egyház cigányokhoz való viszonyát, ez alapján pedig valószínű, hogy a debreceni, s a környékbeli lelkészeknek voltak tapasztalataik a cigányságot illetően. Ezt alátámasztja egy 1552. évi Bihar vármegyei adóösszeírás is,[26] melynek elemzői szerint a városhoz közeli településeken (Hajdúszováton, Tépén) élő pauper (nyomorgó) jobbágyok között cigányok is voltak.

A zsinat XLV. – *Minden kor és nemzetbeli embereket, kik az egyháznak felajánltatnak, be kell venni* – cikke így ír: „*Hogy minden korbeli embereket, kisdedeket, nagyobbakat, kik még nincsenek megkeresztelve, minden teremtményeket, azaz minden embereket, minden korból tanítani és megkeresztelni kell, az írás parancsolja. Mát.18. Azért mi is az egyháznak ajánlkozó, a tudományt és vallást bevevőket, a kik nem ebek és nem malacok, tanítani és megkeresztelni tartozunk. Márk16. A cigányokat és hasonló hitehagyókat, kik az igaz vallás alapja nélkül szűkölködnek, nem kell bocsátani a keresztségre és az urvacsorához. A kik pedig megvetik az isten igéjét és a keresztyén vallás alapját, s az isten beszédét hallani sem akarják, azoknak a keresztség és ur-*

23 Az Oszmán Birodalom hadseregében önálló félkatonai szervezetet (*dzseámeteke*t) is alkottak. E cigányok főképp mint kovácsok, fegyverművesek, seborvosok, zenészek érkeztek a csapatokkal, de arra is van adatunk, hogy a 16. század második felében a török helyőrségek megerősítésére telepítettek be cigányokat.

24 Varga Szabolcs: *Pécs nemzetiségei a török korban.* Digitális változat: http://arkadia.pte.hu/tortenelem/cikkek/pecs_nemzetisege_a_torok_korban (Letöltés: 2019. 09. 06.)

25 A török vilajetekben (tartományokban), a hadseregben, közigazgatásban nagy szükség volt a cigányok munkájára, fémművesek, tűzmesterek, golyóöntők, szegkovácsok, kardkovácsok, puskakészítők, fegyvercsiszárok voltak, emellett kereskedtek, zenei szolgáltatást nyújtottak, de hóhérok és kínvallatók is voltak csakúgy, mint az ország más területein.

26 Gyergyói Sándor: *Kirekesztéstől a beilleszkedésig.* I. kötet, Mozaik Kiadói Iroda, Budapest, 1990, 55.

vacsora sákramentomát sem szolgáltatjuk ki, minők sok cigányok és hasonló hittagadók. »Ne adjátok azt a mi szent az ebeknek.« Ezeknek összeesketésétől is eltiltjuk a lelkészeket.”[27]

A legelső forrás, ami már egyértelműen a helyi cigányokat érinti, egy, a város magisztrátusa által 1667-ben kiadott – kupeckedésüket szabályozó – statutum: *„Az czigányok vásárok felől végeztetett, hogy hétfőn napestig, kedden tizenkét óráig ne legyen szabad az czigányoknak lovakat árulni, lovuknak elvétele poénája alatt; sem venni és másoknak elejekben kimenni.”*[28] A kupecek mellett a városban „hagyományos” mesterségeiket űző kovácsok, házalók, vályogvetők, teknővájók, szőnyeg- és edénykereskedők, sintérek, hóhérok, pecérek is – hasonlóan a többi városokhoz – letelepedhettek. A cigánykovácsok 17. századi jelenlétéről a városi magisztrátus jegyzőkönyvei tanúskodnak, 1670-től ugyanis rendeletekben szabályozták, hogy mifféle munkákat végezhetnek a városban: *„Az czigányok műve vasvilla, békó, vátó, rostély, kolomp, doromb, fúró, fogó, nyárs, iszkába, lécszeg, kapa, ásó, zsindelyszeg, zabola. Szántó vasat is czéh mester hírével megcsinálhatják.”*[29] A rendeletekből kitűnik, hogy bár szabályozta a város a működésüket (a kovácscéhek piacának védelmében), de igényt is tartott a munkájukra; kovácsiszkába (lapos fejű szög), cigányfúró (speciális ácsszerszám), kolompok, csengők, rézfokosok, patkók, patkószeg, s különféle eszközök kerültek ki a kezeik alól, edények, rézüstök foltozásával, szekér- és ekevasalással is foglalkoztak, ellátták a helyieket áruikkal, de árultak a piacokon, vásárokon is. Egyes források szerint Debrecenben a cigány kovácsok és a kolompárok egy Dobó nevű mester vezetésével önálló „kovácsló” céhet is alapítottak.[30]

A 17. században a városban már nemcsak szegény, hanem némi vagyonnal bíró cigányok is laktak, erre egy 1681. évi magisztrátusi határozat is utal: *„Boldogfalvában az czigány fundussát,*[31] *itt lakós, árát letévén, elveheti.”*[32]

A debreceni cigányoknak a török hódoltság idején egészen sajátos helyzete volt. A korabeli iratokból kiderül, hogy a váradi pasa egy török „vajdát” helyezett föléjük. E „czigányok urának” nevezett elöljáró időről időre megje-

27 Debreceni Zsinat 1567. XLV. cikk. In: Kiss Áron: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései. Magyarországi Protestáns Egylet, Budapest, 1881, 584.

28 Kolosvári Sándor – Óvári Kelemen szerk.: *A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye.* II. kötet. A tiszántúli törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye – Magyarországi Jogtörténeti Emlékek III., Budapest, 1892, 670.

29 I. m., III. kötet, Budapest, 1896, 681.

30 M. Ladvenicza Ilona: *A csobánkai cigányok szegkovácsolása.* Néprajzi Értesítő, Nemzeti Múzeum-Néprajzi Múzeum, Művelt Nép Kiadó, Budapest, 1955, 227–241.

31 Fundus = házhely, telek.

32 I. m., 687.

lent a városban, külön sarcot szedett tőlük, s különböző szolgáltatásokat követelt. A Debreceni Diárium[33] bejegyzései között olvashatjuk tetteit, kívánságait, a városatyák felháborodását, amit jelenléte váltott ki, s a jogorvoslás érdekében tett lépéseiket is. 1681. április 17-én a krónikás a város cigány hóhérával történteket jegyezte fel*: „A czigányok ura is az Basa emberével itt benn lévén, Czigány András (uj hóhér) feleségét megkapván, fogságban teszi, kinek is kiszerzésében sokat fáradoznak az uraimék; kér a czigányok ura rajt fl. 300 id est háromszáz forintokat; végre sok érette tött fáradozások után ez esztendőbeli dolga, adaja eligazíttatván, in fl. 13. elbocsátják, igérvén, hogy ennek utána csak az rendes és személy szerént való adót fizesse."*[34] Közel két év múlva, 1683. február 18-án újabb feljegyzés került a naplóba: *„Érkezik városunkba a czigányok török ura 25 magával."*[35] Úgy tűnik, ekkor hosszabb tartózkodásra rendezkedett be – ami súlyos terhet (ajándékokat, teljes ellátás biztosítását neki és kíséretének, abrakot, ellátást lovaiknak…) jelentett a városnak –, mert egy február 20-i bejegyzés szerint a város elöljárói közül ketten Váradra mentek, s panaszt tettek a pasánál: *„Szűcs György és Nagyházi János uramék expediáltatnak Váradra az benn lévő czigányok urának itt való quartélyozását megpanaszolni."*[36] A napló szerint a törökök február 22-én elhagyták a várost: *„A benn lévő törökök elmennek."*[37] A pasától visszaérkező küldöttek már nem is találják őket: *„Aznap érkeznek Szűcs György uramék haza, referálván, hogy a Pasa haragutt a törököknek bejövetelekért, levelet is adott, hogy mindjárt kimenjenek, de benn nem érte őket."* (1683. február 22.)[38] Alig két hónap múlva azonban már a pasa követeléseivel jönnek a törökök: *„Érkezik városunkban a Váradi Pasa csauza circiter 30 magával, hozván a czigányokra parancsolatot, melyben a Pasa tőlök tábori pénzt 400 forintot és 1000 lóra való patkót szegestül (kíván)."*[39] E források különösen értékesek témánk szempontjából, hisz hiteles képet adnak a korabeli cigányságról, helyükről, szerepükről a városban, s nem utolsósorban a magisztrátus hozzájuk való viszonyáról. Megtudhatjuk, hogy – sok más városhoz hasonlóan – Debrecenben is cigányok látták el a hóhérmestersé-

33 Debrecen szabad királyi város közleveltárában 23. sz. alatt a magisztrátusi jegyzőkönyvek között talált napló a város 1680–1685 közötti eseményeit tartalmazza. Feldolgozását Csűrös Ferenc végezte el, s jelentette meg a Magyar Történelmi Tárban 1910-ben.

34 Dr. Csűrös Ferencz: *A Debreceni Diárium* – Második Közlemény. Magyar Történelmi Tár, Budapest, 1910, 233.

35 I. m., 571.

36 I. m., 571.

37 I. m., 572.

38 I. m., 572.

39 I. m., 577.

get, hogy megbecsült kovácsmunkát végezhettek, hisz a török pasa is igényt tartott munkáikra, hogy adót fizettek a város mellett a töröknek is, hogy a város vezetése egyöntetűen kiállt a cigányok mellett; a hóhér feleségének „kiszerzése" mellett sokat fáradoztak, a cigányok ura visszaélései miatt még a pasához is elmentek panaszra.

A 17. század végén a városi magisztrátus jegyzőkönyvében már csak egy 1689. évi rendelet olvasható a cigányokra vonatkozóan: *„Az czigányoknak törvénytételre való authoritásuk és lóval való kereskedések a modo in posterum penitus tolláltatik, hogy a város határán, sem belül, sem kívül lovakat vehessenek és azt árulhassák, meg nem engedtetik, az nálok található lovak elvétele alatt. Ha az városon akarnak lakni, a kóh mellett dolgozzanak. Az aránt reájok való vigyázás és ezen végezésnek executiója commitáltatik az vásár inspectorinak."*[40] A statutum egyrészt megtiltja a cigányoknak a lókupeckedést, másrészt biztosítja számukra a városban való letelepedést, a munkavégzést. Minden bizonnyal ez egy, az újonnan – a 17. század végén a történelmi Magyarország területére nagy létszámban – érkező cigány csoportokra vonatkozó jogszabály.

A városban ekkorra az egy, másfél évszázada megjelent első cigányok ősei már letelepedtek, beilleszkedtek. Egy 18. század eleji összeírás, s az anyakönyvi adatok szerint 1703-ban közel tizenegy cigány család leszármazottai éltek Debrecenben, kiknek a neve, lakhelye és az általuk fizetett adó összege is fennmaradt. Hattya vajda a Mester utcában 3,06 Ft, István vajda a Péterfia utcában 3,06 Ft, Mihály vajda a Varga utcában 1 Ft, Péter vajda a Mester utcában 8,16 Ft, Tóthné cigányasszony a Várad utcában 1 Ft adót fizetett.[41]

Vallásgyakorlatukra, magatartásukra, iskolázottságukra a korabeli forrásokból adatokat nem kapunk, de következtethetünk azokra más iratokból. Az oktatástörténet szempontjából fontos dokumentum Szőnyi Nagy István református lelkésznek 1695-ben Kolozsváron kiadott Magyar Oskola[42] című könyve, melyben – annak ellenére, hogy nem volt általános gyakorlat, s törvény, rendelet sem írta elő a szervezett oktatást – részletesen olvasha-

40 Kolosvári Sándor – Óvári Kelemen szerk.: A magyar törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye. II. kötet. A tiszántúli törvényhatóságok jogszabályainak gyűjteménye – Magyarországi Jogtörténeti Emlékek III., Budapest, 1892, 692.

41 Gyergyói Sándor: Kirekesztéstől a beilleszkedésig. I. kötet, Mozaik Kiadói Iroda, Budapest, 1990, 56.

42 Magyar Oskola, mellynek mesterségével az okos és serény Tanító, kiváltképen az idősbeket, írás olvasásra XII orák alatt meg-taníthattya. Kolozsvár, 1695. (Az oktatás végén a szerző névbetűi Sz. N. I. Kol. R. E. P. Toldy Ferencz kiadta: Corpus Grammaticorum. Régi magyar nyelvészek. Pest, 1866. 585–604. l. Ism. Lugossy József, M. Akad. Értesítő 1844. 162. l. Néptanítók Lapja 1876. 1. sz.

tunk tanítói gyakorlatáról. A népnevelő lelkészről feljegyezték, hogy nagy buzgósággal írt, prédikált és oktatott főleg idősebbeket, könyvének teljes címe is ezt sugallja: *Magyar Oskola, mellynek mesterségével az okos és serény Tanító, kiváltképen az idősbeket, írás olvasásra XII orák alatt meg-taníthatytya.* Külön érdekesség, hogy a könyvben olvashatjuk: „*Némelly Czigányok is vannak, kik e' tanulásnak édesdedvén szépen olvasnak, némellyek írnak is.*"[43] E feljegyzés szerint oskolájában cigányok, s főképp idősebb cigányok is tanultak! S mivel életéről tudjuk, hogy 1671-ben Tornáról kellett családjával menekülnie, s a bujdosó prédikátor ezt követően Debrecenben több alkalommal is töltött be lelkészi hivatalt, nem zárható ki, hogy cigányok oktatását Debrecenben is végezte, s itt szerzett tapasztalatait felhasználta évtizedekkel később kiadott munkájában. Akárhogy is volt, az bizonyos, hogy a század végi Debrecenben nemcsak szegény, de jómódú, tehetős, a társadalomba teljesen beilleszkedett, megbecsült cigányok is éltek. Ezért állíthatta *Augustini ab Hortis Sámuel* szepesszombati evangélikus lelkész a 18. században a következőket:

„*Megesett azonban törvényesen, szabályosan és tisztes rendben is ilyesmi, különösen Bihar megyében, Debrecen környékén, ahol a cigányok igen erkölcsösek és olykor igen jómódúak is, hogy magyar nemzetiségű menyecskék szüleik beleegyezésével mentek cigányemberhez feleségül.*"[44]

A következő évszázadokban tovább gazdagodott Debrecen és cigányainak közös története; ismerünk cigányul jól tudó, cigány nyelvre fordító debreceni szenátorról, tudunk a Kollégium falai közül kikerülő tudós cigány diákról, ismert, hogy Kossuth kedvenc muzsikusát, a város szülöttét, a híres cigányprímás Boka Károlyt miképp emelte az elöljáróság a város polgárai közé, tudjuk, hogy a 19. században a helyi cigányok külön cigány reáltanoda felállítását kérték gyermekeik sikeres előmenetele érdekében, köztudott, hogy az Aranybika freskóin a híres debreceni muzsikus dinasztia, a Magyariak zenészeit örökítették meg, s sokak előtt ismert a nagy port felvert debreceni incidens, a „felségsértés hegedűszóval" esete.

2016. január óta a Debreceni Református Hittudományi Egyetem diákjai már mind megismerhetik e történeteket, közelebb kerülhet hozzájuk a hazai cigányság és a magyarság közös történelme, aminek igen nagy hatása

43 I. m.

44 Augustini ab Hortis Sámuel: *A magyarországi cigányok mai állapotáról, különös szokásairól és életmódjáról, valamint egyéb tulajdonságairól és körülményeiről.* Anzeigen folyóiratban cikksorozat, Bécs, 1775–1776. Összegyűjtötte, szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta Deáky Zita és Nagy Pál, ford. Magyar László András. Budapest-Gödöllő, Györffy István Néprajzi Egyesület, Budapest-Gödöllő, 2009. 175.

van az előítéletek, sztereotípiák lebontásában, a megbékélésben. Ebben – az országban egyedülálló formában bevezetett oktatásban – kiemelt, elévülhetetlen érdeme és szerepe van e jubileumi kötet címzettjének, Fekete Károly püspök úrnak!

A mindenható Isten gazdag áldását kívánom Püspök Úr további életére és szolgálatára:

„Kadal ande penge marimaske vurdona,
kukol ande penge grast,
ame pale ando Raj, ande amare Devlesko
anav rodas zhutipe.”[45]

45 Salmongi Hertija – 20. Salmo 8. (Cigány nyelvű Biblia, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2008. – Zsoltárok Könyve – 20. Zsolt. 8.)

Berek Sándor:

Cigány/roma zenei és színpadi reprezentációk
Magyarországon a *Vasárnapi Ujság*ban 1874–1891 között

A kutatás tárgya és a cigányokkal/romákkal kapcsolatos megközelítések típusai

A kutatás tárgya az volt, hogy miként tekintettek a 19. században 1874 és 1891 között Magyarországon a cigányokra/romákra, hogyan jelenítették meg, milyennek képzelték el őket. Ezek a cigányokról/romákról született reprezentációk elhelyezhetőek a cigányokkal kapcsolatban kialakult megközelítések rendszerében.

A cigányokról/romákról kialakult különféle képekről több áttekintés áll a rendelkezésünkre, így a képzőművészetben,[1] a színpadon,[2] az élclapokban[3] és a fotográfiákon[4] ábrázolt, megjelenített cigányokról is készültek tudományos feldolgozások, tárgyalták a cigányok történetét összefoglaló munka részeként.[5]

A cigányokkal kapcsolatos megközelítések 19–20. században kialakult típusait Dupcsik Csaba írta le és különítette el egymástól két dimenzió mentén.[6] A módszertani dimenzió alapján esszencialista és strukturalista megközelítéseket, míg a politikai dimenzió mentén devianciaorientált, leíró és

1 Kovács Éva (2009): *Fekete testek, fehér testek. A „cigány" képe az 1850-es évektől a XX. század első feléig.* Beszélő, 14. évf. (2009/1. sz.), 74–90. Szöllőssy Ágnes (2002): *Cigány a képen. Cigányábrázolás a XIX-XX. századi magyar képzőművészetben.* Beszélő, 7. évf. (2002/7–8. sz.), 72–81.

2 Szöllőssy Anna (2002): *Cigányok a XIX. századi magyar színpadon.* Beszélő, 7. évf. (2002/7–8. sz.), 82–88.

3 Polyák Laura (2002): *Cigányok Mucsáról. Az élclapi karikatúrák cigányképe.* Beszélő, 7. évf. (2002/7–8. sz.), 89–96.

4 Szuhay Péter (2002): *Az egzotikus vadembertől a hatalom önnön legitimálásáig.* A magyarországi cigányokról készített fotók típusai. Beszélő, 7. évf. (2002/7–8. sz.), 97–106.

5 Szabóné Kármán Judit (2016): *A magyarországi cigányság I.* (Cigányok és romák). Semmelweis Kiadó, Bp. 5–399.

6 Dupcsik Csaba (2009): *A magyarországi cigányság története.* Történelem a cigánykutatások tükrében, 1890–2008. Osiris Kiadó, Bp. 5–362.

emancipatorikus megközelítéseket különböztetett meg.[7] A módszertani dimenzión belül az esszencialista megközelítésben a cigányok tulajdonságait a csoport belső, etnikai, kulturális vagy egyéb tulajdonságaival, belső viszonyaival, a strukturalista megközelítésben a társadalom csoportszerkezetével, kölcsönhatásaival magyarázzák.[8] A politikai dimenzión belüli megközelítések arra vonatkoznak, hogy milyen tényezők alakíthatták ki és tartják fenn azokat a helyzeteket, amelyeket a cigányokkal hoznak összefüggésbe. A két dimenzió összekapcsolódása mentén a cigányokról alkotott képeknek hat ideáltípusa figyelhető meg, a devianciaorientált esszencialista (vagy rendészeti), a devianciaorientált strukturalista (vagy civilizatorikus), a leíró eszszencialista (vagy klasszikus néprajzi), a leíró strukturalista (vagy klasszikus szociológiai), az emancipatorikus esszencialista (vagy naiv tudományos) és az emancipatorikus strukturalista (vagy kritikai elméleti) megközelítés.[9] A devianciaorientált megközelítések középpontjában a cigányok tulajdonságai, életvitele, mindezeknek a többségétől való eltérései állnak.[10] Ennek esszencialista változatában a cigányok megfegyelmezendő lények, tulajdonságaik a kultúrájukkal hozhatóak összefüggésbe, amelynek nem várható az átalakulása. A civilizatorikus változat szerint létezik egy általános, unilineáris fejlődésmodell civilizált-civilizálatlan pólusokkal, amelyek olyan különféle szembeállításokkal jellemezhetőek,[11] mint a „múlt – jelen és jövő"; „premodern, történelem előtti – modern"; „szűk keretek, lokalitás – tág keretek, univerzalitás"; „»zabolátlan« érzelmi viszonyulások – kontrollált érzelmi viszonyulások"; „tradíció – racionalitás"; „»természeti« nép – civilizáció".[12] *„[A] magyarországi diskurzusban a cigány képe kettévált, létrehozva a romantikus szemlélet tárgyaként a »magyar muzsikus cigányt«, ellenpólusaként pedig az üldözendő »kóbor cigányt«".*[13] A leíró megközelítésekben a tények leírása volt elsődleges. Esszencialista változatában a cigány népéletet önmagában, a nem cigány környezet nélkül mutatták be, míg a strukturalista változatban a nem cigány környezettel kölcsönhatásban.[14] Dupcsik szerint Magyarországon a 18. századtól a 20. század utolsó harmadáig a devianciaorientált strukturalista megközelítés volt a legelterjedtebb, de ezzel együtt mindig jelen volt

7 I. m., 23.
8 I. m., 21.
9 I. m., 23.
10 I. m., 20–28.
11 I. m., 24.
12 I. m., 23.
13 I. m., 25.
14 I. m., 24.

a devianciaorientált esszencialista megközelítés is.[15] A leíró megközelítés esszencialista változata jóval ritkábban fordult elő, leginkább a klasszikus néprajzi anyagokban.[16] Az emancipatorikus megközelítések esszencialista változatai a cigányság életének sajátosságait belülről, a csoport múltjából és jelenéből vezetik le, amelyre külső környezet nem tud befolyást gyakorolni,[17] míg a strukturalista változat a cigányság állapotának magyarázatában a kisebbség és a többség jelenének, közelmúltjának, múltjának viszonyait veszi alapul.[18] Utóbbi megközelítések megjelenése a 20. század utolsó harmadára tehető, ezért nem kapcsolhatóak a tárgyalt időszakhoz.

Cigány/roma reprezentációk a *Vasárnapi Ujság*ban 1874–1891 között

A cigány/roma reprezentációk forrásai a *Vasárnapi Ujság*ban 1874–1891 között a cigányokkal/romákkal kapcsolatban megjelent különböző jellegű szövegek, képek, festmények, rajzok, fotográfiák. A szöveges források tárgyai a történeti, a néprajzi, az irodalmi, a művészeti/zenei és a művészeti/előadó-művészeti/színészi/színpadi diskurzusokhoz kapcsolódnak. Több forrás összetettnek bizonyult. Az irodalmi anyag egy része nem elkülönülve jelent meg, hanem néprajzi összefüggésekbe ágyazódva, illetve egy további része helyet kaphatna a művészi/zenei források között is. A művészeti/zenei és a művészeti/előadó-művészeti/színészi/színpadi eseményekkel, teljesítményekkel kapcsolatosak pedig tartalmaznak történeti/társadalomtörténeti adalékokat. Ezek közül most a művészeti/zenei és a művészeti/előadó-művészeti/színészi/színpadi diskurzushoz tartozó forrásokat mutatom be.

Cigány/roma reprezentációk és a zene

A cigányokkal/romákkal az első, zenével foglalkozó anyag ebben az időszakban Evva Lajos *Tánczenénk teremtői*[19] című munkája, amely a *Vasárnapi Ujság* 1875-ös 6. számában jelent meg, és a Lavotta-féle zenei iskola tagjainak

15 I. m., 25.
16 I. m., 24.
17 I. m., 247–248.
18 I. m., 26.
19 Evva Lajos: *Tánczenénk teremtői.* Vasárnapi Ujság, 1875. XXII. évf. 6. sz. 81–83. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01092/pdf/01092.pdf (2019.08.18.)

élettörténetein keresztül a nemzeti zene megszületésének történetét mutatja be a 18. század végétől és a 19. század közepéig. Evva szerint Lavotta János (1764–1820) és a cseh felmenőkkel bíró Csermák Antal (1774–1822) mellett a cigány származású Bihari János (1769–1828) volt meghatározó személyiség a nemzeti zene létrehozásában, megalapításában. Őket követte Körmöczi Ruzsicska Ignácz (1777– vagy 1768–1833) és a már „epigonnak" tartott Rózsavölgyi Márk (1778–1848), de velük le is zárult a Lavotta-féle zenei iskola, amelynek azóta nem akadt további művelője. Lavotta, Ruzsicska, Bihari és Rózsavölgyi félalakos portréját Pollák Zsigmond rajzolta meg, Csermáknak nem létezett arcképe. Bihari ünnepelt, elismert zeneszerző és előadóművész volt. *„1824-ben* [azonban] *Hatvan és Gyöngyös közt feldőlt kocsija alá került, mely balkezét örökre bénává zúzta. Nem tudott többé hegedülni. Igy aztán egyszerre vége lett mindennek. Társai elhagyták, s ő a legvégső nyomorba sülyedt. Unokájával járt koldulni egykori ismerőseihez, kik azonban nem lelkesedtek többé a néma muzsikus iránt. A földre sújtott ember elkeseredett szive fenekéig, inni kezdett, míg 1828. april 26-án köszvény és vízkor megszabadították a nyomortól. Közköltségen temették el a ferenczvárosi temetőben."*[20]

A *Vasárnapi Ujság* egyik állandó rovatában, az *Egyház és iskolá*ban jelent meg 1879-ben, a lap 31. számában *Papszentelés*[21] címmel egy tudósítás arról, hogy egy fiatal váci cigány származású pap, Pozsár Endre megtartotta első miséjét szülőhelyén, majd ezt követően, a kanonoknál tartott ebéd közben az új pap rokonai zenéltek a híres Rácz Pali prímás vezetésével.

1882-ben adták közre Feszty Árpád *Hogy terem a czigány nóta*[22] című írását, amely a szintén ebben a 15. lapszámban megjelent, Ógyallán 1882-ben készített *A Csicsó bandája*[23] című rajzához kapcsolódott. Feszty egy egyszerű falusi bandának rótta le háláját, amiért azok nótáikkal gyönyörűséget szereztek számára. *„Mint a régi időknek bűvös varázslói üzögették ki a rossz lelket ördöngös emberekből, ugy űzi el a jó czigány a mardosó kint, a csalódás keservét, a bút, bánatot, a lelket tépő keserveket."*[24] Hogyan terem szerinte a cigánynóta és a cigány zenész? *„Öt év előtt még vályogvető czigány volt. Száz darabot*

20 I. m., 83.

21 *Papszentelés.* Vasárnapi Ujság, 1879. XXVI. évf. 31. sz. 500. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01326/pdf/01326.pdf (2019.08.18.)

22 Feszty Árpád: *Hogy terem a czigány* nóta. Vasárnapi Ujság, 1882. XXIX. évf. 15. sz. 233–234. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01466/pdf/01466.pdf (2019.08.18.)

23 I. m., 233.

24 Uo.

vetett 30 krajczárért, dagasztotta reggeltől estelig a sarat. Este, ha muzsikálni ment a banda, közéjük állt s kontrázott nekik. Körme alatt még ott volt a beléragadt agyag. Kontrásból a primásságig fölemelkedni jó hallású czigánynak nem nehéz dolog. Megszökik a bandából s maga alakit ujat, és ha megszereti egy-két kikapi fráter, jó mulató gyerek: hirét viszik – s akkor boldogul már."[25] Hogyan jutott el Csicsó eddig, mi volt tudásának a titka? „*Az ujabb operákat, valczereket is betanulja. Ennek persze az a módja, hogy a banda kihozatja a városból a karmestert, az külön-külön minden czigány előtt eljátsza a darabot, mindegyik előtt más hangon, már a kinek a hogyan kell, azután összegyűlnek a Csicsó udvarában, s elég egyszer-kétszer együtt eljátszani, s megy a nóta, mint a karikacsapás.*"[26] A Feszty által közölt példák alapján a zene, az énekszöveg és a hozzá való tánc mégis sokkal inkább együtt, a közös munka során, közösségi keretben született meg. Szerinte a cigányok elvesztették a saját hazájukat. „*Áldott, isteni ország lehetett az, minden bokorban szólott a hegedű, sátor volt minden fa lombja, minden leány tüzes volt és fekete szemű, s az volt a legderekabb legény, a legünnepeltebb dalia, a ki legszebben hegedült. Egy ország tele müvészszel – művészek hazája, – csupa verőfény, boldogság mindenütt.*"[27] Milyen ellenben most a cigányok helyzete? „*Hiába sir most a hegedű, nem szerezzük vissza többé az elveszett hazát, bolyongunk szerteszét a nagy világban, hazátlanul, nincsen maradásunk sehol; – otthon vagyunk és mégis mindig messze vágyunk, nem tudjuk, hogy hová. A legszebb ország fiából im mi lett? Megvetett csavargó, rongyos czigány…*"[28]

A *Vasárnapi Ujság*ban 1884-ben, az 52. számban jelent meg Kiséri szignóval *A klarinétos*[29] című írás, amelyhez Bitzó Géza *A klarinétos*[30] című rajza kapcsolódott. Ez egy csárdában lezajlott táncos, zenés mulatság és az azt követő, mámor utáni reggel mozzanatainak, párbeszédes történeteinek elbeszélése, amelyeknek csattanója egy nótáért elajándékozott tajtékpipának másnap hitelben való visszavásárlása. Mégis mi ennek a tanulsága? „*Hiába, drága a muzsikaszó! De azért mégse szereznek azzal hat ökröt, meg utána való vasas szekeret!*"[31]

25 I. m., 234.
26 Uo.
27 I. m., 233.
28 Uo.
29 Kiséri: *A klarinétos.* Vasárnapi Ujság, 1884. XXXI. évf. 52. sz. 838–839. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01608/pdf/ (2019.08.18.)
30 I. m., 839.
31 Uo.

1885-ben adta közre a *Vasárnapi Ujság* –y–d. szignóval, kézjeggyel a *Rácz Pali*[32] című nekrológot. Ezzel együtt közzétették a cigányprímás, zene- és nótaszerző fényképét is *Rácz Pál*[33] címmel. A fényképen a prímás egy padon ül fáradtan, egyik kezében a hegedűjével, a másikban pedig a hegedűje vonóját tartva. A nekrológ szerzője szerint *„Pali bácsi pedig jó czigány volt. Abból az időből való, a mikor még robotba járt a czigány s a hajdú pálczája nem is válogatta meg a hátakat, melyik kié s nem érte föl buta esze, hogy hátha olyat üt, a kiben lánglélek lakik. A mikor még kötéllel fogdosták a katonát. A mikor még – a mint Pali bácsi mondta – »egy czigány vagy zsidó élete nem sokkal ért többet egy döglött csirkénél«. Átélte mindazt, a mi egy szivet megaláz s a mi egy szivet felemel, nyomort és pazar jólétet, szégyent és dicsőséget, megvetést és a legforróbb szerelmet!"*[34]

A *Vasárnapi Ujság* 1887-es 2. számában adták közre *A czigányzene*[35] című írást, amely Ground Ede *Czigányzene*[36] című festményéhez kapcsolódott. *„A rongyos, füstős faluvégi kalibák, hol a serdülő czigány legény az emberi társadalomtól elszigetelve éli kóborló félvad életét, sokszor voltak már ragyogó életpályáknak bölcsői, életpályáknak, melyek a kukoriczaszár-hegedün kezdődtek s fényes módban, hírnévben értek véget. Nem is képzelhető eredetibb s a maga rendetlenségében költőibb, gondatlanabb élet, mint a czigány muzsikusé, kinek az a szárazfa mindene, élete hű társa, kenyere megkeresője, bánata megvígasztalója, öröme osztályosa. Az festőiség, melyet a czigányélet romantikája nyújt, nem szűnt meg azért hálás tárgya lenni a képzőművészeteknek is, s azon a képen, melyet bemutatunk, ujabban Grund német festő adja újra vissza annak a titokteljes proczesszusnak a körülményeit, hogy hogyan születik a czigányzene."*[37] Ez a titokteljes folyamat, amit elénk tár a festményen Grund Ede képzelete, egészen hétköznapi: *„A barna fiu, hanyag ülésben a földre vetett szalmazsákon, merengő szemekkel czifrázza a nótát, mig társai, a bőgős és a czimbalmos, figyelve hallgatják. Két kis leány néma csodálkozással lesi a szívhez szóló hangokat, melyeket a négy ujj kicsal a húrokból, s még a fiatal menyecske is elfeledi a kezébe vett baromfit, melyet*

32 –y–d.: *Rácz Pali*. Vasárnapi Ujság, 1885. XXXII. évf. 7. sz. 114–115. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01615/pdf/01615.pdf (2019.08.18.)

33 I. m., 114.

34 Uo.

35 *A czigányzene*. Vasárnapi Ujság, 1887. XXXIV. évf. 2. sz. 29. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01714/pdf/01714.pdf (2019.08.18.)

36 Uo.

37 Uo.

ebédnek szánt, hogy elandalodjék a nóta bűvös hangjain. Földre ejti önfeledt ábrándjában a legény pipáját is, kalapját pedig térdére fekteti, hogy jobban húzza. Nincs hívatlan hallgatója a jelenetnek, nincs úri tanuja; csak úgy magának húzza a rongyos művész…"[38]

A *Vasárnapi Ujság* 1890-es 19. számában jelent meg Bartalus István *Nyílt levél Káldy Gyula úrhoz, „a régi magyar zene kincsei gyűjtőjéhez és átírójához"*[39] című írása.

Ebben Bartalus a zenét és az irodalmat a nemzeti–idegen, külhoni oppozícióban helyezte el. A közmegegyezés szerint a nemzeti zene részének tekintette Bihari, Csermák és Lavotta munkáit. A gondolatmenet tárgya a nemzeti zene helyzete, ezen belül is a palotás tánczene megmentése a feledéstől, a nemzeti zene műzenévé, művészetté fejlesztése, egyáltalán megteremtésének a lehetőségei. A *Magyar Zene Kincsei* sorozatban megjelent darabok közül kettővel foglalkozik részletesebben. Az egyik *Bercsényi nótája*. Ennek új kiadásáról úgy gondolja, hogy nem hiteles. *„Ön valószínűleg későbbi czigányok után másolta, s ezek tele vannak variánsokkal; de a régibb kiadások hitelesebbek, s csak is a legrégiebbek lehetnek mérvadók."*[40] Ennek szerzőségével, miszerint Bihari János szerzeménye lenne, sem értett egyet. *„Ha ez áll, úgy Bercsényi korára nem vonatkozhatik, ellenben mint szerző maga Bihari is elnevezhette Bercsényi nótájának. Czigányaink az effélékkel úgyszólva hagyományosan visszaéltek, annyira, hogy a történelemnek épen semmi szolgálatot nem tehetnek. Főleg a pohár hevitette hazafiságot ma is jól meg tudják adóztatni a régi nótákkal. A hetvenes évek folyamán Sághi Balog Jancsi kész volt jó pénzért Vak Béla nótáját is előadni."*[41] A másik zenemű a *Primatiális nóta*. Erről úgy gondolta, szemben Káldy Gyulával, hogy különbözik a modern és a régi, eredeti változata egymástól. *„Ön szerint a czigányok ezt a nótát ma ugy játszszák, mint Bihari kesergőjét. No, ha ez kesergő, úgy a legtisztább verőfényes napot is mondhatják setétnek."*[42] Egy további észrevétele a nóta és a dal különbözőségére vonatkozott. Bartalus szerint *„a nóta csak hangszeres, a dal pedig szöveges zene volt. […] Páriz Pápainál már megtaláljuk a mi nótánkat: nota musica, azaz ének nótája. Kezdetben csak a*

38 Uo.

39 Bartalus István: *Nyílt levél Káldy Gyula úrhoz.* Vasárnapi Ujság, 1890. XXXVII. évf. 19. sz. 299–301. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01888/pdf/01888.pdf (2019.08.18.)

40 I. m., 301.

41 Uo.

42 Uo.

terjedelmesebb és szétágazóbb tánczzenét szokták nótázni; s ez kétségbe nem vonható adat arra, hogy czigányainknak az ilyen zene szerzéséhez semmi köze nem volt. A dal tisztán népdalt jelent."[43] Bartalus elgondolása szerint „*[a] nemzetiség nélküli tudományok magukból táplálkoznak; nincsenek helyhez kötve, ellenben a nemzeti művészet állandó hely nélkül nem fejlődhetik, s táplálékát nem önmagából, hanem az alsóbb rétegekből veszi. Innen önként következik a társadalmi rétegek szerves egysége, mit csak nevelés által lehet elérni. Ennek hiányában néhány operánk a divat csarnokában nyom nélkül elhangzott. Szalonzenénk idegen virtuózok alkotása, melyet nálunk vakon utánoznak…*"[44] Bartalus reményei szerint a nemzeti műzenét, a társadalmi rétegekhez közötti zenei kapcsolatokat az iskolák, a zeneiskolák és a zeneakadémiák, a törvények által kötelezővé tett nóta- és énektanulás fogja létrehozni a régi időkből vett műformákban.

A *Vasárnapi Ujság* 1891-es 17. számában jelent meg az *Angol könyv Budapestről*[45] című tudósítás, amely a *Budapesti képes kalauz* című, angol nyelven Budapesten kiadott könyvet mutatta be. A kalauz az útikönyvek igényével lépett fel, de azoknál gazdagabb volt illusztrációkban, „*melyek kiterjeszkednek a főváros utczáira, tereire, nevezetesebb épületeire, közintézeteire, fürdőire, szállodáira, a társas és kulturális élet belső berendezésére, a város környékére, a népéletre…*",[46] valamint bevezetett a város szellemi világába magyar írók írásainak közlésével. Az illusztrációkból többet is átvett a *Vasárnapi Ujság*, így Margitay Tihamér *Czigánybanda egy budapesti vendéglőben*[47] című rajzát. A vendéglői jelenetet a muzsikáló cigányprímással mint a fővárosi életet érzékeltető rajzok egyikét adták közre.

Cigány/roma reprezentációk és a színház

1884-ben közölte a *Vasárnapi Ujság* Kürthy Emil *Hegyi Aranka*[48] című írását *A magyar szinpad jelesebbjei* című sorozatban. Ebben az 52. lapszámban Strelisky Lipótnak, a magyar fényképészet úttörőjének, egyúttal a színházi

43 Uo.

44 Uo.

45 *Angol könyv Budapestről.* Vasárnapi Ujság, 1891. XXXVIII. évf. 17. sz. 271. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01938/pdf/01938.pdf (2019.08.18.)

46 Uo.

47 Uo.

48 Kürthy Emil: *Hegyi Aranka.* Vasárnapi Ujság, 1884. XXXI. évf. 52. sz. 838. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01608/pdf/ (2019.08.18.)

világ fényképészének a fotográfiája után készült metszetet is közöltek a művésznőről,[49] amely egyik színpadi szerepében, jelmezben ábrázolta, Carl Joseph Millöcker–Richard Genée–Camillo Walzer (Friedrich Zell) *Apajune, a vízitündér* című, a Népszínházban bemutatott operettjében. Kürthy szerint *„Magyarországon a színpadnak a nyelv pallérozásán, az izlés nemesítésén, a művészet iránti érzék kifejlesztésén s általában az irodalmi miveltség terjesztésén kivül még egy más, nem kevésbbé jelentékeny hivatás is jutott: a hazafiasság, a faji becsvágy, a nemzeti önérzet ébren tartása. Művészi föladata mellett tehát politikai czélnak is kellett szolgálnia."*[50] A közélet átalakulásával ez a cél viszont háttérbe szorult. A *Vasárnapi Ujság* ezért ebben az új sorozatában a tehetséges fiatal színészeket kívánta bemutatni. Közülük az első a korán megárvult, közmegbecsülésnek örvendő Hegyi Aranka lett, a Népszínház primadonnája, Hegyi Poldi cigányprímás lánya.

A *Vasárnapi Ujság* 1885-ös 46. számában jelent meg *A „Czigány-báró."*[51] című írás. Eszerint *„Bécs szinpadjain az utolsó időkben figyelmet kezdtek tanúsítani a magyar irodalom iránt. A hol ezelőtt a magyar csak mint komikus alak, a kinek rovására nevetni kívántak, jelent meg egy-egy vígjátékban vagy bohózatban, ott, azokon a deszkákon végre magyar irodalmi termékeknek is helyet szorítottak."*[52] Így előadták Csiky Gergely, Dóczy Lajos és Jókai Mór több darabját. *Jókainak „[az] »Arany ember« német előadása a múlt esztendőben a színház leghatásosabb kassza-darabja lett. Oly fogadtatásban részesült, minőben hosszú idő óta egyetlen egy darab sem. Sorba bejárta Németország színpadjait. A fantázia, a képzelem, a költői frisseség üdén hatott mindenütt."*[53] A színpadi siker hatására Jókainak kedveltté vált a neve. Johann Strauss tőle kért szöveget következő operettjéhez. Jókai *Szaffi* című novelláját Ignaz Schnitzler alakította át, és lett így a librettó szerzője. *„Az operette meséje meglehetősen hűen nyomában jár az elbeszélésnek. A múlt század végén játszik, az első két felvonás Magyarországon, az akkori temesi bánságnak nevezett részen, a hol a török kiűzetése után oly sajátságos viszonyok uralkodtak; a harmadik felvonás színhelye pedig Bécs. Barinkay Sándor*

49 *Hegyi Aranka, mint oláh leány „Apajune"-ban. Strelisky* fényképe nyomán. Vasárnapi Ujság, 1884. XXXI. évf. 52. sz. 832. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01608/pdf/ (2019.08.18.)

50 Kürthy Emil: *Hegyi Aranka*. Vasárnapi Ujság, 1884. XXXI. évf. 52. sz. 838. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01608/pdf/ (2019.08.18.)

51 *A „Czigány-báró."* Vasárnapi Ujság, 1885. XXXII. évf. 46. sz. 742. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01654/pdf/01654.pdf (2019.08.18.)

52 Uo.

53 Uo.

az operette hőse. Visszatér szülőföldjére, hogy átvegye örökségét, mely afféle gazdátlan birtok volt, a hol Zsupán Kálmán, a gazdag sertés-kupecz kedve-kénye szerint tett, a mi tetszett neki. Most aztán sehogy sem láthatja örömest az igazi tulajdonost. A dolgot még jól el lehetne intézni, ha a sertés-király leánya, Arzena, nőül menne Barinkayhoz, de a kisasszony legalább is báró férjet óhajt. Legalább igy mondja. Szive azonban nevelőnőjének fiához, Ottokárhoz vonja. Barinkay azonban csakhamar báró lesz – czigány-báró. A czigányok ugyanis megteszik őt vajdájuknak, s ez annyi, mint czigány-báró. […] De Zsupánoknak nem ilyen báró kell. Megkapja a kosarat. Barinkay azonban könnyen viseli, mert bele szeretett Szaffiba, egy czigány lányba, a kiről végül kiderül, hogy az utolsó temesvári pasa leánya. A második felvonásban czigány tábor és katonai toborzás van. A vajda nőül veszi czigány szokás szerint Szaffit. A harmadik felvonásban a darab hőseit a háborús viszontagságok, mint győzteseket, Bécsbe viszik. A katonaság bevonulásával végződik a darab."[54] A *Cigánybáró* a 18. században játszódik, a török hódoltság utáni időszakban, de Jókai ebben az utalásaival, a párhuzamaival valójában a saját jelenét, a kiegyezés korát és a közelmúltat, az 1848–1849 utáni időszakot mutatta be.

A *Vasárnapi Ujság*nak ez a száma egy képet is közölt az operettből *Jelenet a „Czigány báró-ból"*[55] címmel. *„A czigányok bevonulása, Barinkaynak vajdává választása, egyike az operetté legtarkább látványainak, s képünk ezt a jelenetet tünteti föl, az első felvonás végén."*[56]

A *Vasárnapi Ujság* 1886-os 17. számában jelent meg *A „Czigánybáró" a Népszínházban*[57] című színházi tudósítás. *„A népszínháznak állandóan vonzó darabja lett a »Czigánybáró«; minden előadását nagy közönség nézi, mely egyformán hálás tapsokkal adóz a szövegírónak és a zeneszerzőnek, Strausznak, a minden keringők királyának s az előadóknak, kik valóban megérdemlik a legteljesebb dicséretet."*[58] A híradás az operett szereplőit, szerepeiket és alakításaikat mutatta be. Így F. Hegyi Arankát, Szaffi megformálóját, Pálmay Ilka asszonyt, aki Barinkay Sándor alakját vitte színpadra, a fiatal, szép Margó Czéliát, az öreg, ijesztően elcsúfított cigányasszony Czipra szerepében, Ligeti Irmát, aki a sertéskereskedő Zsupán lányát, Arzénát formálta

54 Uo.

55 *Jelenet a „Cigánybáró"-ból. Gause rajza.* Vasárnapi Ujság, 1885. XXXII. évf. 46. sz. 737. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01654/pdf/01654.pdf (2019.08.18.)

56 *A „Czigány-báró."* Vasárnapi Ujság, 1885. XXXII. évf. 46. sz. 742. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01654/pdf/01654.pdf (2019.08.18.)

57 *A „Czigánybáró" a Népszínházban.* Vasárnapi Ujság, 1886. XXXIII. évf. 17. sz. 273; https://epa.oszk.hu/00000/00030/01677/pdf/01677.pdf (2019.08.18.)

58 Uo.

meg, *„kinek mint Arzenának e darabban, alig van más dolga, mint hogy szép legyen. S erre a kisasszonynak istenadta tehetsége van. A mi dicsérő szót az atyja, Zsupán, elmond a lányáról, piczi ajakáról, hamis két szeméről, gömbölyű álláról, sugár termetéről: az igaz mind, mert Ligeti kisasszony olyan jelenség, a ki valóban már azzal is szolgálatot tehetne a népszínháznak, ha csupán dekoratív alakul kiállana a színpadra. De a kisasszonynak szépen csengő, tiszta érczü hangja is van, s ha ezt kiműveli, s lesz, a ki játékára gondosan ügyel, s tanítgatja, belőle még akkorára is vonzó ereje válhatik a népszínháznak, a mikor már az arcz rózsái lehervadnak."*[59]

Ugyanebben a lapszámban *A Czigányszínházban*[60] címmel F. Hegyi Arankáról, Szaffi, Ligeti Irmáról, Arzéna, Pálmay Ilkáról, Barinkay Sándor, valamint Margó Czéliáról, Czipra szerepében három jelmezes fényképet is közöltek, amelyek Strelisky Lipót műtermében készültek. Annak a Streliskynek, akit a magyar fényképészet úttörőjeként és elismert fotográfusaként tartanak számon.

A *Vasárnapi Ujság* 1890-es 34. számában közölték Kürthy Emil *Színházi képek. A népszínház primadonnái*[61] című írását. Kürthy szerint az operett műfaja hanyatlik Európában, nincsenek jó zeneszerzők, librettók és színésznők, nálunk pedig *„[a] hazafias tragédiák követték külföldi társaik példáját, a klasszikus repertoirenak nagyon hiányos az előadása, a középfajú színművekkel a külföld után sántikálunk, még a mi specziális nemzeti műfajunkat, a népszínművet is elcsenevészedni, hanyatlani engedjük, pedig van egy olyan népszínműi csillagunk, a mely egymaga is megérdemelné, hogy egy remekművekből álló műsort teremtsenek a kedveért. Ez Blaha Lujza, a magyar népdal fölkent királynője."*[62] Kürthy meglátogatott egy színészeti kiállítást. Ezen ott volt Blaha fényképe minden teremben, folyosón, falon, ezen kívül Strelisky Lipót még külön szobát is berendezett a róla készült fényképekkel. Kürthy sorra vette a Népszínház primadonnáit, a szerepeiket, az alakításaikat, színpadi pályafutásuk történetét, így Pálmai Ilkáét, a gyakran betegeskedő Hegyi Arankáét, Réti Lauráét és Serédi Saroltáét. Eszerint a Népszínházból sok ígéretesnek tartott művésznő távozott különböző okokból. Külföldre vagy vidékre kerültek, férjhez mentek, más foglalkozást választottak, vagy

59 Uo.

60 *A Czigányszínházban*. Vasárnapi Ujság, 1886. XXXIII. évf. 17. sz. 274–275.https://epa.oszk.hu/00000/00030/01677/pdf/01677.pdf (2019.08.18.)

61 Kürthy Emil: *Színházi képek. A népszínház primadonnái.* Vasárnapi Ujság, 1890. XXXVII. évf. 34. sz. 546–547. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01903/pdf/01903.pdf (2019.08.18.)

62 I. m., 546.

nagyon fiatalon meghaltak. A színésznőket fényképeken is megörökítették. Ezek egy részét a *Vasárnapi Ujság* is közölte. Így láthatjuk Blahánét különböző szerepeiben, színpadi jelmezeiben Strelisky Lipót műtermi fényképein, a *Czinka Panna „sátornál", Czigány Panna*, *A „Cigányprincz"-ben,*[63] Hegyi Arankát *A Népszinház primadonnái* fényképsorozatban a *Hegyi Aranka mint Szaffi a „Czigánybáró"-ban, Hegyi Aranka mint Neversi Mária és a Hegyi Aranka „Apajune"-ban*[64] című képeken.

A cigányokkal/romákkal kapcsolatos megközelítések típusai és a Vasárnapi Ujság *cigányokkal/romákkal kapcsolatos zenei és színpadi reprezentációi 1874 és 1891 között*

Milyen megközelítések fordultak elő a *Vasárnapi Ujság*ban megjelent cigányokkal/romákkal kapcsolatos művészeti/zenei, és művészeti/előadó-művészeti/színészi/színpadi forrásokban? A cigányokról született szövegekben leginkább a leíró esszencialista látásmód volt meghatározó, a tények leírását tekintették elsődleges feladatnak, a cigány népéletet önmagában, a nem cigány környezet nélkül mutatták be. Mindemellett ehhez gyakran devianciaorientált megközelítés is kapcsolódott, amelynek a középpontjában a cigányok tulajdonságai, életvitele, mindezeknek a többségétől való eltérései állnak. Ezek közül a devianciaorientált strukturalista vagy civilizatorikus megközelítés volt a jellemzőbb. A 19. századi cigányokról született írásokban gyakran megtalálható a „letelepedett" – „vándorló" vagy „kóbor", „sátoros" megkülönböztetés. Előbbiekhez általában a devianciaorientált strukturalista vagy civilizatorikus, míg az utóbbiakhoz a devianciaorientált esszencialista vagy rendészeti megközelítést társították. A letelepedett cigányok közül a muzsikus cigányokhoz pozitív érzések kapcsolódtak.

Devianciaorientált strukturalista vagy civilizatorikus megközelítés volt a meghatározó cigányokkal/romákkal kapcsolatos művészeti/zenei forrásokban. Ezekben individualizáltan, személyes életük mozzanatain, történetein keresztül, teljesítményüket elismerve ábrázolták őket.

A művészeti/előadó-művészeti/színészi/színpadi források a művészeti/

63 *Blaháné különböző szerepeiben. Strelisky fényképei után.* Vasárnapi Ujság, 1890. XXXVII. évf. 34. sz. 544–545. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01903/pdf/01903.pdf (2019.08.18.)

64 *A Népszínház primadonnái.* Vasárnapi Ujság, 1890. XXXVII. évf. 34. sz. 548–549. https://epa.oszk.hu/00000/00030/01903/pdf/01903.pdf (2019.08.18.)

zenei forrásokhoz hasonlóan individualizáltan, személyes életüket bemutatva és szakmai teljesítményüket elismerve ábrázolták őket, az etnikai kapcsolatra csak az életrajzi mozzanatok között utaltak. Etnikus vonatkozásai inkább az általuk előadott daraboknak, szerepeknek voltak. A darabokban megjelenített világ azonban nem volt egyértelműen a cigányokhoz köthető, mivel a cigányok világának a megjelenítését inkább a magyar történelmi időszakok, események, személyek allegorikus bemutatására használták fel, azt helyettesítették vele.[65]

65 Waldenfels, Bernhard (2004): Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. In: Biczó Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig.* Csokonai Kiadó, Debrecen, 91–116.

Rézmetsző diákok, 2013, linómetszet, 40 × 30 cm

KÖSZÖNTJÜK KOLLÉGÁNKAT
A TESTVÉRINTÉZMÉNYEKBEN!

KÁROLI GÁSPÁR
REFORMÁTUS EGYETEM

Balla Péter:

Elhívás az Újszövetségben

Keresztyén életünk sok területére igaz, hogy azért végzünk el szolgálatokat, akár egy konkrét pályán azért munkálkodunk, mert Isten által elrendelt helyünknek tartjuk – a Szentírás szavával élve: Isten elhívott bennünket arra a feladatra, szolgálatra. A Szentírás egészében fontos helyet foglal el az elhívás témája, közelebbről az Újszövetségben is sok textusban megjelenik. Az alábbiakban néhány újszövetségi helyet kiemelve – a teljesség igénye nélkül – foglalkozunk a keresztyén élet e fontos vonásával. Áttekintünk néhány olyan szakaszt, amelyek arról szólnak, hogy Jézus elhívta első tanítványait, továbbá olyanokat, amelyekben megjelenik az a cél is, amire Isten elhív bennünket. A bibliai szakaszok üzenetét főként ennek a kérdésnek a szemszögéből keressük: mit tanítanak arról, hogy keresztyénekként hogyan tekintsünk hivatásunkra, pályánkra, amelyben szolgálatainkat végezzük, hogyan álljunk hozzá munkánkhoz, amelyben – mint életünk minden területén – Mesterünket szeretnénk követni.

I.

Lássunk néhány olyan textust, amelyek arról szólnak, hogy Jézus elhívta első tanítványait. Első rátekintésre ezek nagyon radikálisnak tűnnek – különösen a családon belüli kapcsolatok terén. Mikor Jézus elhívja első tanítványait, ők úgy követik Őt, hogy elhagyják szüleiket. Ezeket a textusokat részletesen tárgyaltam egy monográfiában, így itt csak korábbi tanulmányom néhány főbb eredményére utalok.[1] Fő tételem: a tanítványok elhívásához

1 Peter Balla, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and its Environment*. WUNT 155, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; reprint kiadásban megjelent két amerikai kiadónál: Hendrickson Publishers (Peabody, Massachusetts, USA) 2005 és Wipf and Stock (Eugene, Oregon, USA) 2015. Magyar fordítása: Balla Péter: *Gyermekek és szülők kapcsolata: Az Újszövetség tanítása kortörténeti kontextusban*. (Fordította: Mucsi Zsófia) Budapest: Kálvin Kiadó, 2010. – Jelen tanulmánnyal szeretettel köszöntöm prof. dr. Fekete Károly püspök urat 60. születésnapja alkalmából, akinek köszönöm évtizedek óta tartó

kapcsolódó radikális jézusi mondások megértésének kulcsa maga a személy, aki elhívja a tanítványokat. Jézus Isten Fiaként hívja el őket, és Isten Fiaként igényli azt tanítványaitól, hogy ő legyen az első helyen az életükben.[2] Csak Isten fontosabb a szülőknél, így e radikális elhívástextusok nem azt üzenik, hogy el kell hagyni a szülőket, hanem azt, hogy Jézusnak mindenkinél fontosabbnak kell lennie a tanítványok életében, még a szüleiknél is. E textusok a helyes prioritásról szólnak.

Lássuk az egyik olyan újszövetségi történetet, amelyben Jézus elhívja első tanítványait. Máté 4,18-22-ben ezt olvassuk (RÚF):[3]

> (18) Amikor a Galileai-tenger partján járt, meglátott két testvért, Simont, akit Péternek hívtak, és testvérét, Andrást, amint hálójukat a tengerbe vetették, mivel halászok voltak. (19) Így szólt hozzájuk: Jöjjetek utánam, és én emberhalászokká teszlek titeket. (20) Ők pedig azonnal otthagyták hálóikat, és követték őt. (21) Miután továbbment onnan, meglátott két másik testvért, Jakabot, Zebedeus fiát és testvérét, Jánost, amint a hajóban apjukkal, Zebedeussal együtt rendezgették hálóikat, és őket is elhívta. (22) Ők pedig azonnal otthagyták a hajót és apjukat, és követték őt.

Ezekben az elhívástörténetekben találkozunk egy olyan jelenséggel, amely gyakori volt az ókorban, így az újszövetségi időkben is: gyermekek gyakran követték szüleik példáját hivatásuk választásakor. Az imént idézett szakaszban láthatjuk, hogy Jézus első tanítványai apjukhoz hasonlóan halászok voltak. Bár Zebedeus fiai Jézus követésekor „otthagyták a hajót és apjukat", ezen esemény után is Zebedeus fiaiként utaltak rájuk (pl. Mk 10,35 és párhuzamos helye: Mt 20,20; Mt 26,37), még János evangéliuma végén is (Jn 21,2). Ebből arra következtethetünk, hogy megtartották a családi kapcsolatokat, viszont ezek a kapcsolatok hátrébb kerültek életükben: az elhívásuktól kezdve Jézus volt számukra az első.

---

testvéri barátságát. E fentebb jelzett angol könyv kéziratát adtam be habilitációs szakértekezésként az Evangélikus Hittudományi Egyetemen 2001-ben. Külön köszönöm, hogy Fekete Károly professzor úr a habilitációs előadásaimat is megtisztelte jelenlétével.

2 Ld. pl.: Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. EKK I/1 (5., átdolgozott kiadás), Düsseldorf und Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002 (orig.: 1985); Luz itt (239. o.) rámutat, hogy az evangélium olvasói a megelőző szövegkörnyezetből tudják, hogy „Jézus az Isten Fia, aki ellenállt a kísértéseknek, és most hirdeti a Mennyek Országát". Ehhez hozzátehetjük, hogy nem csak az evangélium olvasói, hanem Jézus első tanítványai is már így nézhettek Őrá. Lásd: Balla, 2003, 133, 230.

3 Jelen tanulmányban a bibliai részleteket a Revideált Új Fordításból idézzük (RÚF, 2014).

A fent idézett mátéi helyen fontos látnunk, hogy Jézus szó szerinti értelemben a követésébe hívta el a tanítványokat, ezért ők abbahagyták korábbi hivatásukat, és ettől kezdve „emberhalászokká" váltak. Hasonló kifejezéssel találkozunk Lukács evangéliumában, egy csodálatos halfogás elbeszélése végén. Lukács 5,8-11-ben ezt olvassuk:

> (8) Simon Péter ezt látva leborult Jézus lába elé, és így szólt: Menj el tőlem, mert bűnös ember vagyok, Uram! (9) A halfogás miatt ugyanis nagy félelem fogta el őt és mindazokat, akik vele voltak; (10) de ugyanígy Jakabot és Jánost is, Zebedeus fiait, akik Simon társai voltak. Jézus akkor így szólt Simonhoz: Ne félj, ezentúl emberhalász leszel! (11) Erre kivonták a hajókat a partra, és mindent otthagyva követték őt.

Azt az alázatot, amellyel itt Péter szól Jézushoz, az Isten küldötte előtti tisztelet kifejezésének tekinthetjük. Darrell Bock így ír erről: „Egy méltatlan Péter és társai tanúi és kedvezményezettjei Isten kegyelmének, amelyet küldöttjén keresztül nyújtott… Így az itt megnyilvánuló tisztelet mindenekelőtt az emberekhez látogató, szent Istenre irányul."[4]

A tanítvánnyá létel nem mindig jár együtt azzal, hogy a tanítványnak el kellett hagynia családját, vagy szó szerint ki kellett mozdulnia korábbi környezetéből. Például a Genezáreti-tó közelében történt egyik gyógyítás elbeszélése végén ezt olvassuk (Mk 5,18-20):

> (18) Amikor azután beszállt a hajóba, kérte őt az előbb még megszállott ember, hogy vele maradhasson. (19) Ő azonban nem engedte meg neki, hanem így szólt hozzá: Menj haza a tieidhez, és vidd hírül nekik, milyen nagy dolgot tett veled az Úr, és hogyan könyörült meg rajtad. (20) Az pedig elment, és hirdetni kezdte a Tízvárosban, hogy milyen nagy dolgot tett vele Jézus, és mindenki csodálkozott.

Robert Stein így foglalja össze Jézus parancsának jelentését, amit a meggyógyított embernek mondott: „Azt a megbízást kapja […] hogy saját népe számára legyen misszionárius."[5] Stein továbbá azt is hangsúlyozza, hogy miközben Jézus azt mondta annak az embernek, hogy vigye hírül, amit „az Úr" tett vele (19. v.), a meggyógyított ember azt hirdette népének, hogy „mi-

4 Darrell L. Bock, *Luke*. Volume 1: 1:1–9:50. BECNT, Grand Rapids, Michigan, USA: Baker Books, 1999 (az 1994-es eredeti kiadás utánnyomása); idézet: 460.

5 Robert H. Stein, *Mark*. BECNT, Grand Rapids, Michigan, USA: Baker Academic, 2008; idézet: 259.

lyen nagy dolgot tett vele Jézus" (20. v.).[6] Stein szerint ez azt jelenti, hogy „Jézus az Úr". Fontos látnunk, hogy itt ugyanaz a méltóságjelző szerepel *(kyriosz)*, amelyet az Ószövetség *Septuaginta*-fordítása Istennel kapcsolatban, „Jahve" neve fordításánál használt.

Az elhívottak tehát – szó szerint Jézus követésében vagy eredeti környezetükben maradva – Jézust Isten Fiának vallották, őt Úrként tisztelték, ezért volt Jézus Krisztus mindenki más előtt a legfontosabb az életükben.

II.

Az elhívás nem csak olyan történetekben jelenik meg, amelyekben Jézus elhívja első tanítványait, hanem azt a kapcsolatot, amely Jézus és tanítványai között fennállt, az Újszövetség gyakran írja le az „elhívok" *(kaleō)* igével, akár ennek passzív alakjával, ami azt fejezi ki, hogy valaki „elhívatott, elhívást nyert". Tekintsünk át röviden néhány ilyen textust is.

Pál apostol a Korinthusiakhoz írt első levelében arra bátorít különböző körülmények között, különböző kapcsolatrendszerekben élő keresztyéneket, hogy maradjanak meg korábbi helyzetükben, „hivatásukban" azután is, hogy Jézus Krisztusban hívőkké lettek. Az 1Kor 7,17-24-ben ezt olvassuk:

> (17) Egyébként mindenki éljen úgy, ahogy az Úr adta neki, ahogy az Isten elhívta: így rendelkezem minden más gyülekezetben is. (18) Körülmetélten hívatott el valaki? Ne tüntesse el! Körülmetéletlenül hívatott el valaki? Ne metélkedjék körül! (19) Sem a körülmetélkedés, sem a körülmetéletlenség nem ér semmit, egyedül Isten parancsolatainak a megtartása fontos. (20) Mindenki maradjon abban a hivatásban, amelyben elhívatott. (21) Rabszolgaként hívattál el? Ne törődj vele! Ha viszont szabaddá lehetsz, inkább élj azzal! (22) Mert az Úrban elhívott rabszolga az Úr felszabadítottja, hasonlóan a szabadként elhívott a Krisztus rabszolgája. (23) Áron vétettetek meg: ne legyetek emberek rabszolgái! (24) Mindenki abban maradjon meg Isten előtt, testvéreim, amiben elhívatott.

Ebben a szakaszban tág értelemben van szó „elhívásról", és így jó példa lehet arra, hogy az első keresztyének hogyan tekintettek élethelyzeteikre: Jézus Krisztust a meglévő környezetükben kellett követniük. Eckhard Schnabel

6 Uo.

az idézett szakasz 17. versét „alapvető tételnek" *(Grundsatz)* nevezi, és azt mondja, hogy a következő versek ennek a tételnek az igazát példákon keresztül mutatják be.[7] Schnabel szerint Pál apostol a 24. versben megismétli a 17. és 20. versben kimondott tételt, és Schnabel hozzáteszi, hogy a 24. versben a *para theō* görög kifejezés nem csak arra utal, hogy „Isten előtt" milyen maradjon a keresztyén ember, hanem ez a kifejezés „jelzi annak a bátorításnak teológiai alapját, amely szerint kinek-kinek meg kell »maradnia« a saját társadalmi helyzetében".[8] Jelen tanulmányunk fő témája tekintetében e szakasz ezt is jelentheti nekünk: a keresztyénné lett ember maradjon meg az eredeti környezetében, de immár új emberként, Krisztus követőjeként. Bármely hivatása legyen is, Krisztus elhívott tanítványaként szolgálva éljen a munkahelyén, lakóhelyén, az őt körülvevő világban.

Az Újszövetségben van több olyan részlet, ahol arról is olvashatunk, hogy mi a célja – akár a végcélja – az elhívásunknak. Lássunk erre néhány példát!

Jézus maga is összefoglalta munkássága célját (Mk 2,17): „Amikor Jézus ezt meghallotta, így szólt hozzájuk: Nem az egészségeseknek van szükségük orvosra, hanem a betegeknek; nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem a bűnösöket." E mondás második fele szorosan egybetartozik az első felével, így a fő üzenetét így foglalhatjuk össze: amint a betegeknek orvosra van szükségük a gyógyulásukhoz, úgy a bűnösöknek Jézusra van szükségük a bűnből szabadulásukhoz. E mondás párhuzamos helyén, a Lukács evangéliumában ennek a „hívásnak" a célja még konkrétabban is megtalálható: „Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem a bűnösöket megtérésre" (Lk 5,32). A bűnből szabadulás nem csak azt jelenti, hogy valakinek a jelen, földi élete megújul, hanem azt is, hogy Jézus az örök életre szabadítja meg bűneiből. Más szavakkal: megváltást, örök üdvösséget nyer a bűnből megszabadított ember. Robert Guelich így ír erről: „Jézus azért jött, hogy felajánlja az Istennel való megváltó közösséget azáltal, hogy meghirdeti Isten szuverén uralmának eljövetelét a történelemben, és azáltal, hogy mindenkit »hív« választ adni erre."[9] Az „ország, uralom" e tág értelmére utalva jelenti ki Robert Stein is Mk 2,17-tel kapcsolatban: „Krisztológiai igényként látjuk, hogy Jézus azért »jött«, azaz azért lett küldve Isten által, hogy a bűnösöknek felajánlja a bűnbocsánatot és Isten országát."[10]

7 Eckhard J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus and die Korinther*. HTA, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, Giessen: Brunnen Verlag, 2006; idézet: 383.

8 Schnabel, 2006, 396.

9 Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26*. WBC 34A, Dallas, Texas, USA: Word Books, Publisher, 1989; idézet: 105. o., Mk 2,17 magyarázatánál.

10 Stein, 2008, 131. Ugyanitt Stein rámutat annak jelentőségére is, hogy Mk 2,17 az érintett szakasz záró verse: „Hasonlóan más kinyilatkoztatási történetekhez [Márk] 2,13-17

Több szóval is kifejezi az Újszövetség azt, hogy az emberek elhívásának fő célja az üdvösségük. Pál apostol erre utal például az „örök élet" kifejezéssel. 1Tim 6,11-12-ben ezt olvassuk:

> (11) Te pedig, Isten embere, kerüld ezeket. Ellenben törekedj igazságra, kegyességre, hitre, szeretetre, állhatatosságra, szelídlelkűségre. (12) Harcold meg a hit nemes harcát, ragadd meg az örök életet, amelyre elhívattál, amelyről vallást tettél szép hitvallással sok tanú előtt.

A 12. versben az „elhívattál" kifejezés egy tipikus példája az ún. *passivum divinum*nak. George Knight e verssel kapcsolatban így fogalmaz: „amikor az ige passzívumban áll, és az elhívó személye nincs megnevezve – mint e versben is –, akkor úgy kell értsük, hogy Isten az, aki elhív".[11] Fontos itt megjegyeznünk azt is, hogy bár Isten „hívja el" a keresztyéneket az örök életre, azonban a keresztyéneknek is meg kell harcolniuk „a hit nemes harcát", és meg kell ragadniuk az örök életet – ez a jelen életben való harcra, a legszélesebb értelemben vett aktivitásra hívást jelenti. Az elhívás, Isten kegyelméből a vele helyes kapcsolatba kerülés tehát igénybe veszi a keresztyén ember képességeit, erejét, cselekedeteit, amelyekkel a kegyelemre válaszol. Knight ezt így foglalja össze: Timóteust Isten elhívta az örök életre, ez szolgál „alapul Pál azon felhívásának, hogy Timóteus harcoljon és ragadja meg az örök életet […]. Az elhívás valódiságát a harcban megmutatott aktivitás bizonyítja meg."[12]

Péter első levelében két további kifejezéssel találkozunk a keresztyén ember elhívásának céljával kapcsolatban: „világosság" és „örök dicsőség". Az 1Pt 2,9-10-ben ezt olvassuk:

> (9) Ti azonban választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet vagytok, Isten tulajdonba vett népe, hogy hirdessétek nagy tetteit annak, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket; (10) akik egykor nem az ő népe voltatok, most pedig Isten népe vagytok, akik számára nem volt irgalom, most pedig irgalomra találtatok.

---

csúcspontja Jézus záró kijelentésében található. […] Az evangélista számára Jézus Istentől jövő megbízatása messiási természetű volt (1,1), és Jézus cselekedetei az 1,16-20.40-45; 2,1-12 és más szakaszokban azt jelentik ki, hogy az »azért jöttem« kifejezés mögött Jézus erős messiási tudata áll."

11 George W. Knight III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC, Grand Rapids, Michigan, USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992; idézet: 264. o. Knight a görög *kaleō* igével kapcsolatban megjegyezi, hogy e kifejezés „úgy szerepel itt, ahogy Pálnál is elég gyakran, mint ami Isten belső és hatékony elhívásáról szól" (263. o.).

12 Knight, 1992, 264.

E szakaszban azt is láthatjuk, hogy szoros kapcsolat van az Isten és Fia általi elhívás és a kiválasztás között. Isten kiválasztotta az ő népét arra, hogy befogadja kegyelmébe, a maga tulajdonába, és elhívta az ő világosságába, hogy hirdesse nagy tetteit. A 9. verssel kapcsolatban Peter Davids megjegyezi: „Péter a megtérésükre utal, amikor arról szó, hogy Isten »a sötétségből az ő csodálatos világosságára« hívta el őket. A »hívott el« kifejezés a megtérésükre utal (pl. Róm 8,30; 1Kor 1,9; 7,17; Gal 1,6.15)."[13] Davids helyesen érvel amellett, hogy amikor Péter e levelében a keresztyéneket „választott nemzetség"-nek nevezi, akkor a Krisztushoz tartozásukra is utal, és Davids szerint „a kiválasztottság tudata az egész könyvet átjárja."[14] Ramsey Michaels találóan nevezi ezt az Isten általi elhívást „az isteni kiválasztás következményének".[15]

Az 1Pt 5,10-11-ben egy hasonló szakaszt találunk, azonban itt az „örök dicsőség" kifejezés utal az elhívás céljára.[16] E szakaszban ezt olvassuk:

> (10) A minden kegyelem Istene pedig, aki elhívott titeket Krisztusban az ő örök dicsőségére, miután rövid ideig szenvedtetek, maga fog titeket felkészíteni, megszilárdítani, megerősíteni és megalapozni. (11) Övé a dicsőség és a hatalom örökkön-örökké. Ámen.

E szakasz szerint is szoros kapcsolat van az üdvösség („örök dicsőség") és a keresztyén ember földi élete között: a dicsőséges jövendő reménysége ad erőt a jelen terheinek, szenvedéseinek elhordozásához. Láthatjuk, hogy az örök üdvösségre szóló elhívásunkat nem lehet elválasztani mindennapi, földi életünktől. Michaels szépen fogalmazza meg ezt: „e szakasz lényege […] az Isten iránti és az ő elhívása következményei iránti szilárd és rendíthetetlen elkötelezettség."[17]

Lássunk egy további példát arra, hogy a keresztyén ember elhívásának konkrét következményei vannak a jelenbeli életvitelére is. Pál apostol a Galáciabeliekhez írt levelében sok érvet vonultat fel azért, hogy meggyőzze a levél címzettjeit arról, hogy üdvösségük egyedül Krisztus által, kegyelemből nyerhető el. Az üdvösséget Jézus Krisztus kereszten elszenvedett megváltó halála szerezte meg a keresztyén ember számára. Ezt a kegyelmet csak

13 Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*. NICNT, Grand Rapids, Michigan, USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990; idézet: 93.

14 Davids, 1990, 91.

15 J. Ramsey Michaels, *1 Peter*. WBC 49, Waco, Texas, USA: Word Books, 1988; idézet: 111.

16 Michaels 1Pt 5,10-et a Péter első levelén belül az 1,9 „legközelebbi párhuzamának" nevezi (uo.).

17 Michaels, 1988, 303.

Krisztusba vetett hit által vehetik át. A pogány múltú, „hátterű" galáciai keresztyének közé olyan zavarkeltők érkeztek, akik arra akarták rávenni őket, hogy az Ószövetség rituális parancsait is vegyék magukra, töltsék be – beleértve a körülmetélkedést is. Pál figyelmezteti őket, hogy ezek a zavarkeltők „el akarják ferdíteni Krisztus evangéliumát" (Gal 1,7). Ha rájuk hallgatnak, akkor „más evangéliumhoz" pártolnak attól, aki elhívta őket (Gal 1,6).[18] Ezért Pál a „szabadság" kifejezéssel tudja összefoglalni a galáciai keresztyének elhívása célját, mivel Krisztus megváltó halála által szabadokká lettek attól az elvárástól is, hogy az Ószövetség rituális parancsolatait betöltsék. A Gal 5,1-2-ben ezt olvassuk:

> (1) Krisztus szabadságra szabadított meg minket, álljatok meg tehát szilárdan, és ne engedjétek magatokat újra a szolgaság igájába fogni. (2) Íme, én, Pál mondom nektek, hogy ha körülmetélkedtek, Krisztus semmit sem használ nektek.

A galáciai keresztyének elhívása kihatott az életvitelükre ebben az értelemben is: nem kellett magukra venniük azokat az ószövetségi törvényeket, amelyek Isten népe számára Krisztus eljövetele előtt voltak érvényben. Abban az üdvtörténeti korszakban az volt e rituális törvények célja, hogy elkülönítsék Isten népét a környező pogány népektől, és ezáltal megőrizzék az egy Istenbe vetett hitüket. Jézus Krisztus követői „szabadok" e rituális törvényektől. Moo is így érvel Gal 5,1-gyel kapcsolatban: itt a „»szabadság« a »törvény megkötő tekintélyétől való szabadság«-ra utal."[19] Ahogy Moo, úgy F. F. Bruce is a rituális parancsokra utal a „törvény" szóval: „ha a galáciaiak kitartanak a szabadságukban, akkor ez meg fogja védeni őket attól, hogy a törvény megkötöző hatásának alávessék magukat".[20]

---

18 Galata 1,6-ban az elhívással kapcsolatban ezt olvassuk: „Krisztus kegyelme által elhívott titeket." Itt a „kegyelme által" kifejezés megfelelő a RÚF-fordításban, mert a görög nyelvben az *en khariti* hordozhat eszközi értelmet: a galáciai keresztyének elhívása „kegyelem által" történt. Ehhez lásd: Balla Péter, *Pál apostol levele a Galáciabeliekhez: Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal.* Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009, 35. Hozzátehetjük, hogy más fordítás is lehetséges, mert az *en* prepozíció a *kaleō* igével együtt utalhat arra is, hogy a keresztyén ember milyen „életben" éljen az elhívása szerint: a Krisztus kegyelmében való életre hívattak el. Ehhez lásd: Douglas J. Moo, *Galatians*. BECNT, Grand Rapids, Michigan, USA: Baker Academic, 2013, 85.

19 Moo, 2013, 320. Moo itt azt is hozzáteszi, hogy a Pál apostol által említett szabadság „végső soron magában foglalja azt, hogy a keresztyén ember szabad a régi világkorszak mindazon erőitől (ld. 1,4), amelyektől a Krisztusban hívők megszabadíttattak: bűn (ld. 3,22), halál/átok (3,13), »e világ elemei« (4,3; […])".

20 F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC, Exeter: The Paternoster Press, 1982; idézet: 226.

Végül említsünk meg egy olyan szakaszt Pál apostoltól, amelyben egyrészt szintén látható a keresztyén ember jelen élete és az örök üdvössége közötti kapcsolat, másrészt az „elhívás" egy olyan kifejezésláncban szerepel, amely az üdvösség nagy elemeire utal. A Róm 8,28-30-ban ezt olvassuk:

> (28) Azt pedig tudjuk, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál, azoknak, akiket örök elhatározása szerint elhívott. (29) Mert akiket eleve kiválasztott, azokat eleve el is rendelte, hogy hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő sok testvér között legyen elsőszülött. (30) Akikről pedig ezt eleve elrendelte, azokat el is hívta, és akiket elhívott, azokat meg is igazította, akiket pedig megigazított, azokat meg is dicsőítette.

A keresztyén ember így tekinthet egész életére: már földi élete előtt Isten „eleve el is rendelte", hogy „Isten Fia képéhez" hasonlóvá váljon, és elhívásban részesüljön. Azt is mondhatjuk, hogy az elhívás célja egy egész életen át tartó formálódás Isten akarata szerint, a Krisztus követésében. Thomas Schreiner ezt így fogalmazza meg: „az Pál teológiájának legnagyszerűbb vonása, hogy az *eszkhaton* már betör a jelen gonosz világba. Az ő képére formálódás így már a jelen korszakban elkezdődik (vö. 2Kor 3,18; Kol 3,10)".[21] Azok, akik Krisztus megváltó művére alapozzák életüket, akiknek ezért üdvbizonyosságuk is van, erőt kapnak Istentől ahhoz, hogy jelen életüket az öröm és megelégedés „alaphangja" jellemezze. Ez az élet egy elhívásra adott válasz: a keresztyén embernek élete minden területén Isten akaratát kell betöltenie. Erre is igaz Pál kijelentése a fenti szakaszban: „akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál" (Róm 8,28). Isten elhívó szava a keresztyén ember számára a legerősebb ösztönző erő az élet legkülönbözőbb területein, sokféle „hivatás" gyakorlása során is betölteni Isten akaratát.

Krisztusban, a Krisztussal való közösségre, Krisztust követő életre nyertünk elhívást. Legyen ez mindig szemeink előtt, ünnepi alkalmakkor és a hétköznapokban egyaránt. Adjon erőt feladataink végzéséhez, a nehézségek között is kitartáshoz, előre tekintve a jelenben az örök élet ígéretére, mert elhívásunk vonatkozik elválaszthatatlanul a jelenbeli Krisztus-követésre és az örök üdvösségre egyaránt.

21 Thomas R. Schreiner, *Romans*. BECNT, Grand Rapids, Michigan, USA: Baker Books, 1998; idézet: 453.

Kocsev Miklós:

A háromdimenziós „pálya mérete”: teológus – professzor – egyházvezető

Honnan induljunk és merre tartsunk a „pályán” Fekete Károllyal?

Megtisztelő lehetőség számomra, hogy Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából írhatok az őt köszöntő ünnepi kötetbe. Ezzel tiszteletem kifejezve annak az ünnepeltnek, aki több értelemben is „hazai pályán” játszik, hiszen családi szálain keresztül többnemzedékes lelkész. Ismeri az egyházi élet számtalan területét a „talaj menti” ponttól az „égig” úgy, mint aki lelkészcsaládban született és nőtt fel, jutott egyre előrébb a teológus, a teológiai tanár és professzor szintjén át a püspöki székig. Amennyire családi szálait ismerem, személyében kicsúcsosodik a lelkészi életpálya, amely ilyen módon, tudjuk, keveseknek adatik meg, ráadásul mindez a Tiszántúli Református Egyházkerületben.

Egy gazdag eddigi életpálya áll az ünnepelt mögött, aminek keresem azon pontjait, ahol akár csak érintőlegesen is, de találkozhattunk egymással. Ebben van némi behatároltság, ugyanakkor azt gondolom, elegendő tér is.[1] Ebben az adott és általam csak remélt, érintőleges találkozási térben szeretnék megállni és – elsősorban gyakorlati teológusként – gondolatokat váltani az ünnepelttel két témáról, így:

1. korunkról – különös tekintettel a lelkészi szolgálatra, valamint
2. a jövő lelkészeinek képzéséről, erről az útkeresésről és egyházra hatásáról.[2]

Ezzel nem kívánom az ünnepeltet (ahogy a címben fogalmaztam) és az esetleges témákat behatárolni. Bizonyára ezeken felül még számtalan dimenziója, mai divatos kifejezéssel élve identitása van vagy lehet Fekete Károly

1 Születésnapi mondanivalóm nem egy kimondottan tudományos dolgozat. Sokkal inkább egyféle lecsapódása annak, amit a gyakorlati teológiai elméletalkotás és a mindennapi élet összegzéseként most fontosnak tartok azokra a területekre vonatkozóan, ahol esetlegesen találkozhatok az ünnepelt mindennapjaival.

2 Természetesen tudatában vagyok a két ajánlott téma kapcsán annak, hogy Fekete Károly egyrészt jelentős előnyben van az oktatói tapasztalatok terén. Másrészt egyházkormányzati tapasztalatokkal rendelkezik, és így tudja ötvözni a gyakorlati teológiai professzor és a püspök szerepkettősségének a valóságát.

életének, amihez számtalan más témával lehet(ne) kapcsolódni. A magam részéről mégis maradnék a fent említett két dimenzió mellett annak tudatában, hogy ezek között az átfedés „veszélye" kizárhatatlan, szinte egybeolvasztható. Ugyancsak előrebocsátva, hogy a két említett terület sorrendje akár meg is fordítható és nem szimmetriára törekvő. Fekete Károly esetében, azt gondolom, a két téma valamilyen módon találkozik az ő mindennapjaival. Legyen akár egyházvezetői tisztségben, vagy éppen teológiai professzorként a hallgatók között, nem tud érintetlenül elmenni a fentebb ajánlott – de egyébként a levegőben ott lévő – témák mellett.

Az itt említett főbb szempontok – mint képzeletbeli dialógusunk témája – a gyakorlati teológiai önértelmezés hátteréből fogalmazódnak meg. Ezek között húzódik meg számomra két fontos szempont a gyakorlati teológiai önértelmezést illetően. Az egyik: a gyakorlati teológia az egyház által közvetített vallásos forma és hit megélésének kritikus reflexiója. Míg a másik valamivel tágabb szempont: a gyakorlati teológia a mindennapi élet és egyház viszonyának tapasztalati (empirikus) valóságát értelmező (hermeneutika), a mindennapi (egyházi) élettel (ön)kritikus kommunikációban és reflexióban álló, innovatív (cselekvő) tudomány egy jobb egyházi életgyakorlat érdekében.

Mindezzel nem mondtam valószínűleg semmi újat, hiszen ebben részben ismétlem és újraformálom saját meglátásaimat, mások – elsősorban tanítómestereim – tapasztalataira és ismereteire is alapozva. De azért is választottam ezt a gyakorlati teológiai önértelmezési tartalmat és vonalvezetést az eszmecserét illetően, mert úgy vélem, hogy Fekete Károly gyakorlati teológusként és egyházvezetőként – a neki adatott idő szerint – nemcsak a múlt, hanem a jelen, és remélhetőleg a jövő egyházának is formálója. Az a valaki, aki – ahogy fentebb már utaltam is rá – a „talaj menti" valóságot, tapasztalatot (empíria) többféle módon ismerheti, de ezt nemcsak értelmezi (hermeneutika) vagy „leírja", hanem jobbító szándékkal kézbe veheti és formálhatja.

1. Korunkról – különös tekintettel a lelkészi szolgálatra

Akarva vagy akaratlanul is tudjuk, ill. tapasztaljuk, hogy szinte annyiféle korértelmezéssel találkozhatunk, ahányféle létértelmezés van. Keresztyén emberként bizonyos mértékig hozzászoktunk a saját fogalmi rendszerünkhöz, és ezen keresztül adunk egyféle korértelmezést, adunk tartalmat a jelennek. Azt is tudjuk és látjuk, hogy felekezeti és egyéni hitvallási szempontok alapján is egészen más korértelmezést adunk annak az egy valóságnak,

amit több milliárd ember él meg naponként. A természettudós, vagy más vallási, vagy éppen ateista világnézeti alapokon álló ember lehetséges, hogy egy egészen más értelmezést tár a 21. század embere elé. Úgy vélem, nem mehet el a mai egyházi és teológiai gondolkodás ezen különféle kor- és lét-értelmezési tartalmak mellett. Ezért is fontos hangsúlyozni, hogy milyen szemüvegen keresztül nézzük a világot és ezen keresztül mit értünk meg belőle, hogyan értelmezzük a valóságot.

A gyakorlati teológia mint empirikus, tapasztalatra épülő tudomány ezért nemcsak látni és hallani, hanem értelmezni[3] is szeretné azt a világot, amiben igyekszünk keresztyén emberként is otthon lenni. Hogy a mindennapi élet értelmezésében kinek van igaza, azt nem feladatunk eldönteni. Egy biztos, hogy az igazság kérdése, azaz, hogy kinek az oldalán áll az igazság az élet-, lét- és korértelmezést illetően, nagy valószínűséggel már nem annyira egyértelmű itt sem, ahol mi élünk. Egy szivárványvilágban élve azt a színt választjuk életértelmezési alapként, amely az adott élethelyzetünkhöz a legjobban illik, és visszaadja mindazt, ami bennünk van.

Ismerem talán a fő irányt, a kor- és életértelmezést saját házunkon belül (keresztyénség), de nem tehetek úgy, mint aki nem vesz tudomást másokról, és mondja a magáét, ha figyelnek rá, ha nem. Nagyjából azt is tudom, hogy szinte ismételni tudjuk magunkat, hiszen annyiszor hallhattuk, hogy szekuláris világban élünk, amelyben nem a hagyományos életforma a meghatározó. Vagy a globalizáció világában élve mindennek egészen más értéke lesz. Éppen ezért a „valósítsd meg önmagad" gondolat individuális életszemléletére koncentráló embernek nem egyszerű általános és alapvető igazságokat közvetíteni, mert közben minden „nagy közvetítő üzenet" (a nagy történetek) tekintélye már a múlté. Közben persze az önmegvalósítás kérdése is megkérdőjeleződik, miután olykor-máskor rájövünk, hogy mások diktálnak akár abban is, hogy miként valósítsam meg önmagam.

Ha a gyakorlati teológia egyik elemét nézzük, akkor *Gräb* a homiletika témájában írt könyvében[4] nem győzi hangsúlyozni azt a többszintű hermeneutikai feladatot, amelyben a hallgató hermeneutikája, életvalóságának az értelmezése hasonlóan fontos, mint a textus-hermeneutika. Azaz: amiben a hallgató él, az nemcsak egy személynek (mint hallgatónak), hanem annak a kornak a megértését és értelmezését várja, amelyben az adott személy

3 Ezzel is eleget téve a gyakorlati teológiának az önmagával szemben támasztott „minimumnak", ami ennek a tudományágnak az egyik ismérve: látni – hallani – megérteni / értelmezni (sehen – hören – verstehen) azt, ami történik az egyházban, a világban, az emberben.

4 Gräb, W.: *Predigtlehre. Über religiöse Rede,* Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

él. Nem kevésbé tartja fontosnak ugyancsak ezen a témakörön belül már Gräbet megelőzően *Grözinger*[5] azt, hogy bemutassa azt a kort és annak szellemiségét, amelyben a vallását gyakorló keresztyén ember él és alkalomszerűen még igehirdetéseket is hallgat. Az egyház életmegnyilvánulásának legismertebb eleme egyelőre még valószínűleg az igehirdetés. Ezért nem teheti meg az igehirdető sem, hogy ne ismerje a mondanivalója második textusát, az embert és annak hétköznapi valóságát.

Ez a hétköznapi valóság, a vallásszociológusok kutatási területe pedig emlékeztethet bennünket arra – mielőtt elbíznánk magunkat, miszerint a teljes és tiszta, igaz ismeret nálunk van –, hogy töredékes az ismeretünk. Ez alatt értem azt, hogy amit látunk magunk körül, az gyakran csak a jéghegy csúcsa. Egy ember vagy közösség teljes életvalóságát nem tudjuk minden esetben teljesen észlelni. Nem látunk át minden szálat és összefüggést, ami egy adott helyzetben meghatározó lehet.[6] Külsőleg tekintve ugyanaz az ember ül vasárnaponként a templomban, de belső valóságában lehet, hogy vasárnapról vasárnapra egészen más.

Ezzel persze tudomásul kell(ett) vennünk azt is, hogy akár egy emberöltőn keresztül többször kell saját magunk számára is értelmezni a világot, a mindennapi életet, az egyház létének lényegét, amennyiben ezek érdekelnek bennünket. A gyakorlati teológia tehát egészében, de a saját részterületein belül – együtt lélegezve az adott korral – sem teheti meg, hogy ne figyeljen arra, amit az aktuális kontextus (kultúra) kínál. Így a flexibilitás mint alapvető helyzetmegközelítés, hozzáállás az elvárt teológiai minimum, hacsak nem zárkózunk be saját magunk rendszerének a falai közé.

Más szóval, az életünket körülvevő világ aktuális logikáját[7] kell megérteni, ami nem minden esetben egyezik a mi saját keresztyén logikánkkal. Attól meg, azt gondolom, messze állunk – bármennyire is szeretnénk –, hogy mi határozzuk meg, mint keresztyén egyházak a világ aktuális logikáját. Ebből adódóan a valóság nagyon összetett. A teológiának tudomásul kell venni – bármilyen nehéznek és lehetetlennek is tűnik –, hogy a mindennapi életértelmezésre adott válasz legalább kettős: ez is, az is. Mindez megkívánja, hogy illik megismernünk a különböző válaszforrások hátterét, amennyire ez lehetséges. A gyakorlati teológia művelése ezért legalább két fókuszpontra koncentrál: a tradícióra és az emberi élet valóságára. Ahogy

5 Grözinger, A.: *Homiletik,* Gütersloher Verlagshaus, 2008.

6 Dijkstra-Algra, N. & Stoppels, S.: *Back to Basics. Zeven cruciale vragen rond missionaire kerk-zijn,* Boekencentrum, Utrecht, 2017, 107.

7 Bucher, R.: *Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnorientierte Verwaltung der Welt.* Echter Verlag GmbH, 2019, 32.

többször idéztem Kuitert szavait, azok ebben az összefüggésben is érvényesek: a *credenda és agenda* kettősségének komolyan vétele lehet a kiindulási pont a teológia mai korszerű művelésében.

Főleg, ha komolyan vesszük az „*agenda*" vonatkozásában *Bucher*nek azt a valóságot visszaadó megállapítását, miszerint: a kapitalizmus mai kulturális hegemóniája ugyan megvalósítja az emberi vágyakat, de eközben égbekiáltó igazságtalanságokat teremt. Felhígítja a korábbi rendet és ezek helyett nem kínál újabbat. Feloldja a korábban átlátható kulturális rend topográfiáját egy átláthatatlan, megfoghatatlan, szituatív kapcsolati hálóvá alakítva azt, amihez nem ad használati utasítást, hogy azzal élni lehessen.[8] Ezzel a kapitalista kulturális hegemóniával szemben Bucher úgy gondolja, hogy meg kell találni egy megfelelő (saját hátteréből indítva a „katolikus politikai") egyházi választ. Azt protestánsként is látjuk, hogy kihívás van bőven, a válaszok sokkal szűkösebbek, mert a válaszadót is „elbódítja" ez a kapitalista hegemónia.

Természetesen senki és semmi nem kötelez bennünket arra, hogy értelmezzük és komolyan vegyük a saját világunk valóságát, és mintegy struccpolitikát folytatva úgy tegyünk, mintha ez nem is létezne, vagy nem ebben a valóságban élnénk. De ha ezt tesszük, megeshet, hogy nem lesz kíváncsi senki arra, amit mondunk és képviselünk, mert elfelejtettünk körülnézni abban a világban, ahonnan gyülekezetünk tagjai érkeznek az egyházi alkalmainkra. Jóllehet a globális kapitalista kulturális hegemónia számtalan esetben sanyargatja a testüket és lelküket. Ezért a gyakorlati teológia művelője nem engedheti meg magának az „érzéketlenség luxusát". A valóság meglátása és az abból származó üzenet meghallása, annak komolyan vétele és megértése lehet szinte az egyedüli kiindulási pont ennek a teológiai területnek a művelésében.

Ehhez a lelkész szerepből történő valóságmeglátásához szeretném kapcsolni *Henning Luther* gondolatait. Ezek tűnhetnek akár letűnt értelmezésnek is, de azért mégis kiemelnék ebből pár szempontot, amit, úgy érzem, nem veszíthetünk szem elől. A 20. század – fiatalon elhunyt – egyik leginspirálóbb gyakorlati teológusa, H. Luther még a 90-es évek elején foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy milyen funkcionális változások történhetnek a lelkészi hivatásra vonatkozóan az individualizációs folyamat hatásaként.[9] Ebben az előadásában utal arra a tradícióvesztési folyamatra, ami az individualizációnak és az ezzel párhuzamos pluralizációnak az eredménye.

8 I. m., 170.

9 Luther, H.: *Paradoxe Institution. Zur Funktionswandel des Pfarramts im Individualisierungsprozess.* In: Fecthner, K., Mulia Chr. (Hrsg.): Henning Luther – Impulse für eine Praktische Theologie der Spätmoderne, Kohlhammer Verlag 2014, 57kv.

Gondolatainak alátámasztására segítségül hívja Ulrich Beck német szociológus munkájának eredményeit az individualizáció jellemzőit illetően.[10] A társadalomban lezajló tradícióvesztés az individualizáció következménye – összegzi következtetéseit Luther. Ennek egyértelmű hatása van az egyházi életgyakorlatra is, amely a lelkészre mint tisztségviselőre egyrészt úgy hat, hogy kevésbé lesz rá szükség.[11] Másrészt a lelkészszerep megítélése megváltozik ebben a folyamatban. Ez pedig azt jelenti, hogy az egyházi hivatal (lelkészi tisztség) tekintélye gyengül, és a hivatalt képviselő személy fontossága megerősödik. Azaz: nem a tisztsége miatt fogják tisztelni a lelkészt. A tiszteletet az ő személye tudja kivívni. A tekintélyt nem a palást és a zsinóros papi öltözet viselete fogja adni (hazai viszonylatban), hanem ha lesz, akkor az annak viselője által lesz.

Ebből azt szeretném kihangosítani saját jelen kori egyházi viszonyaink számára, hogy óvnám magunkat attól, hogy a tisztség adta tekintélyre alapozzunk. A személyiségünk – a személyünk, mint individuum – lesz a meghatározó a lelkészi szerepnek járó tisztelet és tekintély megteremtésében. Ez pedig akkor feltehetően nemcsak a tisztségnek fog szólni, hanem a tisztségre megbízónak is. A helyzet tehát megfordul: én a saját életem alapján teremtek tiszteletet a papi szerepnek, és nem a szerepem miatt adnak tiszteletet az emberek. A lelkészi hivatásnak a tekintélyét én teremtem meg és nem a múlt adja, mintegy örök járandóság. Egy hivatás értékét annak hordozója emelheti vagy ronthatja. A tisztség nem hitelesíti annak hordozóját, hanem fordítva.[12] Az az érzésem, hogy ezt még mintha tanulnunk kellene. Ennek alapján – visszatérve Luther gondolatmenetéhez – beszélhetünk a hivatalos lelkészi szerep (a tisztség) funkcióvesztéséről, de értelmezzük ezt inkább funkcióváltozásnak, ami az individualizációs folyamat eredménye lehet.

Mindez persze – itt most lezárva Luthernek a lelkészi hivatás változására vonatkozó gondolatát – csak egy töredék lecsapódása, eredménye és hatása annak a megváltozott világnak, amiben a lelkész él és gyakorolja hivatását. Ezt a megváltozott és folyamatosan változó valóságot komolyan kell ven-

10 Beck, U.: *A kockázat-társadalom – Út egy másik modernitásba.* Századvég Politikai Iskola Alapítvány, 2003. Az individualizáció három megjelenési formájára utal ebben a munkájában Beck: Ki/felszabadulás a történelmileg adott szociális formák uralma alól; az eddig biztonságot adó források elvesztése / kiábrándulás ezekből; új szociális kapcsolati formák kialakulása/re-integráció.

11 Az élet alapjainak megteremtésében az egyén lesz a mértékadó személy, aki akár saját életének papjává is válhat és nem lesz szüksége egy külső szereplőre. (Luther, H.: *Paradoxe Institution,* 63.)

12 Möller ezt így fogalmazta meg: „Das Amt der Kirche gewinne heute nur noch Autorität durch die Person, die es ausfüllt, nicht mehr umgekehrt." (Möller, Chr.: *Einführung in die Praktische Theologie.* A. Francke Verlag, Tübingen und Basel, 2004, 33.)

nünk. Egy lelkészi életpálya alatt is megváltozik az egyházi valóságtérkép tartalmának az üzenete, ahogy erre fentebb részben már utaltam is. Ehhez pedig szükség lesz olyan lelkészekre és azok felkészítésére, akik majd a következő pont szereplői lesznek.

Fekete Károly gyakorlati teológusként és egyházvezetőként nem tud nem lenézni a földre. Nem feltételezem, hogy nem veszi észre azt, ami a leendő és a mindennapokban helytálló lelkészeket körülveszi. Amennyiben észleli a valóságot, akkor nem fog eltévedni azokban a mindennapi valós kérdésekben és útvesztőkben, ami a teológia padjaiban ülő hallgató, és a mindennapi hívő ember életét, valamint a rá (is) bízott egyházkerület életvalóságát jellemzi.

2. Mire is készüljünk: a jövő teológusa az egyház földi „motorja"? Útkeresés…

A teológia gyakorta túl absztrakt. A hit privatizált és a legindividuálisabb megtapasztalás – vélekedik egy fiatal holland lelkész az ezredforduló után pár évvel.[13] Ez a megállapítás egy a sokféle és tartalmában különböző megállapítások közül, ami itt, Európában elhangozhat. Akkor mit is akarunk ezzel valójában? Hogyan adjuk tovább és tegyük vállalhatóvá és élhetővé ezt a hivatást és életpályát? – kérdezheti joggal a teológus, a szolgálatba lépő, vagy esetleg már évtizedes tapasztalatokkal rendelkező lelkész egy Kárpát-medencei református összefüggésben.

Mivel tud hozzájárulni a teológia az egyén és közösség mindennapi életéhez? Vagy egy jobban elfogadható egyház létéhez, ámbár ebben az esetben az egyház egy másik kérdéskör lesz. Szükség van-e rá, és ha igen, akkor hol és milyen teológiára? Hasonló kérdéseket többen is feltettek már a múlt század második felében és azóta is.

Erre próbál a maga módján és a kezében lévő lehetőségek szerint választ adni jó néhány teológus és egyházvezető. Ennek eredményei lehetőség szerint visszaköszönnek a folyamatosan változó teológus-lelkészképzés curriculumában, amennyiben van egy egészséges dialógus a „termék készítője és annak vásárlója" között. Lentebbi rövid válaszkeresésemben elsősorban a teológusok véleményéből kapunk némi ízelítőt. Ezzel azonban nem szeretném behatárolni a véleményalkotói hátteret, sőt! Az érintettek közötti folyamatos és jobbító szándékú párbeszédet ösztönözni.

13 https://www.trouw.nl/nieuws/drie-jonge-nederlandse-theolgen~b37cf569/ (letöltés: 2019.06.29.)

Mire készítsünk fel teológusokat?

A kérdés nem új, legfeljebb újra felvetődhet némelyekben, mint ahogy bennem is.[14] A válaszok lehetnek különbözőek, szinte helyszíntől, társadalmi összefüggésektől és felekezeti színektől áthatottan. *Siba Balázs* foglalkozik részletesen a teológiai képzés éveivel és a református lelkészi szolgálatra való felkészüléssel. Bemutatva azokat a fontos folyamatokat, amelyet az általa végzett kutatás és személyes oktatói tapasztalat alapján eddig összegyűjtött.[15] Munkájának ez a része egy nagyon fontos és egyedi helyzetelemzés abban az összefüggésben, hogy visszatekint a lelkész a mögötte lévő útra: miből és honnan indultam és mire készítettek fel a lelkészképzés folyamán. A teológiára készülő személy elhívásától annak a képzés ideje alatti kognitív és spirituális fejlődésének „folyamatábráján" át vezeti Siba az olvasót felmérése eredménye tükrében, magyarországi viszonylatban.

Rád András László csak részben hasonló témával foglalkozik doktori dolgozatában,[16] s főként egy határon túli, az erdélyi valóságra alapozó felmérésből táplálkozik. Rád dolgozatának elemző szempontjai elsősorban a pályaválasztási motivációról beszélnek. Meghagyva nekem, mint olvasónak a lehetőséget arra, hogy elgondolkodjam azon: Meddig tart meg bennünket a pályaválasztás motivációja és mikor kezdünk ráébredni arra, hogy mintha nem fedné egymást a motiváció és a valóság. Vagyis: az a pálya- vagy elhívásmotiváció, amivel elindultam – mint leendő lelkész –, meddig tart meg és tart ki a képzési idő alatt és után? Mivé formálódik az évek során a „szentek közösségéről" alkotott kép a valóság fényében vagy árnyékában? A valóság alatt értem azt a való világot, amiben otthon kell legyünk azzal a valósággal együtt, amit az egyház megtestesít.

Valószínűleg számtalan, református teológián tanuló vagy végzett személy tud azonosulni a két szerző által bemutatott – rendkívül friss és a lelkészlét számára új megvilágítást is adó – eredményekkel.

14 A kérdésfelvetés mögött gyakran meghúzódnak a teológushallgatók is, akik tanulmányaik során kérdezve vagy spontán, de megfogalmazzák, hogy akkor mit is kellene tanítani a teológián.

15 Siba, B.: *Pasztorálteológia. A református lelkészi hivatás vizsgálata interjúk tükrében,* KRE – L'Harmattan, Budapest, 218, 88kv.

16 Rád A. L.: *A vallásos közeg hatása az erdélyi protestáns teológushallgatók pályaválasztási motivációjára*, BBTE – Ökumené Doktori Iskola, 2018 (kézirat).

Az általam itt lentebb említett – nyugat-európai – irány vagy elképzelés a lelkészképzést illetően nem koncentrál egy hosszú folyamatra, hanem elsősorban a jövőre figyel. Ezek az ajánlások tűnhetnek nagyon idegennek, attól tartok, hogy ezek hamarosan kopogtatnak a mi ajtónkon is.

Borgman – a népszerű holland katolikus teológus és publicista három évvel ezelőtti véleménye – szerint a jövő teológusa *a paradoxonok* világának jellemzőit hordozza. A jövő teológusa az a valaki, aki nyitott arra, hogy a jövő kihívásai teológussá formálják. A jövőt nem tudjuk, de amit megtehetünk, hogy felkészítjük magunkat annak fogadására. Ez a megközelítés nem az állandóságra – és az újra ismétlődő gyakorlatra – épít a jövendő teológusainak a felkészítésében. A Sennett által megfogalmazottak így válnak érvényessé – a maga kényelmetlenségével együtt – a teológus- és lelkésznemzedék számára is.[17] Ezért ennek tudatában készíthetjük fel a jövendő teológusait, papjait arra, hogy ne csak a jelen kihívásaira válaszoljanak, hanem legyenek és maradjanak nyitottak a jövőre, legyenek tartalékaik és ebből fektessenek energiákat a jövő feltárásába is. Azaz, kettős innováció: befektetni a jelenbe és a jövő kutatásába, aminek kihívásaira a maga idejében választ kell adni. Ezért a felkészítés nem egy statikus (jelen) állapotra koncentrál, hanem a lehető legnagyobb nyitottsággal tekint az ismeretlen felé is.

Ennek alapján elvárható egyrészt a teológusi realizmus – két lábbal állni a valóság talaján. Másrészt – *Schillebeeckx* szavait idézi Borgman – elvárható a történések elemzésének és megértésének a képessége, ami kettős hermeneutikai kompetenciát jelent. Nevezetesen: a tradíció interpretálásának a képességét a jelenre vonatkozóan, ill. a jelen interpretálásának a képességét a tradíció fényében. A jövő teológusa így az a valaki, aki segíti megnyitni a jövőt a teológia számára. Nemcsak a jelenben keresi mondanivalója számára a „piacot", hanem figyeli azokat a folyamatokat és összetett áramlatokat, amelyek meghatározhatják majd a jövő egyházának „piaci lehetőségeit".[18]

A fentebb már idézett katolikus gyakorlati teológusban, Bucherben az összegződik, hogy az egyháznak – militáris fogalmakat használva – *szituatív stratégiára* és *kockázatvállaló taktikára* van szüksége. Mindez a jelen helyzetre, a jelen összefüggéseire vonatkozik, amiben vélhetően fel tudja venni az egyház a harcot a kapitalizmus kulturális hegemóniájával szemben.[19]

17 Sennett, R.: *De Flexibile Mens. Psychogram van de moderne samenleving.* Byblos, 2003. Ebből számunkra az a felismerés érdekes, ami a következőt üzeni: A modern társadalom egyik kódja a flexibilis ember. Ahogy a piac helyzete megkívánja, ahhoz igazítja az ember a munkahelyét, a munkakörnyezetét és munkastílusát.

18 http://www.theoloogmettoekomst.nl/bestanden/Borgman.pdf (letöltés: 2019.07.10.)

19 Bucher, R.: *Christentum im Kapitalismus,* 148–149.

Értelmezésem szerint a katolikus teológusok gondolatmenete nem áll távol egymástól.

A fentiekben már felvetődött a kérdés: *hogyan és mihez tud hozzájárulni a jövő életképes egyháza érdekében a mai teológia, ezen belül a gyakorlati teológia?*

Egyik válaszként a felvetett kérdésre hadd hozzak vissza néhány szempontot egy korábbi előadásomból, aminek ide vonatkozó részét akkor *Ganzevoort*[20] alapján válogattam össze. Hogy mire készítsünk fel teológusokat, hogy milyen egyházra van vagy lesz szükség, ami mögött meghúzódhat egy adott teológiai koncepció is, erről az akkori előadásomban már beszéltem.[21] Felvetve akkor a kérdést: milyen legyen tehát a teológia? Amennyiben pedig tudjuk, hogy milyen legyen a teológia, akkor tudjuk, hogy milyen egyházkép és értelmezés szolgálatában álljon majd.

Tehát ha arra keressük a választ, hogy milyen legyen a teológia, akkor a válasz Ganzevoort szempontjai[22] szerint a következő: a teológia legyen publikus és dialógusorientált; diszciplinált-integráló; kultúraorientált és főleg inspiráló. Ezek a szempontok mintegy ráerősítenek a fentebb leírt gondolatmenetre, amelyek bővebb kibontásban így hangoznak:

– *Publikus teológia:* nemcsak a múlt, a tradíció hermeneutikai értelmezése a fontos (mert akkor ez nagyon egyoldalú lesz), hanem a jelen társadalmával, publikumával való hermeneutikai megalapozottságú kommunikáció is szükséges. Azaz: nemcsak egy intern, belső orientáltság, hanem *a teológia publikuma* alapvetően az: egyház – a társadalom – a tudomány. Ezzel megválaszolható az a felvetődő kérdés is, hogy a teológia akkor már az egyházzal nem is kommunikálna? De igen.

  Ebben a publikus teológiagyakorlatban legalább három alapforma különböztethető meg: 1. egy bizonyságtevő, apologetikus teológia – amit képvisel az adott társadalomban; 2. egy társadalomorientált teológia, a saját hagyománya alapján kritikus szemmel értelmezve az adott világot; 3. egy kultúrahermeneutika-teológia, amelyben az ember a teológiai szakértelmet és értelmezési szintet használja azért, hogy értelmezze az adott társadalmat.

20 Ganzevoort, R.: *Hoe leiden we anno 2014 goede theologen op?* (in: Handelingen, Tijdschrift voor PT & Religiewetenschap 2014/3, 20 kv.) munkájának egyes részleteire.

21 Kocsev, M.: Gyakorlati teológiai megfontolások a jövő érdekében. (In: *I. Új utak az Egyházban,* Konferenciakötet, 2017. 19kv.)

22 A felsoroltak egy gyakorlati teológus szempontjai, ezért amit ő a teológiára vonatkoztat, az számomra nagyon közel áll a gyakorlati teológiai értelmezéshez.

Azaz: a „publikus" teológia próbálja a világot megtéríteni, megváltoztatni vagy éppen megérteni, de mindenképpen a világért történik ez.

- *Dialógusorientált teológia:* folyamatosan keresve a dialógust emberek, csoportok, tradíciók és kultúrák között.[23] Tudva azt, hogy ez a publikum nagyon sokszínű, mint ahogy maga az egyház vagy az egyéni hitvallás is. Nem más ez, mint egy beszélgetés a többszólamúságban. Ez a relacionális megközelítés teret ad a különbözőségnek és ezt a különbözőséget gyümölcsözővé teszi minden érintett számára.
- *Integráló és speciális teológia:* nemcsak részleteket tudunk kiválóan, hanem összegezni tudjuk ezeket egy teológiai látásban. Így ez nemcsak a tudás, hanem az integrálóképesség kérdése is.
- *Inspiráló teológia:* ez a teológia képes egészen váratlan kapcsolati szálakat kiépíteni és zavaró kérdéseket feltenni ott, ahol minden nagyon kiegyensúlyozottnak látszik. Mindezt a továbbgondolás érdekében, számtalan összefüggésben.

Amennyiben ezt a (gyakorlati) teológiát képviseljük, akkor ehhez – mintegy összegzően hadd mondjam, hogy – Luther szerint olyan teológusok/lelkészek kellenek, akik professzionális (tudományos és elméletileg megalapozott), valamint a küldetésüknek (a feladatnak) megfelelő munkát végeznek. Ehhez a feladathoz megvan a képességük és ez a képesség személyi alkalmasságukkal párosul (Heitink). Hogy végül a jövő lelkészei generalisták (Luther) vagy specialisták (Heitink) legyenek-e, a válasz, ezen a téren, azt gondolom, még eldöntetlen vagy helyenként különböző. Egy biztos: dilettánsok ne legyenek! (Möller)

Mit kínáljon az egyház?

Hogy milyen legyen a teológia és ezzel összefüggésben a lelkészképzés, annak hatása van nyilván arra is, hogy milyen legyen a jövő egyháza, vagy a jövőt illetően *mit kínáljon az egyház.* A válasz erre a kérdésre nem egységes, szinte teljesen egyedi és abszolút helyzetfüggő.

23 Mintegy gondolati párhuzamként ehhez az Augsburgi Katolikus Egyházmegye ötven papjának a kezdeményezése, az egyházról való gondolata: „Dialog ist ein Aufeinanderhören und Sprechen mit Andersdenkenden auf Augenhöhe. In einer säkularen und gleichzeitig multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft zuhause zu sein, bedeutet für uns: im Dialog sein. So gewinnen und vertiefen wir unsere christliche Identität in dieser Welt." http://priesterinitiative-augsburg.de/wofur-wir-stehen/ (letöltés: 2019.07.16.)

Erre itt csak egyetlen válaszlehetőséget kívánok megemlíteni, amit mintegy *„alapcsomagként”* Dekkertől - mint vallásszociológustól – idézek. Az ő válasza egy nyugat-európai válasz. Egy olyan társadalom és egyház kapcsolatának a lecsapódásaként, ahol az egyház lehetőségei összeszűkülnek. Fontos, hogy ezen a szemüvegen keresztül lássuk és értelmezzük a vallásszociológus véleményét, aki maga is számtalan változást és csalódást élt meg saját egyháza mindennapi belső életvalóságában, valamint egyháza társadalmi folyamatokban való részvételét illetően. Ezért is szeretné tisztázni azt a minimumot, amit egy keresztyén közösségnek – amit egyháznak neveznek – képviselni kell.

Dekker szerint amennyiben a hívő emberek által formált egyház mint szervezet jelen kíván lenni a mindennapokban, ezt három jelentősebb területen valósíthatja meg. Ezek összefoglalva így adhatók vissza: 1. Kínáljon egy hitbeli orientációt; 2. tegye lehetővé az etikai, mérlegelő gondolkodást és 3. formáljon (gyülekezeti) közösséget.[24]

Dekker helyzetértelmezése alapján ez a maximum, amit kínálni tud a mai nyugat-európai valóságban az egyház. A fent már említettek után ezt én mégis mint „alapcsomagot” szeretném értelmezni.

Hogy kinek és melyikre, illetve mikor van legjobban szüksége ebből a triászból, azt majd az adott helyzetben lévő egyén és közösség dönti el. A jövő lelkészének mint teológusnak viszont számolni lehet ezzel az igénnyel és számtalan – egyelőre még nem látható – elvárással, tudva azt is, hogy mindenre nem lehet felkészülni és felkészíteni leendő vagy gyakorló lelkészeket.[25]

Amikor a bevezetőmben arra utaltam, hogy miként értelmezem a gyakorlati teológiát, utaltam az innovációra. Ez persze – ismétlem – nemcsak gyakorlati teológiai kérdés, hanem magának a teológiának is kérdése, ahogy ezt a fenti, Ganzevoort alapján készült összefüggésláncban olvashatjuk. Befektetés nélkül nincs haszon. Befektetünk abba a világba, ahol számtalan területen mintegy kapcsolati rendezőerő szeretnénk jelen lenni, azaz: a kapcsolatok rendezésébe invesztálunk. A megszakadt vagy lefagyott viszonyokat újra mozgásba hozni úgy, hogy E. Lange gondolatát hasznosítva minden érintettet képviselünk ebben az életre keltett párbeszédben. Azt gondolom, maga a Mester is ezt tette földi létének idejében. Tudom, a teológia és ennek

24 Dekker, G.: *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving*, Uitgeverij Meinema, Zoetermeer, 2010.

25 Csak említés szinten hozom Bonhoeffer gondolatát, aki annak idején azt jelezte: a jövőben amennyiben lesz még keresztyénség, akkor két fontos feladata lesz: imádkozni és tenni a jót az emberek között.

egyházi életben való testet öltése nem „nyereségorientált". A fogalmaink másak, de a lényeg ugyanaz: minél jobban képviselni Isten Országának – Isten és ember folyamatos párbeszédének – az ügyét, tudva, hogy a magvetéskor van remény a termésre.

A fentiekben leírtakat nem általánosításnak szántam. Ez csak egy mai pillanatfelvétel a saját kamerámon keresztül. Mindenkinek megvan a szabadsága, hogy ugyanazt a témát másként közelítse meg, lássa, vagy éppen értelmezze. Az itt leírtak a párbeszéd és együttgondolkodás ösztönzését szolgálják az ünnepelttel az általa megélt és képviselt sokszínű életvalósággal. A „pálya mérete" dr. Fekete Károly számára nem szűkös. A lehetősége nem kevés, remélhetőleg a „játékra" marad és lesz bőven ideje, hogy a végén el tudja majd mondani: Megérte!

Végül

Dr. Fekete Károly püspök urat elsősorban gyakorlati teológusként ismerhettem meg, mint tanítvány a mesterét, hiszen az ő vezetése mellett doktorálhattam. Különösen is szép emlékem van erről az időszakról, mert vállalta – a DRHE rektoraként is – a doktori folyamatom vezetését, türelmes és különös támogató segítséget nyújtva ezzel mind személyem, mind a PRTA számára. Mai szemmel nézve meglepőnek tűnhet, de egyedül nála és a DRHE-n kaptam annak idején „zöld utat" a doktori folyamathoz, amelynek lezárása végül egy egészen más irányt adott személyes életemnek. Az évek során utána több területen is találkozhattunk egymással. Ezeken a találkozásokon megtapasztaltam, hogy – különböző vezetői pozícióiban is – megmaradt kollégának, segítő útitársnak, partnernek tekintve adott területeken engem is, mint valószínűleg másokat is.

Isten áldja az ünnepeltet családja és egyháza mindennapi valóságában, valamint ezek kiteljesedése érdekében!

Literáty Zoltán:

Ambivalenciák a prédikátor személye körül

Az Isten és az ember találkozási helyein paradoxonokkal kerülünk szembe. A két világ érintkezése látszólagos ellentmondások sorát tárja elénk, amelynek legszembetűnőbb példája maga az inkarnáció. De a sorban ott található maga a prédikálás is. A prédikálásban is két teljesen különböző világ, még konkrétabban két teljesen különböző személy jelenik meg. A csoda viszont az, hogy az Isten és az ember cselekvése válik egy egésszé benne. Ez pedig az emberi értelem számára feloldhatatlannak látszó paradoxont jelent.

Ebben a tanulmányban az igehirdető személyéről kívánok röviden értekezni korunk kihívásainak közepette. A prédikátor személyével kapcsolatban ambivalenciákra bukkanunk annak egyidejű teológiai és empirikus megközelítése során. Ugyanakkor a gyakorlat szempontjából mégis szükséges, hogy a csoda megtörténhessen, azaz az ellentétes irányba haladó értelmezések egy közös úton, egy közös cél felé haladhassanak. Így az ambivalenciák bemutatása után a tanulmány végén a feloldás lehetőségeire térek ki.

A prédikálás esetében verbális cselekményről van szó, ahol a kontextust egyszerre alkotja meg egy üdvtörténeti szempontból fontos szakrális liturgiai, ugyanakkor egyidejűleg egy retorikai szituáció is. Ez a kettősség eredményezi, hogy a prédikálás két irányból értelmezhető. Először teológiai szempontból, másodszor a kommunikáció gyakorlatának szempontjából. A rendszeres teológiai megközelítés a bibliai igék segítségével megfogalmazott hitvallásosan sűrített igazságok alapján tekint az igehirdetőre, ráadásul nemcsak leíró, hanem egyben előíró igényével együtt. A kommunikáció szempontjából az empirikus adatok alapján kerül megfogalmazásra az ideális prédikátor. A két megközelítés első ránézésre ambivalenciákat mutat.

Kicsit távolabbról indulva ez a fajta ambivalencia nem csak az igehirdető személyét, az egyház egész kommunikációját meghatározza. Moltmann a 70-es években megpendítette az egyház és a teológia kettős krízisét. Az egyiket relevanciakrízisnek, a másikat identitáskrízisnek nevezte el.[1] A kettő kölcsönhatásban áll egymással. Minél inkább igyekszik az egyház arra, hogy mai értelemben releváns legyen, annál inkább feszíti saját identitásának elvesztése. És ez fordítva is igaz. Minél inkább ragaszkodik a hagyományos, noha nem minden esetben teológiailag megalapozott identitásához vagy szokásrendszeréhez, annál kevésbé képes megszólítani ma élő embereket. Látszólag tehát az a képlet, hogy az egyház vagy eredetével vagy saját környezetével kapcsolatban veszíti el a kontaktust.

A relevanciakrízis ténye több okra is visszavezethető. Klaus Douglass szerint mindenképpen meg kell említeni a nyelvezet problémáját. Az egyház és annak kommunikációja a sok évszázadot követően a 20. század végén rászorult, hogy megtalálja a hangot, a közös nyelvet a hallgatóval. Tillich mondja, hogy míg Luther minden energiáját abba ölte, hogy saját korának nyelvén beszéljen, addig utódai mindent megtesznek annak érdekében, hogy Luther nyelvét beszéljék. A másik oka a relevanciakrízisnek a társadalom individualizálódása és pluralizálódása. Nincsenek magától értetődő dolgok, minden lehetséges még a vallásban is, nincsenek mindenkit egyszerre foglalkoztató témák. „Ez annyit jelent: alig van olyan téma, amely mindenkit érdekelne, alig van olyan forma, amely mindenkinek megfelelne, és alig van olyan válasz, amellyel mindenki elégedett lenne."[2] Ebben a helyzetben az igehirdetés mint az egyház identifikáló eseménye szintén meghatározott keretek között mozog. Hiszen a hallgató felé a legmarkánsabb kommunikációs forma az istentisztelet és azon belül az igehirdetés, ahol szintén egy időben jelentkező igény, hogy legyen textusszerű, legyen biblikus, legyen hitvallásos, ugyanakkor érdekes, izgalmas, gyülekezet- és élményszerű is a prédikáció.

Az igehirdető ezzel a kettősséggel néz szembe, amikor prédikációját elmondja. Teológiai szempontból identifikálhatónak, kommunikáció szempontjából pedig érdeklődésre méltónak kell lennie. Nézzük meg előbb, mit követel a teológia az igehirdetővel kapcsolatban.

1 Moltmann, Jürgen: *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Fortress Press, 1993. 7.

2 Douglass, Klaus, *Az új reformáció*, Kálvin Kiadó, 2005. 26–27.

A II. Helvét Hitvallás szerint az igehirdetés hitelességét nem a prédikátor személye garantálja. Így fogalmaz: „a rossz egyházi szolgákat is meg kell hallgatni" (XVIII. fejezet). Jézus is beszél erről, amikor hallgatóit arra biztatja, hogy a farizeusok tanítását fogadják el, de cselekedeteiket ne kövessék. (Ld. Mt 23,3). Pál is ismeri azokat, akik nem szívből, hanem színből prédikálnak, és mégis jóváhagyja működésüket. (Fil 1,18) A hitvallás szerint tehát a hiteles, azaz identikus igehirdetés kritériuma a tiszta tanítás és nem az életszentség, ahogy azt a donatisták a 4. században hirdették.[3] Azaz a református igehirdetés identitásának alapköve elsősorban a tanfegyelem, és csak azt követi az erkölcsi fegyelem. Már a 16. századi reformátori felfogás nagyon szigorú volt a tanfegyelem területén, ugyanakkor az erkölcsi fegyelem területén kompromisszumokra kényszerült. „A lutheri reformáció éppen ezért vezette be a »vizitációt«, mert kontrollálni kellett a lelkészek életvitelét: egy-egy vizitációs turnus során a lelkészek 10%-át függesztették fel."[4] Erről ír Ravasz László is, amikor azt mondja homiletikájában, hogy az igehirdetők erkölcsiségére bízni a prédikáció hitelességét sohasem volt kényelmes feladat, mert „már pedig a papok erkölcse, mióta a világ, mindig ingadozó fundamentum volt."[5]

A rendszeres teológiai megközelítés szempontjából ez rendjén is van, hiszen a híres reformátori mondat is ugyanezt artikulálja: *„praedicatio verbi Dei est Verbum Dei".* Bohren a reformátoroktól kölcsönzi ezt a híres mondatot, amikor a prédikáció lényegét definiálni kívánja. Sőt ezen belül is csak az *„est"* szóra teszi a hangsúlyt. „Ezen a három betűn múlik teljességgel minden. Semmi más szándékom nincs természetesen homiletikámmal, minthogy korunk számára ezt a három betűt érthetővé tegyem. Ha meg tudom mondani, hogy mit jelent az »*est*«, akkor világossá tettem a prédikáció csodáját."[6] Az identitás gyökerei tehát egészen a 16. századba nyúlnak vissza, ahol a (reformátori) teológiai korrektség igénye meghaladta az erkölcsi korrektség igényét. Éppen ezért az identitás és a hitelesség nem feltételezték szükségszerűen egymást. A teológiai egzaktság biztosította a prédikálás feltételét. Ha a logosz alapján közelítünk és az igehirdető szolga erkölcsiségétől tennénk függővé a prédikálást, akkor bizony nagyon hamar bajba kerülne

3 Augustine of Hippo, *The Writings of St. Augustine Against the Donatists,* CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014. 134–135.

4 Hézser Gábor, *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez,* Kálvin Kiadó, Budapest, 2005. 41.

5 Ravasz László, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete,* Pápa, 1915. 265.

6 Bohren, Rudolf: *Predigtlehre,* Chr. Kaiser Verlag, München, 1971. 51.

igehirdetés és igehirdető is egyaránt. A hitvallás alapján a helyes mérce az igehirdetés minősítésénél Isten igéje. Amennyiben az igehirdető *Verbi divini minister,* akkor teológiai és egyben identikus értelemben a *Verbum divinum* az alap, nem pedig az azt közvetítő *minister.* Ez a jelenség teljes mértékben érthető a korabeli polemikus kontextusban, ahol az egyházak közötti dogmatikai vita felülemelkedett minden egyéb tényezőn. Így pl. a kommunikációs tényezőkön is, mint az éthosz. De nem csak a 16. században vélekedtek így az igehirdető szerepéről. A Barth Károly nevéhez kapcsolódó újreformátori teológia szintén igyekezett a prédikátor személyét a lehető legkisebbre csökkenteni a prédikálás folyamatában.[7] A barthi teológia válasz volt a liberális német-nemzeti lelkészképet idealizáló teológiára, ahol a pozitivista felfogás alapján az ember szakadatlanul fejlődőképes, a liberális felfogás alapján szabadsága érdekében dinamikusan cselekvő, a romantikus eszménykép alapján pedig nép-nemzeti érzelmű. Erre a teológiára született meg Barth válasza, ami egyértelmű „NEM" volt. A barthi homiletika alapja „Deus dixit", vagy ahogy ő fogalmazza: „God alone must speak."[8] Az emberi cselekmény ugyanúgy Isten cselekménye a megigazítás és a megszentelés által. Az embernek el kell tűnnie, hogy az Isten cselekedni tudjon az igehirdetés eseményén keresztül, legfeljebb a hírnök szerepe hárulhat rá, de csak a hitben való engedelmesség által.[9] A barthi teológia tehát az igehirdető személyével kapcsolatban egyetlen erényt ismer el: a háttérbe húzódás erényét.

A barthi teológia azokra a 19. századi homiletikai elméletekre ad választ, amelyeket nyugodtan nevezhetünk személyiségorientált homiletikáknak. A *Great American School* mozgalom egyik legmeghatározóbb jelensége a homiletika terén az igehirdető személyiségének kiemelkedése. Beecher szerint az igehirdető ugyan tanító, ugyanakkor több is tanítónál. A tanító csupán egy gondolatot, egy igazságot ad át, míg az igehirdető egyszerre magát is átadja a hallgatónak. Az igehirdető művész, nem a tartalom és a forma művésze, hanem a lélek művésze.[10] Beecher szerint csakis az erkölcsi igazságok

7 Resner, André, *Preacher and Cross, Person and Messsage in Theology and Rhetoric,* Eerdmans, 1999. 58–65.

8 Barth, Karl, *The preaching of the Gospel,* Westmister John Knox Press, 1963. 15. See more: „Revelation is a closed sytem in which God is the subject, the object and the middle term." 12. „Preaching is the Word of God which he himself has spoken." 9.

9 Barth, Karl, *Homiletics,* Westmister John Knox Press, 1991. 71–75.

10 Beecher, Henry Ward: Yale Lectures on Preaching, Delivered before the theological departement of Yale College, New Haven, Conn., as the first series in the regular course of the Lyman Beecher lectureship on preaching, J. B. Ford and Company, New York, 1872. 2.

képesek a személyiség részévé válni, a fizikai vagy tudományos igazságok nem. A szám, a súly, a dimenzió nem képes kapcsolatba kerülni az igehirdető vagy a hallgató személyes érzéseivel, de a remény, a félelem, az öröm, a szeretet vagy a hit annál inkább. Az igehirdető az igazság személyes reprodukciója. Isten Igéje az Írásban halott betű.[11] Papír és tinta. Az igehirdetőben válik újra élővé, amint az volt akkor is, amikor a próféták vagy az apostolok először hirdették. Minden igaz prédikáció magán hordja az igehirdető személyiségének jegyét. „Krisztus benned." Az az igazság, amit a történeti Jézus képviselt, ma már az igazság „benned". Ebben a gondolatában erős kanti hatás fedezhető fel, ahol az „objektum" (értsd szubjektumon kívül eső világ, többek között akár Isten) annyiban lehet igazsággá, amennyiben azt a tudat és a szubjektum szemléletében befogadják.

Amerika egyik legnagyobb hatású homiletikusa így fogalmazza meg a 19. században a prédikálás lényegét: Mi is hát a prédikálás? – kérdezi rögtön az elején. „A prédikálás az igazság kommunikálása egy ember által egy másik embernek."[12] Homiletikai alapjai ebben a mondatban meg is találhatóak. Két pillérre építi fel rendszerét: az igazságra és a személyiségre. Mindkettőre szükség van, ha prédikálásról akarunk beszélni. A legnagyobb igazság is, ha nem embertől emberig érkezik, nem nevezhető prédikálásnak – mondja. De ugyanez igaz fordítva is, érkezhet embertől emberig is valami csillogó, meggyőző beszéd, viszont ha nincs benne igazság, nem beszélhetünk prédikációról. A prédikáció az igazság bemutatása a személyiségen keresztül.[13]

Napjainkban, a 21. században, mi, igehirdetők, éppen a 19. századi homiletikai gondolkodás újraéledését tapasztaljuk, miszerint a vélt vagy valós életszentségi (erkölcsi) hitelesség megelőzi a tanfegyelmi hitelességet, azaz nem a biblikus és hitvallásos igehirdetés az első, hanem a megélt keresztyénség. A padban ülő hallgatót nem a teológiai egzaktság hozza tűzbe, hanem a szószéken lévő prédikátor, aki önmaga életében a teológiai igazságokat életté transzformálja a hallgató szeme láttára. Így aztán sokkal fontosabbá válnak a benyomások, a tapasztalatok, az élmények az elvont igazságokhoz képest. A 21. században az igehirdetést hallgató ember számára a prédikátorban megelevenedő teológia nagyobb motivációs erővel bír, mint az élettelen

11 Beecher 3.

12 Brooks, Phillips: Lectures on preaching, delivered before the Divinity School of the Yale College in January and February 1877, New York, 1891. 5.

13 Brooks 5.

elméleti-dogmatikai összefüggések. Az unalmasság nagyobb veszély ma, mint a tanbeli tévedés.

Ugyanez igaz a hitelességgel kapcsolatban is. A hitelesség elengedhetetlen tényező. Szinte elképzelhetetlen szituáció, hogy ma elfogadásra kerülne egy igaz tanítás, ha azt hitelességét vesztett prédikátor képviseli. Az ellenkezője sokkal nagyobb eséllyel történhet meg. Craddock hat területen mutatja meg, hogy a teológiai szemlélet mellett a kommunikációs szemléletnek is helyet kell biztosítani.

1. Az egyik az amerikai keresztyénség korabeli helyzete, pontosabban a *Social Gospel Movement* által hirdetett elvek hiányosságai. Amíg Európában vérre menő viták zajlottak egy-egy teológiai igazság megvédése vagy megcáfolása érdekében, Amerikában a 19. század végén és a 20. század első felében az említett mozgalom mottója: tettek és nem szavak („Deeds, not words").[14] A keresztyén etikát a társadalmi térben kívánták beteljesíteni, mely önmagában fontos dolog, ez ugyanakkor a szavak, a beszéd maximális leértékelődéséhez, sokak általi lenézéséhez vezetett. Ehhez társult az az általános társadalmi tapasztalat, hogy a szavak teljes mértékben elvesztették az erejüket. Ez természetesen a homiletikai gondolkodásra is hatást gyakorolt.
2. Ebelingre hivatkozva a megújítás másik okát a tradicionális vallásos beszédben látja Craddock. Szerinte baj, hogy az a bizonyos vallásos nyelv nem megy nyugdíjba.
3 A harmadik és talán a legfontosabb tapasztalat, amely Craddock szerint változtatásra kényszerít, a „televízió hatása". A vizualitás szerinte krízist eredményezett a szem és a fül funkciója között. Az oralitás szerepe és helye a televízió hatására nagyon megváltozott, vagyis az emberek hallása és beszéde is erőteljesebben kötődik a képi világhoz. A 60-as években sokan gondolták úgy, hogy az igehirdetés kommunikációs eredménye attól függ, hogy képes-e úgy beszélni, ahogyan az emberek „ma látnak".[15] Craddock ezzel szemben az oralitás szerepét kívánja visszaállítani, hiszen a szavak üressége nem a szavak lényege. A szavak üressége csak rossz használatuk miatt tapasztalható.
4. A negyedik érv a temporalitás érve, azaz a biztonságos várak elhagyása és újra a sátorban való lakás ideiglenessége a prédikátor szempontjából. Az egyháznak a térből az időbe kell kilépnie újra, ezzel is felvállalva az időbeliség és az ideiglenesség állapotát.

14 Craddock, Fred B., As One without authority, Chalica Press, 2001. 6.
15 Craddock 9.

5. Az ötödik érv[16] a változás mellett a már említett kapcsolati viszonyok megváltozása az igehirdető és az igehallgató között. A korábbi felállás egy igei hatalommal rendelkező igehirdetőt és egy tanításra váró hallgatóságot igényelt. Sok esetben ez a passzív igehallgatás kényelmes, ám nem célravezető. Craddock szerint a demokrácia a szószéket is elérte, vagyis az embereknek igényük van arra, hogy az őket érintő kérdésekben aktívan részt vegyenek, és ebben az igehirdetés sem lehet kivétel.
6. Végezetül pedig a hatodik ok a kommunikáció kérdése. Beszélni talán nem nehéz – véli Craddock –, viszont valamit közvetíteni sokkal nehezebb. A kommunikáció mindig is küzd a hatásosság kérdésével, és mivel az igehirdetésnek része a kommunikáció, ezért ezt újra és újra végig kell gondolni.

Ahogy látjuk tehát, a kommunikáció hitelessége összefügg a prédikátor életének hitelességével. A hallgató a kommunikáció által ad bizalmat vagy éppen vonja azt meg az igehirdetőtől. Ez a bizalmat teremtő kommunikáció pedig az élet hitelességéhez kapcsolódik először, és nem a dogmához.

A paradoxon tehát adott: teológiai szempontból Isten igéjének igazsága nem függ a prédikátor hitelességétől, kommunikációs szempontból viszont ez a hitelesség az első feltétel. Ha megkérdezzük, lehetséges-e az, hogy a prédikációban elhangzó teológiai igazság el bírja hordozni adott esetben a prédikátor hiteltelen éthoszát, a válasz ma egyértelműen NEM. Azért nem, mert a 21. századi kontextusban a teológia lényege a megélhető, a tapasztalható, az élet nehéz súlyát magára öltő teológia. Ez a teológia nem csupán beszél, de életté válik az igehirdető személyiségében.

Hogyan lehet akkor mégis feloldani ezt a paradoxont annak érdekében, hogy az igehirdető a hétköznapi kontextusban prédikálni tudjon? Ezekre sorolok fel néhány lehetséges támpontot.

Felkészültség

A paradoxon feloldásának személyi feltételei közé tartozik az igehirdető képzettsége. A Szentírás a 2Tim 2,15-ben ad erre pontos útmutatást. Az a jó igehirdető, „aki helyesen hasogatja az igazságnak beszédét". Az itt szereplő

16 Craddock 11.

ὀρθοτομέω (orthotomeo) ige azt jelenti helyesen, egyenesen vágni. Azaz a sebésznek azt a helyesen beavatkozó cselekedetét jelöli, amikor a szikét gyógyító módon használja. A prédikátor részéről tehát elengedhetetlen, hogy a szó éles kését gyógyító és építő módon használja, azaz mosakodjon be, ügyesen metssze fel a szöveget, találja meg az üzenetet és oltsa be a hallgató lelkébe. Az igehirdető személyi feltételeinek minősége tehát szakmai minőséget kíván. A 16. század reformátori lelkipásztorképe paradigmaváltásra szorult, ugyanis a kolostorok védőburkából a hétköznapi világ terepére kikerülő lelkészek nem tudták, mi alapján identifikálják pontosan magukat. A krízis érthető: ugrásszerű változás történt, nem volt ideje belenőni az új lelkésztípusnak a feladatkörébe. A reformátorok ennek ellensúlyozására korán és energikusan szorgalmazták a lelkészek teológiai képzését. Fáradozásaik eredménnyel jártak. A korabeli katolikus papsággal és szerzetességgel szemben paradigmaváltás következett be: a „kegyes pap" örökébe a protestánsoknál a tudós lelkész lépett. Az imazsámolyos kolostori cellák helyett a könyvtárszoba lett az otthona. Az intellektualizálódó folyamat során hamarosan kialakult – és a 19. század közepéig dominált – a *sacerdos literati* típusa: a hittudós.[17] Erről tesz bizonyságot liturgikus öltözetünk is Magyarországon, miszerint a palást nem egyházi viselet volt annak idején, hanem akadémiát, egyetemet végzett ember viselete. A teológiailag alaposan képzett prédikátor tehát szükségszerű annak érdekében, hogy a prédikátor személyiségének három alappillére – *a)* személyiség, *b)* tisztség és *c)* elhívatás – teológiai alapon való önértelmezése biztosítva legyen.

a) Személyiség

Fritz Riemann kutatásait alapul véve kívánom bemutatni azt a tipológiát, amelyet ő kifejezetten a prédikátor személyiségek empirikus kutatásainak eredményeivel egészített ki.[18] A tipológia négyféle személyiségtípust különböztet meg. Riemann szerint a mélypszichológiának ezen iránya szerint a gyermekfejlődés első hat éve a következő négy személyiségformát alakítja ki: skizoid, depresszív, kényszeres és hiszteroid típust.

A skizoid típusú prédikátor könyörtelenül feltárja a lét és hit problémáit, a végső dolgok érdeklik. A megismerési vágy hajtja, minden más csak ez-

17 Hézser Gábor, *Pasztorálpszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez,* 42.

18 Riemann, Fritz: Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht, in: *Perspektiven der Pastoralpsychologie* (ed.) Richard Riess, Vandenhoeck &Ruprecht, Göttingen, 1974. 153–166.

után következhet. A hagyományokat kevésbé tiszteli. Az igazság felismerése az egyetlen Istenhez elvezető út. Kritikus és önálló hozzáállást követel a hallgatóktól, elvárja, hogy azok maguk találjanak megoldást a problémákra. Belső szabadságuk erős identitást ad számukra, nem okoz problémát, ha egyedül kell képviselniük meggyőződésüket. Nem engednek a korszellemnek, de küzdenek az egyházi tartalmatlanság és üresség ellen is. Eredetiségükkel vagy csodálatot, vagy megbotránkozást váltanak ki hallgatóikból.

A depresszív típusba tartozó prédikátor konfliktuskerülő, sokszor önmagában is gyermeki hitet táplál. Nem az hajtja, hogy a helyzeteket megváltoztassa, hanem hogy azokat elfogadtassa a hívőkkel. Szívesen prédikál a megértő-megsegítő Istenről, valamint az elhordozandó szenvedésről. Híveit nem erőlteti az egyéni felelősség gyakorlására, inkább vigasztalja őket. Rendkívül erős az empatikus készsége.

A kényszeres típusba tartozó prédikátor viselkedését rossz esetben önvédelmi reflexként az intolerancia uralja. Ugyanis nem tudja elviselni, hogy másoknak szabad olyat tenni, amit ő önmagának megtilt. A hagyományokat hűen tiszteli, a formákat fontosnak tartja. Hitvallásos ember, a tiszta tan őrzője. Prédikációi logikusak, jól felépítettek, elgondolkodtatóak és meggyőzőek.

A hiszteroid típusba tartozó prédikátor számára nagyon fontos a hatás kiváltása. Tehetségével tisztában van és élvezi is azt. Homiletikai értelemben véve a prédikáció alapjai (textusszerűség, írásszerűség, hitvallásosság stb.) kevésbé fontosak, inkább csak megszokott kellékek. Veszélybe kerülnek, sőt alulmaradnak a tanítás igazságtartalmai a formákkal és hatásokkal szemben. Ugyanakkor beszéde káprázatosan szép, elragadtatja híveit, érzelmeket vált ki belőlük. Az erősen szuggesztív prédikátor is ebben a típusban található, gyakran patetikus a stílusuk. Igehirdetéseik élményszámba mennek, ők maguk sokaknak példaképek. Innen emelkednek ki a sztárprédikátorok.

Az önismeret mélyítésére a prédikátornak azért van szüksége, mert az igehirdetést hallgató közösség a tipológia mind a négy típusát lefedi. Ezért a prédikátornak tisztában kell azzal lennie, hogy legjobb szándékkal sem tudja kielégíteni teljes mértékben hallgatói elvárásait. Ugyanakkor az önreflexív kompetenciák fejlesztése által sokat tehet annak érdekében, hogy megtanulja meghallani, meghallgatni és megérteni hallgatói szavait, érzéseit és elvárásait. Ez a fajta önreflexív képesség lehetővé teszi aztán a hallgatókkal való kommunikációt magáról az igehirdető személyiségéről és ma-

gáról az igehirdetőről is. Ezzel a lehetőséggel pedig sokat segíthet önmagán, hogy frusztrációi ne temessék maguk alá. Magyarországon egyrészt induló és valamelyest fejlődésben lévő modellek is vannak, amelyek a lelkipásztor hivatáskövetését szolgálják és segítik az önreflexiós kompetenciái fejlesztésében.

b) Tisztség

A prédikátori szerep legtöbbször egyházi hivatallal is egybekapcsolódik. A lelkészi tisztség pedig ugyanúgy tudatosításokat igényel a prédikátor részéről, ha nem kíván több terhet hordozni a szükségesnél. A lelkészre tekintő emberek sokszor tudatalatti folyamatok eredményeképpen sok és egyben a valóságtól teljesen idegen elvárást fogalmaznak meg a lelkésszel szemben.[19] De igaz ez a prédikátorra nézve is. A segítő embereknek mindig van ősképük arról, hogyan szeretnék önmagukat látni a tisztségükben. Fontos a prédikátor számára, hogy tudatosan és kontrolláltan tudjon bánni azzal a szerepkörrel, amit a hivatal elfoglalásakor ölt magára. A Jung-féle archetípus-elmélet szerint a lelkész két világ találkozási pontján őrlődik. Pl. egyszerre várják el tőle, hogy legyen „szent ember", ugyanakkor maradjon „teljesen ember". Az „ez is, az is" állapot a tárgyalt paradoxont hozza újra elénk. A „legyen más és ne legyen más" egyidejű elvárásai között nehéz kielégíteni minden vágyat. A prédikátornak mindenképpen tudatosítani kell önmagában, hogy egyiknek sem tud igazán megfelelni, hanem egyszerre kell magán hordozni a két állapotot, ahogy egy érmének is két oldala van. A lelkészi tisztség legalább három archetipikus elemet foglal magába: próféta, rabbi és pap, azaz a társadalmi-politikai rend igazgatása érdekében isteni igénnyel is fellépő Isten küldötte, a bölcs életmagyarázó hermeneutéta és a kultuszt vezénylő liturgus együtt alkotja a lelkész tisztségét. A teológiai képzettség alapján mindezek teológiai, az önismeretei képzettség alapján pedig pszichológiai reflexiók tárgyává válnak, s a prédikátor alkalmas és hatékony eszközeivé válhatnak.

19 Thilo, H. J. *Beratende Seelsorge,* Göttingen, 1971. 31.

c) Elhivatás

Az elhivatás spirituális fogalom. Az újjászületett igehirdető személyisége az elhivatáson keresztül tapasztalja meg Isten akaratát. A prédikátornak az igehirdetésben fel kell használnia nemcsak tudományos kompetenciáit és önreflexiós képességeit, hanem újjáteremtett természetének adottságait is. Amióta homiletika-tankönyvek születnek Ágoston *De Doctrina Christiana* műve óta, mindegyik kötelezően fontosnak tartja megjegyezni, hogy spiritualitás nélkül senki sem lehet Isten igéjének hirdetője vagy tanítója. A spiritualitás a Szentlélekkel való közös és szabad út átélése. A spiritualitásban tapasztaljuk meg azt a szabadságot, ami elengedhetetlen az igehirdetői szolgálathoz. A *Predigtlehre* egyik kulcsfogalma az igehirdető szabadságának megőrzése. Ez a fogalom kiterjed az igehirdetőnek az igehallgatóktól való szabadságára, az igehirdetőnek önmagától való szabadságára, az igehirdető evangéliumi szabadságára és a gyülekezet szabadságára is. „Úgy őrzi meg egy homiletika a prédikáció csoda jellegét, és úgy garantálja a prédikáció elkészíthetőségét, hogy oltalmazza az igehirdető szabadságát."[20] Fontos, hogy az igehirdető megőrizze szabadságát a hallgatókkal szemben, azaz ne a hallgatók kívánságai határozzák meg az ő igehirdetési gyakorlatát.[21] Ugyanakkor az igehirdetőnek szabadnak kell lennie önmagától is: „Ha egy homiletika gondoskodik az igehirdető szabadságáról, akkor megpróbálja a prédikátort kiszabadítani önmaga rabságából."[22] Ennek megfelelően ki akarja szabadítani önmaga rabságából a hivatalnok lelkületű prédikátort abból a megfontolásból kiindulva, hogy az igehirdető általában hivatalnok is. Így ha egy lelkész prédikál, akkor egy tisztviselő is beszél. „A hivatalnokok általában korrekt emberek" – mondja Bohren, majd így folytatja: „Az a gyanúm, hogy a korrektség oltárán számtalan lelket feláldoznak, és tiltakozom az embereket feláldozó korrektség ellen. A korrektség nem keverendő össze az önfegyelemmel. A korrektség leépíti az ember énjét, az önfegyelem legyőzi azt. A korrektség ellentéte ezért nem a felületesség, hanem a szabadság. A korrekt igehirdetők nem szabadok és nincs szabadító erejük. A korrektségnek egy kicsit mindig börtön- és fogságíze van. A fogság sokféle lehet. Lehet valaki az exegézis foglya, a dogmatika foglya vagy önmaga foglya is. Ha az ilyen rabság megjelenik a szószéken, azt a gyülekezet megérzi. Ilyen légkörben megfullad az evangélium. Talán hallanak az emberek egy prédikációt az evangéliumról, de az evangélium maga nem szólal meg.

20 Bohren 54.

21 Bohren 444–448.

22 Bohren 203.

Ezt nevezem embert feláldozó korrektségnek: a prédikátornak fontosabb, hogy helyesen prédikáljon, mint az, hogy az emberek szabadságot nyerjenek és örvendezzenek az evangélium felett."[23] Az igehirdető szabadságához tartozik az evangéliumi szabadság legmagasabb foka, melyet Pál apostol így fogalmaz meg: „Mert bár én mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mégis mindenkinek szolgájává tettem, hogy minél többeket megnyerjek." (1Kor 9,19-23) Pál mondata arra hívja fel a mindenkori igehirdető figyelmét, hogy az elhivatás mindig engedelmességet kíván, azaz szolgai állapotba lépünk bele. Isten irányít, az igehirdető pedig követi ezt az irányítást. A Lélek szabadsága mindig az Isten-kapcsolatban, azaz az Úr-szolga kapcsolatban válik realizálhatóvá. Ez a prédikátor örök paradoxona, hogy míg szolga, Verbi divini Minister, addig szabad. Amíg ez a kettő együtt tud hatni, addig olyan prédikálás történik, ami a hallgató számára teológiailag és retorikailag is hiteles tud lenni.

23 Bohren 403.

Németh Dávid:

A keresztyén nevelés antropológiai alapjai

1. Bevezetés

A nevelés, s benne a keresztyén nevelés hosszú időn át nem foglalkozott a gyermekkor antropológiájával. A nevelési célok meghatározásakor nem érezte ennek szükségességét, mivel kizárólag a felnőtt emberléthez tartozó ideálokat tartotta szem előtt. Azt a kérdést pedig nem tette fel komolyan, hogy vajon a nevelésre utaltság és a nevelhetőség az emberlét része-e, vagy az emberi civilizáció terméke. A válaszadáshoz a pedagógiának alapos antropológiai tájékozódásra lett volna szüksége. Az antropológia tudománya persze a pedagógiától függetlenül is foglalkozhatott volna az ember emberré formálódásának folyamatával az egyéni élettörténeten belül. Azonban itt is azt figyelhetjük meg, hogy csaknem a 20. század közepéig alig jutott figyelem az emberi lét gyermekkorra eső időszakára.[1] Szinte kizárólag a felnőtt embert tartották szem előtt, a gyermekkort pusztán átmeneti életszakasznak tekintették, amit meg kell haladni ahhoz, hogy az emberről beszélhessünk. Úgy kezelték a gyermekkort, mint az igazi emberlétet megelőző állapotot, mely antropológiai szempontból érdektelen. Ez a nézet két okból is tarthatatlan: egyfelől a gyermek, ill. még a felnőttkor előtt álló ember leértékelése fogalmazódik meg benne, másfelől kimondatlanul is azt képviseli, hogy a gyermek valójában még nem ember, hanem csak felnövekedve válik azzá. Sőt némelyek a nevelés szükségességét éppen azzal támasztották alá, hogy általa válik az ember emberré. A gyermekkor ilyen szempontú, kimondott vagy kimondatlan megvetésétől a teológiai antropológia sem volt érintetlen. Főképp a protestáns szerzőket illetően. A gyermek hitét nem tekintették figyelemre méltónak. Ha szubjektív őszinteségét nem is kérdőjelezték

1 Kivételt képeznek a gyermekkort erősen idealizáló reformpedagógiai törekvések a 20. század elején, ezek gyermekképe azonban csak igen lassan tudott a perifériáról az általános pedagógiai gondolkodás középpontja felé elmozdulni. Vö. Németh A.: A reformpedagógia gyermekképe. A szent gyermek mítoszától a gyermeki öntevékenység funkcionális gyakorlatáig, in *Iskolakultúra* 2002/3, 21–32.

meg, e hit kezdetlegességét és tökéletlenségét újra meg újra kiemelték. Azzal érveltek, hogy a gyermekkorban azért nem igazán beszélhetünk hitről, mert a gyermekből hiányzik mind a felelős döntés képessége, mind pedig az értelmi fejlettségnek az a szintje, amely lehetővé tenné az evangélium lényegének a megragadását és üzenetének az elfogadását. Említésre érdemes azonban, hogy a valláspedagógia már a 20. század elején lélektani érvekre hivatkozva – összhangban az ébredező reformpedagógia nézeteivel – külön próbálta kezelni a gyermekek vallásosságát a felnőttekétől. A gyermeklétet önálló entitásnak kezdte tekinteni, amit önmagában – nem a felnőttekhez hasonlítva – kell megérteni. Hangoztatta a gyermek jogát ahhoz, hogy sajátos vallásossága legyen, ami egészen eltérhet a felnőttek hitképzeteitől és hitgyakorlatától. A gyermeki szubjektív vallásosságon eszerint nem szabad objektív, a keresztyénség által hagyományozott vallási tartalmakat számon kérnünk. Azt önmagában kell értékesnek tartanunk.[2] Ezek a felismerések odáig vezettek, hogy a valláspedagógiai szerzők egy része a teológia emberképén belül különített el helyet a gyermekkornak, s ennek sajátos hitmódozatait nem tette teológiai reflexió tárgyává (pl. Richard Kabisch). Mások viszont az emberlétet eleve egy fejlődési folyamatként fogták fel (pl. Friedrich Niebergall, aki szerint az élettörténeti fejlődés a velünk született személyi léttől a személyiség teljes kibontakozásáig tart), ahol az ember teremtési rendeltetése egy kibontakozási folyamat eredményeként valósul meg.

Időközben a filozófiai antropológia új lendületet vett, ami a pedagógiát is arra késztette, hogy alapjaiban vizsgálja felül a gyermekkorról alkotott nézeteit, de nem hagyta érintetlenül a valláspedagógiát sem.

1.1. Az ember: világra nyitott lény

Az igazi fordulatot az Arnold Gehlen, Adolf Portmann és Helmuth Plessner nevéhez fűződő antropológiai felismerések hozták el. Az emberi lét megkülönböztető sajátosságát mindhárman sarkosan fogalmazták meg, miszerint az ember *„hiánylény”*, *„fiziológiai koraszülött”*, valamint *„excentrikus”* lény. E nézeteknek persze megvoltak az előzményei a filozófiatörténetben (Herder, Nietzsche), de csak alapos kifejtésük után keltettek figyelmet a pedagógiai szakemberek körében.

2 Vö. Schweitzer, F.: *Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage,* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1992, 252–287.

a) A. Gehlen szerint az ember azért volt kénytelen magának kultúrát teremteni, mert létét olyan fogyatékosságok jellemzik, melyek esélytelenné tették volna a túlélésre.[3] Adottságai nem biztosítanak védelmet számára az időjárási viszontagságokkal szemben, hiányzik a természetes felszereltsége a támadásra vagy a menekülésre, nem igazítják útba az ösztönei, nincsenek kifinomult érzékszervei. E hiányosságait azzal tudta kompenzálni, hogy aktív cselekvésével kultúrát épített fel magának. Ezáltal egy második, megváltoztatott természetet hozott létre, ami már védelmet biztosít a számára. Nem mondhatjuk tehát, hogy az ember a kultúra felől jellemezhető, mert a kultúra eredete az emberben rejlik, létrejötte az ember eredendő hiányosságaival és nyitottságával függ össze, ami arra ösztönözte és arra tette képessé, hogy a természetes környezet kihívásaira ne egyszerűen csak reagáljon, hanem tudatosan, tervezetten, teremtő módon viszonyuljon az adott körülményekhez. Az ember természeténél fogva kultúrlény.[4] Számára a létezés mindig megoldandó feladat, mert előbb a lét feltételeit kell megteremtenie magának. Ahhoz, hogy élhessen, határozott, tudatos életvezetésre és környezetformálásra van szüksége.[5]

Teológiai szempontból kissé zavaró, hogy Gehlen negatív módon közelíti meg az emberlét lényegét, azt az ember biológiai tökéletlenségében véli felfedezni. Ugyanakkor megoldottnak tekinti az emberi lét problémáját azáltal, hogy minden nemzedék tanulás által elsajátítja, és szükség szerint továbbfejleszti a kultúrát, hogy így biztosíthassa túlélését. Teológiai megközelítésben azt kell mondanunk, hogy az emberi lét specializálatlansága és védtelensége arra a teremtői szándékra vezethető vissza, hogy az ember Isten közvetlen oltalma alatt és tanácsaitól kísérve élje az életét a földön. Neki Istentől kell megtudnia, hogy miként éljen: milyen célokat tűzzön maga elé, hogyan alakítsa környezetét és milyen módon viszonyuljon az embertársaihoz. Nem fogyatékos, hanem más a helye és a rendeltetése a teremtettségben, mint a többi élőlénynek. Istentől elszakadt állapotában viszont a hiányosságai súlyosabbak annál, hogy azok saját teljesítményekkel kompenzálhatók lennének. Továbbá az is elmondható az emberről, hogy alapvető Istenre irányultsága miatt hiányérzete marad hiányainak pótlása után is, mert nem csupán kipótolt, hanem teljes létre vágyik. Innen nézve már tragikusnak látszanak

3 Gehlen, A.: *Der Mensch. Seine Natur und deine Stellung in der Welt,* Wiesbaden, V. Klostermann, Aula-Verlag, 1986, 32sk.

4 Gehlen, A.: *Der Mensch,* 80.

5 Gehlen, A.: *Der Mensch* 60. Vö. Klage, N.: *A gyermeklét antropológiája. Utak a gyermeki lét megértéséhez pedagógiai megközelítésben,* h. n. Animula Kiadó – Magánéleti Kultúra Alapítvány, é. n., 23–28.; Braun, W.: *Pädagogische Anthropologie im Widerstreit. Genese und Versuch einer Systematik,* Bad Heilbrunn, Verlag Julius Klinkhardt, 1989, 62–65.

a fogyatékosságai. Védtelensége halálos veszedelmet jelent, szükségleteinek kielégítettsége pedig csak ideiglenes elégedettséget. Az ember a teljesség felől nézve ítéli meg az adottságait, ezért csak a teljesség elérésének a bizonyosságában talál magának megnyugvást.

b) Biológiai megfigyelések alapján állítja *A. Portmann,* hogy az ember már magzati életében is ember, nem csupán később fejlődik azzá. Kezdettől fogva, s az élete minden stádiumában világra nyitott, gondolkodó, szellemi létre rendeltetett. Fiziológiailag fejletlenül jön a világra és csak az anyaölben eltöltött 11-12 hónap után éri el a főemlősök születési érettségét. Ahhoz, hogy ugyanolyan fejlettségi szinten jöjjön a világra, mint más főemlősök, kb. a 21. hónapban kellene megszületnie. „Fiziológiai koraszülöttsége"[6] miatt magzati élete a méhen kívül, egy szociális közegben folytatódik. Olyan gyámoltalan „fészekhagyó" tehát az ember, aki az élete első évét mintegy méhen kívüli magzati állapotban, a „közösségi anyaméhben" tölti, és már ekkor világra nyitottan, gondoskodó személyekkel körülvéve, velük azonosulva, viselkedési mintáikat követve találkozik a világ gazdagságával. „Az egyén fejlődésében kezdettől fogva megvannak a saját fajtájára döntően jellemző vonások, vagyis élete kezdetétől »emberi« lény".[7] Ezután még mintegy másfél, közösségi elrejtettséget biztosító és segítő közegben megélt évtizednek kell eltelnie ahhoz, hogy képes legyen felelősségteljesen cselekvő, értelmes életvezetésre. Ahhoz tehát, hogy az ember megélhesse emberi mivoltát, nevelésre van szüksége. Nem is csak a felnőtté válás időszakában. Az individuális és a közösségi lét kölcsönhatása és egymást formálásának folyamata egész életen át tart. Az ember úgy éli meg nyitottságát a világra, hogy közben megőrzi döntési szabadságát.[8]

c) Egészen más oldalról ragadja meg az ember világra nyitottságának a tényét *H. Plessner.* Ő az ember létének lényegét „excentrikus pozíciójában" látja. E kifejezéssel többet akar mondani, mint amit a világra nyitottságon általában értünk. Az excentrikusság azt jelenti, hogy az emberi lét középpontja az emberen kívül helyezkedik el, vagyis hogy „ott áll, ahol áll, és ugyanakkor nincs ott, ahol áll".[9] Fölé tud helyezkedni, mögé tud nézni, a

6 Portmann, A.: *Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen,* Hamburg, Rowohlt, 1956, 49skk.

7 Portmann: *Zoologie und das neue Bild des Menschen,* 79.

8 Portmann: *Zoologie und das neue Bild des Menschen,* 67.

9 Pleßner, H.: *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlin, Walter de Gruyter, 1965, 342. Későbbi kiadásokban, ill. későbbi műveiben a szerző családneve Plessnerként szerepel.

mélyére tud tekinteni saját élete valóságának. Mintegy kívülről képes rátekinteni önmagára. Éppen ezért képes túl is tekinteni önmagán, azaz el tud tekinteni magától. Ugyanakkor a világot is szemlélheti magától elvonatkoztatva, vagy éppen magára vonatkoztatva. Mint rajta kívülálló, objektív valóságnak felkínálhatja a szolgálatát, de uralma alá hajtva a saját szolgálatába is állíthatja a világot. Szóra bírhatja és válaszolhat neki. Tehát nemcsak belül élheti át, hanem kívülre is helyezheti a vonatkoztatási pontját. Az emberi természet része, hogy nem természetes.[10] Az élővilágban ugyanis az számít természetesnek, hogy minél magasabb rendű és minél bonyolultabb egy szervezet, annál határozottabb az öncentrikussága. Az excentrikusság tehát önreflexióra és tárgyilagos kifelé tekintésre való képességet jelent. Feltehető a kérdés, hogy az excentricitás fogalma nem ugyanazt fejezi-e ki, amit mások emberi öntudatnak vagy szellemnek neveznek.[11] De az sem elhanyagolható szempont, hogy amennyiben az ember magán kívül keresi a léte centrumát, miben találja azt meg.

Látjuk tehát, hogy a világra nyitottság, mint az emberi lét legjellemzőbb sajátja, különböző nézőpontokból ugyan, de a 20. század világi antropológiájának általánosan elfogadott tétele lett. Ha az ezzel kapcsolatos megállapításokat teológiai szemszögből mérlegeljük, könnyen arra a következtetésre jutunk, hogy az embernek ez a nyitottsága tulajdonképpen nemcsak a világra, hanem a világon túlra irányuló nyitottságot is jelent. A világra nyitottság nem más, mint Istenre nyitottság. Nem pusztán azt az igényt fejezi ki, hogy rálátásunk legyen a világ történéseire meg a saját történetünkre, hanem azt is, hogy egészben lássuk a világot és az életünket, vagyis egy, e világon kívüli nézőpontot keressünk magunknak. Ez nem lehet más, csak Isten. Mindenki maga is tapasztalja, hogy az ember a felfogható valóságról szerzett tapasztalatokon és alkotott elképzeléseken túltekint, és nem szűnik meg tovább kérdezni. Úgy nyitott a világra, hogy érdeklődése nem elégül ki, amikor a tapasztalható valóság határához elérkezik. Minden határon átlép (transzcendál), és megmarad „gyógyíthatatlanul" excentrikusnak.[12] Érdeklődése csak a feltétel nélküliben, a végtelenben és teljesben találhat nyugvópontra. Amint Augustinus klasszikus tömörséggel megfogalmazta: „magadért teremtettél bennünket és nyugtalan a szívünk, míg meg nem

10 Braun: *Pädagogische Anthropologie,* 71.

11 Pannenberg, W.: *Anthropologie in theologischer Perspektive,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 35. Erre vonatkozó nézeteit már korábban is kifejtette, in Pannenberg, W.: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 5–13.

12 Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive,* 66.

nyugszik benned".[13] Gyermekként azonban még csak a közvetlen személyi környezete segítségével tájékozódik, az itt tapasztalt hatások nyitják meg a szemét a „végső környezetre", ahonnan az igazán megnyugtató útbaigazítás érkezik el az életéhez.[14]

1.2. A nevelés antropológiai alapjai

A pedagógiai antropológia alapfeltevése így fogalmazható meg: Az embert csak akkor szükséges nevelni, ha *nevelésre szoruló* lény, és csak abban az esetben érdemes nevelni, ha *nevelhető* lény.[15] Minden pedagógiai erőfeszítés antropológiai alapja tehát az ember nevelésre szorultsága és nevelhetősége.

a) Nevelésre szorultsága „hiánylény" és „fiziológiai koraszülött" voltából következik. Szüksége van biztonságot adó és támogató környezetre, amit olyan felnőttek nyújthatnak, akik őrzik az emberiség kulturális örökségét, és akik egyben felelősséget is éreznek utódaik, ill. az utánuk jövő nemzedék otthonra találásáért és boldogulásáért ebben a világban. Szeretetteljes nevelői támogatás nélkül az ember életképtelenné válik. A csecsemőnek nem elég biztosítani a táplálékot, a megfelelő higiéniai és lakhatási körülményeket ahhoz, hogy életben maradjon, vagy ne sérüljön súlyosan a lelki fejlődése, hanem személyes szeretetkapcsolatra is szüksége van. Későbbi növekedése során is rászorul, hogy legyen, aki az emberiség története során felhalmozódott és egyénileg összegyűjtött tapasztalatok alapján segít neki konstruktív – azaz „társadalmilag értékes és egyénileg eredményes" – magatartási és tevékenységi formák találásában.[16] Ez egyrészt azt jelenti, hogy a nevelő megismerteti a növendékkel a különböző viselkedési és cselekvési formák irányait és céljait, a mögöttük húzódó szándékokat, valamint azokat az értékeket, amelyek általuk megvalósulnak, de hozzásegíti ahhoz az eszközrendszerhez is, aminek a segítségével a cselekvési célok megvalósíthatók. Az ember nem pusztán reagáló, hanem *célirányosan cselekvő lény.*

13 Augustinus, A.: *Vallomások,* Budapest, Gondolat, 1987, 23.

14 Pannenberg: *Was ist der Mensch,* 13.

15 Vö. Wulf, Ch. – Zirfas J.: Homo educandus – eine Einleitung in die Pädagogische Anthropologie, in Wulf, Ch. – Zirfas, J.: *Handbuch Pädagogische Anthropologie,* Wiesbaden, Springer VS, 2014, 9–25, itt 14. Lásd még Zöpfl, H.: Der Erziehungsauftrag der Schule, in Seibert, N. – Serve, H. J. – Zöpfl, H.: *Schulpädagogik. Eine Erziehung in die Temenbereiche Erziehung und Unterricht in der Schule,* München, PimS-Verlag, 1990, 19–48.

16 Bábosik I.: Egy optimális nevelési modell körvonalai, in Bábosik I. (szerk.): *A modern nevelés elmélete,* Budapest, Telosz Kiadó, 1997., 241–263, itt 255.

Másrészt a nevelő segítséget nyújt a cselekvések és történések értelmezésében. Minden, amiben a gyermek aktívan vagy passzívan részt vesz, értelmezve válik az élettörténete részévé. Értelmezve raktározódik el és épül be a tapasztalati világába. Emberlétéhez tartozik, hogy maga is értelmezéseket társít a valósággal kapcsolatos élményeihez, de igen gyakran csak nevelői segítséggel képes megtalálni azokat az értelmezéseket, amelyek helyzetadekvátak és valóban segítik az élményfeldolgozást.[17] Az ember *értelemkereső lény,* ezért csak egy számára értelmesnek hitt világban érzi otthon és érzi jól magát. Ez az értelmezés útján előálló „világ" nem azonos az objektív valósággal, hanem azt tartalmazza, amit a valóság jelent az egyén számára. A jelentés- és jelentőségtulajdonítás teszi elviselhetővé, vagy éppen csodálatossá a valóságot, de ugyanez teszi elviselhetetlenné vagy borzalmassá is. Az emberiség a története folyamán különböző értelmezési sémákat alakított ki a világ jelenségeire és az élet legjellemzőbb helyzeteire. Ezeket nemzedékről nemzedékre hagyományozza, hogy így könnyítse meg az újonnan felnövők életét. Persze a legnagyobb igyekezet ellenére is maradnak értelmezhetetlen, ezért értelmetlennek látszó élethelyzetek és események. Emiatt van hatalmas jelentősége az emberi bölcsességek formájában közvetített értelmezési minták mellett a vallásoknak, amelyek önálló értelmezési rendszert kínálnak. Nem csupán az emberi beláthatóság vagy hasznosság szempontjából, hanem az isteni szándék és rendelés alapján mutatva fel a dolgok értelmét. Ebben a rendben, vagyis Istenre tekintettel már feltételezhetjük azt is, hogy mindennek van értelme, legfeljebb nem minden esetben vagyunk képesek azt felfogni. Ha pedig a Biblia üzenetének megfelelően Istent kegyelmes és az embert szerető Istennek ismerjük, akkor még azt is feltételezhetjük, hogy mindennek az ember javát szolgáló értelme van. Főképpen az emberi élet határhelyzeteiben, valamint a kudarcok és a tehetetlenség megélésének idején van nagy szükség arra, hogy a nevelő ezt a perspektívát is megnyissa a növendék előtt. Ilyenkor ugyanis csak a vallási értelmezés szintjén lehet értelmet találni. Ha nem a hit, akkor a babonás vagy ezoterikus hiedelmek útján keres a gyermek és fiatal válaszokat a kérdéseire.

Ha a pedagógia az ember tökéletlenségéből indul ki, vagyis deficitorientált módon közeledik az emberhez, akkor könnyen abba a hibába eshet, hogy a gyermeket még nem tekinti embernek, s így a nevelés feladatát az emberré válás elősegítésében határozza meg. Azok az antropológiai megközelítések pedig, amelyek az állatvilághoz hasonlítják az embert, hajlamosak arra, hogy egészen a neveléstől várják, hogy emberré formálja a „vad"

17 Vö. Kaiser, A. – Kaiser, R.: *Studienbuch Pädagogik. Grund- und Prüfungswissen,* Frankfurt am Main, Cornelsen Verlag, 1991, 24–30.

gyermeket, vagy pedig teljesen lemondanak arról, hogy nevelői hatásoknak tegyék ki a gyermeket, helyette a fejlődés feltételeinek biztosítását tekintik a pedagógia feladatának. Mint fentebb láttuk, a gyermek is ember, de – és ezt sohasem szabad elfelejtenünk – önmagát megvédeni még nem tudó, a világban eligazodni még nem képes, egy sor életfeladat megoldására még nem felkészült, távlatokban gondolkozni, előrelátóan cselekedni még nem kész és felelősségvállalásra még a saját életével kapcsolatban sem érett ember. Ezért szorul rá, hogy a felnőttek nevelő támogatással álljanak mellé.

b) Az ember *nevelhetőségének* feltételezése „excentrikusságával" és „világra nyitottságával" függ össze. Az emberi lét kezdettől fogva egy formálódási folyamatként írható le, ami az egyes életszakaszokban más-más intenzitást mutat, de egészen a halál pillanatáig nem szünetel. A nevelhetőség a formálódásra való belső készséget, sőt igényt jelenti. Ennek alanya részint a személyi környezet, részint pedig az egyén maga. A két hatótényező nem azonos súlyú. A külső nevelő hatások csak akkor alakítják az egyént, ha maga is „beleegyezik", míg önmagát külső ösztönzők nélkül is képes alakítani az ember. Végső soron tehát minden nevelés önnevelés. Ez lényegi excentrikusságunkból fakad. Az a pedagógiai szemléletmód, amely ezt a szempontot hangsúlyozza, az embert önmegvalósító lénynek tekinti, aki aktív részese a nevelődésének. Nem mások formálják valakivé, hanem valakivé válik. A pedagógiának csupán annyi a feladata, hogy ösztönző miliőt teremtsen a gyermek szabad kibontakozásához. Ha felnövekedve az ifjúkorban rátalál önmagára, vagyis azzá lesz, akivé adottságai alapján lehet, akkor majd el is tud igazodni a világban. E felfogás szerint kártékony, ha a nevelés egy előre kész ideál mintájára próbálna embert faragni a növendékekből. A posztmodern szemlélet hatalmas erővel tiltakozik minden ilyesfajta külső beavatkozással szemben. Tagadja, hogy az egyéniség kiformálódásának bárminemű célképzetre lenne szüksége. Azt is kétségbe vonja, hogy az egyén csak koherens és jól körvonalazott identitással érezhetné jól magát a világban. Szélsőségesebb megfogalmazások szerint az embernek egyáltalán nincs szüksége semmilyen identitásra. Helyzetről helyzetre kell „kitalálnia", vagy inkább találhatja ki önmagát – ha kedve van hozzá.[18] A posztmodern teoretikusai ritkán ismerik el, hogy az általuk felvázolt viszonyulási mód is egy ideálképhez igazodik: a teljesen autonóm, senkinek és semminek nem elkötelezett, állandóan változni tudó, kizárólag a jelennek élő ember képéhez. Mi több,

18 Ebben a gondolatkörben természetesen nem lehet helye a nevelésnek. Az antipedagógia és a posztmodern felfogás önellentmondásaihoz lásd Zrinszky László: A nevelés antipedagógiai felfogása, in Bábosik (szerk.): *A modern nevelés elmélete,* 223–232.

azzal az igénnyel képviselik a maguk ideálját, hogy valójában mindenkinek ezt kellene megvalósítania. Igen, mert ideálok nélkül nincs identitásalakulás. Az antiidentitás is identitás. Amikor a mai identitás-lélektan projektidentitásról[19] beszél, azt akarja kifejezni, hogy az identitásnak egy távlati, valójában soha el nem érhető célképzete van. Az identitás maga a folyamat, az állandó formálódás egy, az ember adott életvalóságán kívül eső, jövőbe vetített önkép hatása alatt. Ez a kép interpretációs bázisként funkcionál az aktuális életesemények értékeléséhez és megértéséhez, valamint stratégiai koncepcióként a cselekvési tervekhez. Innen nézve válik értelmessé az életben minden, amit az ember tesz vagy átél. Miután az ember igazi identitása az élete konkrét helyzetein és történésein kívül helyezkedik el, az aktuális léte jövőorientált, következésképpen kilétét jelenleg töredékesnek (fragmentumként) éli át. Minél bizonyosabb, ill. biztosítottabb a jövőbe vetített önkép, annál könnyebb elviselni a jelen élet töredékességét. A mai nevelés legnagyobb fogyatékossága a „kép-telenség".[20] Hiányzik belőle egy jól körülhatárolt emberkép, ami a gyermek és ifjú növekedésének irányt adhatna.

A bibliai bizonyságtétel alapján tudhatjuk, hogy Isten minden embernek felkínálja, hogy az Ő gyermekeként élje az életét. Erre a méltóságra nem a saját érdemei alapján válhat jogosulttá, hanem ajándékba kapja. Aki elfogadja ezt a kegyelmes isteni felajánlást, annak meghatározó erővel fog hatni az életvitelére új identitása. A hitben nyert identitást Isten szavának az igaz volta teszi bizonyossá. A keresztyén identitás tartalmát tehát az Istennek az emberrel kapcsolatos kijelentései, tervei, tettei és elvárásai alkotják. Van tehát egy interpretáló-ténymegállapító és egy feladatorientált-bekövetkező oldala. Azt a képet foglalja magában, akik Isten által és Vele kapcsolatban lettünk, vagyunk és leszünk. Azaz, lényegénél fogva projektidentitás.

A nevelés az identitás megtalálásának és formálódásának katalizátora. Senki nem találhat ugyanis önmagára anélkül, hogy ne kísérnék a növekedését néhány, majd később több, számára meghatározóan fontos személy segítő visszajelzései és útmutató tanácsai. Mindenki önreflexióra és döntéshozásra képes személyként kezdi az életét,[21] szabad, öntudatos és felelős szubjektummá azonban elfogadó, megértő és támogató társas kapcsolatokban válik. Megerősítésekre, kiigazításokra, ellentmondásokra, új

19 Kraus, W.: *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Postmoderne,* Centaurus Herbolzheim, Verlag, 2000, 159–187.

20 Rupp, H. F.: *Religion – Bildung – Schule. Studien zur Geschichte und Theorie einer komplexen Beziehung,* Weinheim, Deutscher Studeine Verlag, 1994, 333.

21 Vö. Biehl, P.: *Erfahrung, Glaube und Bildung,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1991, 156sk.; Az ember személy voltához lásd Binder, H.: *Die menschliche Person*, Bern – Stuttgart, Verlag Hans Huber, 1964.

szempontok és lehetőségek felé irányításra szorul ahhoz, hogy megtalálja a maga útját, és olyan valakiként alakítsa az életét, akiként egyedinek, pótolhatatlannak és értelmesnek találja a létét mind részleteiben, mind pedig egészében. Mert tudja, hogy honnan kapta és mi mindenben élheti meg legteljesebben a szabadságát, mi iránt érdemes teljes odaadással elköteleződnie és mivel kapcsolatban, ill. kik iránt tartozik felelősséggel.

A világra való eredendő nyitottság megélésének másik területe a világ felfedezése és birtokba vétele. Ennek legmélyebb lelki mozgatórugója az a mindenkiben működő belső igény, hogy befolyást, de legalább kontrollt gyakoroljunk személyi és tárgyi környezetünk felett. Akkor vagyunk nyugodtak, ha nem vagyunk kiszolgáltatva a minket érintő történéseknek, hanem hatással lehetünk rájuk. Ha megismerhetjük a folyamatok hátterét, ha meg tudjuk nevezni a kapcsolódó okokat vagy célokat, akkor megszűnnek számunkra fenyegetőnek lenni.

A gyermekekben még igen erős a felfedező kíváncsiság. A titkok feltárására irányuló motivációból hiányzik mindenféle érdek, cél vagy valamilyen nyereség reménye. A motiváció egészen intrinzikus. A megismerés tárgya önmagában váltja ki az érdeklődést, vagy pedig a megismerés folyamata bizonyul annyira érdekesnek, hogy cselekvésre indít. Rengeteg olyan rejtély van a gyermekek és fiatalok belső világában, társas kapcsolataiban, valamint élő vagy élettelen környezetében, amely számot tarthat spontán érdeklődésükre. Sajnos a pedagógia általában nagyobb hangsúlyt fektet a külső motiválásra, hogy megismertesse a valóságnak azokat a régióit is, amelyek nem váltanak ki spontán kíváncsiságot a növendékekben. Pedig az ilyen tartalmak általában nem formálják a személyiségüket, sem nem csökkentik a kiszolgáltatottsági érzéseiket. A keresztyén nevelés ebből a szempontból kedvezőbb helyzetben van, mert olyan kérdésekre koncentrálhat, amelyek foglalkoztatják a gyermekeket és a fiatalokat. Ilyenek:[22]

- A ki vagyok, kívánt vagy nem kívánt a létem?
- Szerethető vagyok-e úgy, amint vagyok?
- Miért kell meghalnom, mi lesz, ha már nem leszek?
- Miért van betegség és szenvedés?
- Mitől érezhetném magam biztonságban?
- Mit kezdjek a hátrányaimmal és a korlátaimmal?
- Miért kell másokra is tekintettel lennem?

22 Vö. Schweitzer F.: *Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, 27–38.; Schweitzer, F.: *Die Suche nach eigenem Glauben. Eiführung in die Religionspädagogik des Jugendalters,* Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag – Gütersloher Verlagshaus, 1996, 37–41.

- Miért kellene önzetlenül segítenem?
- Miért vannak különböző vallások?
- Lehet-e hinni Istenben, ha a természettudományos ismereteket komolyan vesszük?
- Nem placebo-e isten?
- Miért van gonoszság a világban?

Ezek és az ehhez hasonló kérdések egy része már gyermekkorban felvetődik, mások közülük csak a serdülőkorban válik égetővé. Közös bennük, hogy egzisztenciális jelentőségűek, szétfeszítik az emberi megválaszolhatóság kereteit és a családban meg a köznevelés színterein alig, vagy egyáltalán nem foglalkoznak velük, vagyis a gyermekek és a fiatalok nagyon magukra vannak hagyva, mikor ezekkel a kérdéseikkel bajlódnak.

1.3. A nevelés céljai

A nevelésnek nemcsak a megalapozását kell antropológiai szempontból tisztázni, hanem ugyanilyen antropológiai alátámasztást igényel a céljának meghatározása is. A nevelés célja ugyanis „legáltalánosabb értelemben az ember (az emberi teljesség, a személyiség, a jellem, a műveltség, az érettség, az emancipáció…). A nevelés célja az, amivé az ember lehet (amivé lennie kell, amivé lenni törekszik, amivé lesz)."[23] Attól függően, hogy miben határozzuk meg az emberi lét lényegét, számos célmegjelölés lehetséges. A mai pedagógiában két, egymással szemben álló nagy kategóriába sorolhatók a célmeghatározások: megkülönböztethetünk normatív és értékrelativisztikus célokat.[24] Az előbbi kategóriába azok a koncepciók tartoznak, amelyek szerint a nevelés lényegéhez tartozik, hogy a nevelő tudatosan, tervezetten és felelősségteljesen próbál formálóan hatni a növendékre. Azt mondhatjuk, hogy a nevelés – szemben a szocializációval – tervezett, *szándékolt* beavatkozás, mely a nevelő által kívánatosnak tartott szempontból és céllal igyekszik a gyermek *pszichikus diszpozícióit* (készségek, motívumok, beállítottságok) maradandóan átalakítani vagy stabilizálni.[25] Abban a pillanatban, amikor közelebbről körül akarjuk írni a cél tartalmát, antropológiai

23 Schaffhauser F.: Nevelési céltípusok a XX. századi pedagógiában, in Bábosik (szerk.): *A modern nevelés elmélete,* 43–62, itt 55sk.

24 Schaffhauser: Nevelési céltípusok 59.

25 Vö. Wolfgang Brezinka meghatározása alapján Kron, F. W.: *Pedagógia,* Budapest, Osiris Kiadó, 2003. 83.

megállapításokat kell tennünk. Milyen emberré akarjuk formálni a növendéket? Felelősségteljes, szabad, autonóm, kreatív, konstruktív vagy kompetens személlyé? A nevelés célja mindenképpen teljesebb annál, minthogy a növendékek viselkedését valamely magatartási kódexhez igazodva megváltoztassuk. Sokkal fontosabb a háttérben rejlő motivációs rendszer viselkedésszabályozási mintázatainak alakítása, hogy a gyermek és fiatal alapvető pszichikus szükségleteire olyan betöltési módokat találjon, hogy bennük egyénileg kiteljesedhessen és a környezetére is építően hasson. Minden embernek elemi igénye, hogy

- ura legyen élethelyzeteinek és élettörténete alakulásának (kompetencia- vagy kontrollmotívum),
- érezze a személye értékességét és egyediségét, szándékainak fontosságát és megvalósíthatóságát (önirányítási vagy önbecsülési motívum),
- az embertársi kapcsolatai kölcsönösen szeretetteljesek, megbízhatóak és tartósak legyenek (kötődési vagy kapcsolódási motívum).

Ezeket az igényeit kielégítheti valaki agresszív (hatalmaskodó), önző (individualista) és manipulatív (másokat kihasználó) módon, de úgy is, hogy

- megismeri a valóságot és a benne rejlő lehetőségeket, képességei szerint befolyásolja és alakítja a környezetét, de közben figyel arra is, hogy semminek és senkinek kárt ne okozzon, hanem a beavatkozásai építők legyenek, ugyanakkor a befolyásolhatatlan és megváltoztathatatlan dolgokat készséggel elfogadja,
- belátja gyengeségeit és korlátozottságait, egyszersmind azonban életfeladatának tekinti, hogy kibontakoztassa képességeit és ebben elszántságot és kitartást mutat, továbbá olyan önálló döntéseket hoz, melyek hosszabb távon értelmessé teszik az életét és mások számára is hasznosak, ezért teljes felelősséget tud vállalni értük,
- úgy építi fel, ápolja és tartja fenn emberi kapcsolatait, hogy azokban a kölcsönös tisztelet, elfogadás és szeretet legyen a meghatározó, továbbá megvalósuljon bennük a belátáson alapuló kapcsolatrendezés a bocsánatkérés és a megbocsátás gyakorlása által, valamint az együttműködés közösségi érdekek szolgálatában és közös célok elérésében.

A nevelés értékekként mutatja fel ezeket az egyénileg és közösségileg is konstruktív szükségletbetöltési módokat, belátásra juttatva segít a kiválasztásukban, és megerősítések által járul hozzá, hogy e választások helyessége meggyőződéssé váljon.

A keresztyén nevelésben az Isten által kínált valóságértelmezési rendszer és az általa tanácsolt életvezetési gyakorlat nyújt egy olyan orientációs keretet, amelyhez a nevelő és a növendék közösen növekedve igazodhat. Célképzete az istenképűségének megfelelően élő ember, aki a világot Isten által teremtett és fenntartott, ugyanakkor az ember uralma alá rendelt, azaz gondjaira bízott világnak tartja, aki önmagát Isten szeretett gyermekeként értelmezi és így tölti be küldetését a világban, és aki arra rendeltetett, hogy úgy szeresse embertársát, mint önmagát, azaz, hogy a személyes kapcsolataiban teljes felelősséggel járjon el.

2. A keresztyén nevelés sajátos megalapozása

2.1. Bibliai alapvetés

A keresztyén nevelés antropológiai megalapozásában középponti szerepe van az ember istenképűségéről szóló bibliai tanításnak (1Móz 1,26sk; 9,6).[26] Sokat megtudhatunk belőle arra nézve, hogy miből indulhatunk ki, és hogy milyen irányba kell tartanunk. A Szentírás mindenekelőtt arra tanít, hogy az ember csak úgy tudja megérteni kilétét, ha Istenből indul ki. Minden más próbálkozás önmaga túlértékeléséhez vagy leértékeléséhez, vagyis létének félreértéséhez vezet.

Ha meg akarjuk fejteni az istenképűség bibliai értelmét, akkor exegetikai elemzésekre kell támaszkodnunk. Ezek egybehangzóan állítják, hogy az istenképű ember gondolata azzal az uralkodóábrázolással mutat párhuzamot, amely az adott uralkodó hatalmi területének a határát jelezte. Maga a kifejezés utalhat formai hasonlóságra is, bár az ilyen oszlopok az ókorban sem az adott uralkodó élethű portréi voltak, hanem inkább amolyan „reprezentatív megjelenítésekre"[27] kell gondolnunk, amelyek arról tanúskodnak, hogy ez a személy van jelen itt mint uralkodó. Az Isten és az ember közötti „hasonlóságnak" nem fizikális, hanem funkcionális jelentése van: az ember Istennek „megfelelő" módon van jelen a világban olyan „univerzális", mindenre kiterjedő felelősséggel, amint Isten uralkodik őfölötte. Az istenképűség tehát

26 Sokakkal ellentétben Walter Brueggemann vitatja, hogy az istenképűség fogalma olyan jelentőséggel bírna az Ószövetség emberszemléletében, mint amekkorát a keresztyén teológia tulajdonít neki. Brueggemann, W.: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás,* Kolozsvár, Exit Kiadó, 2012, 554–557.

27 Vö. Janowski, B.: Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der pristerschriftlichen Urgeschichte, in Witte, M. (Hg.): *Gott und Mensch im Dialog I.* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2004. 183–214, itt 190.

nem fizikai, de még nem is metafizikai tulajdonságot jelöl, hanem pozíciót és feladatot. Ez a különösség nem az emberi léten belül nyilvánul meg valamiben, hanem az ember egész lényét jellemzi. Istenképűségünk olyan teremtésbeli adottság, ami elveszíthetetlen.[28] Az Istentől elfordult, magát nélküle meghatározó ember nem elvesztette, hanem pervertált módon éli meg az istenképűségét. Az istenképűségnek, mintegy éremnek, a másik oldala az ember törekvése arra, hogy olyanná legyen, mint az Isten (1Móz 3,22).[29]

a) Isten képeként élni a földön egyfelől azt jelenti, hogy Isten az embert sajátos *kapcsolatra* teremtette önmagával. Olyan lénnyé, aki feléje nyitott, vele partneri, ill. szövetséges viszonyban élheti (sőt kellene élnie) az életét, általa megszólítható és neki válaszolni képes teremtmény. A teremtett világban egyedülálló módon arra teremtetett, hogy közte és Teremtője között interakció, kommunikáció jöhessen létre. Mi több, arra teremtetett, hogy rendeltetésének megfelelő életet csak ilyen viszonyban tudjon élni. Az istenképűség nem valamely emberi tulajdonságra vonatkozik, hanem az ember és az Isten közötti történések minőségéről szól. Isten olyan létet ajándékozott az embernek, ami Vele közös történetet tesz lehetővé és szükségszerűvé. Az Istennek megfelelő lét – amilyen az emberé – az Istennel állandó és eleven kapcsolatban valósul meg. Az ember arra rendeltetett, hogy istenképűségét megélje, vagyis kapcsolatot tartson fenn Teremtőjével.[30] E kapcsolat meghatározó jellemzője a szeretet. Tehát a nem mechanikus, nem számító, nem manipulatív, hanem a gazdagító közösségmegélés formája. Mivel az ember létéhez tartozó jellemzője a szeretetkapcsolatra rendelt volta, a társas kapcsolatait is ennek kell meghatároznia. Az ember tehát mind vertikálisan, mind horizontálisan relációnális lény. Csak Isten és emberek felé fordított arccal ismerhet rá saját személyére.[31]

b) Az istenképűség másik jelentése az a *méltóság,* amivel Isten felruházta az embert, hogy Őt képviselje, Őt jelenítse meg itt a földön. Olyan tisztelet és dicsőség koronázza, mintha isteni lény lenne, ő maga azonban csak

28 Újonnan megjelent antropológiájában Johannes von Lüpke megkockáztatja azt az állítást is, hogy az istenképűség „character indelebilis", in Lüpke, J. van: *Gottesgedanke Mensch. Anthropologie in theologischer Perspektive,* Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 50.

29 Vö. Waschke, E.-J.: Grundlagen einer theologischen Anthropologie des Alten Testamennts, in Oorschot, J. van – Wagner, A. (Hg.): *Anthropologie(n) des Alten Testaments,* Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 23–39, itt 36sk.

30 Westermann, C.: *Genesis. Genesis 1-11* (Teil 1), Berlin, Evangelische Verlaganstalt, 1985, 217sk.

31 Vö. Sauter, G.: *Das verborgene Leben,* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2011, 75–83.

az egyetlen és mindenható Istennek ad dicsőséget. (Zsolt 8,5-10) Kiemelt helye tehát ajándék és Isten iránti felelősségben élhet vele helyesen. Nem gondolhatja magáról, hogy istenképűsége azonosságot jelent Istennel.[32] Ugyanakkor magabiztosságot kölcsönözhet neki, hogy fölötte áll minden teremtménynek. Ha Istenre tekintve él méltósága tudatában, akkor nem kell félnie semmitől, ami a teremtett világhoz tartozik, mert gyengeségét szellemi fölényével kompenzálhatja, bizonytalanságaiban Isten törvényének eligazító parancsaira figyelhet, végső kiszolgáltatottságában pedig Isten segítségéért folyamodhat. A méltóság tudatát kordában tartja, hogy az ember „Isten halandó képmása".[33]

Az Ószövetségben közvetlenül háromszor szerepel az a kérdés, hogy „Micsoda az ember": Zsolt 8,5; 144,3; Jób 7,17.[34] A 8. zsoltár az 1Móz 1 istenképűségről szóló üzenetével egybehangzóan az ember királyi méltóságának a hangsúlyozásával ad feleletet. Annak ellenére, hogy kicsi és jelentéktelen a teremtmények között, Isten – érthetetlen módon – hatalmas méltóságra, valamennyi földi teremtmény fölé emelte. Az ókori királyideológia metaforakincsével kifejezve a királyi hatalom kiterjesztése (minden teremtményre) és demokratizálása (minden egyes emberre vonatkoztatottan) történik meg. Az ember „per creationem király",[35] kiemelt méltóságra teremtett lény. Persze ezzel csak akkor tud helyesen élni, ha a Teremtőtől kapottnak tekinti és felelősségteljesen hordozza. A 144. zsoltár válasza az antropológiai kulcskérdésre éppen az ellenkező irányba mutat. Az emberi élet törékenységét, mulandó voltát helyezi a középpontba (hasonlóan a 90. zsoltárhoz). A zsoltár bevezető dicsőítésében egy király beszél, aki nagy győzelmeket kapott Istentől, és aki egyszer csak rádöbben szánalmas kicsiségére és esendőségére. Csodálkozva állapítja meg, hogy Isten a legbensőségesebb (szinte testi) közvetlenséggel ismeri és gondol rá. A 90. zsoltár az emberi élet mulandó voltát az ember bűnösségével hozza kapcsolatba (7–8. vers). Ezek a szavak párhuzamot mutatnak az 1Móz 3,19-cel. Az embernek meg kell halnia, de Istennel élve, tőle nyert bölcsességgel örömteli és tartalmas lehet az élete. Ebben a belátásban kerül egyensúlyba az önmagáról alkotott képen belül a magasra emeltetés és a mulandóság. Jób könyve pedig arról tesz bizonysá-

32 Janowski: Die lebendige Statue Gottes, 196.

33 Witte, M.: *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11,26,* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998, 245. Az alábbiakban erre a publikációra támaszkodom.

34 Az igehelyek antropológiai jelentőségét részletesen kifejti: Zimmerli, W.: *Was ist der Mensch?,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 7–20.; Waschke: Grundlagen, 31–35.

35 Waschke: Grundlagen, 32.

got, hogy a legkegyetlenebb haldoklási folyamatban is számíthat az ember arra, hogy Istennek az emberi életre kimondott feltétel nélküli „igen"-je a halállal szemben is érvényes. Az emberi méltóság a legméltatlanabb körülmények között is megmarad, mert abban áll, hogy az ember örökre az Isten tulajdona marad (Jób 19,25sk).[36]

c) Az istenképűség harmadik tartalma az *uralkodásra* szóló megbízatás. Lehetne ezt az istenképűség következményének tekinteni,[37] de úgy is, mint ami része az istenképűségnek. Az ember ugyanis cselekvő módon, a felelősségteljes uralkodásban élheti meg a többi teremtmény irányában, hogy őt Isten a maga képére és hasonlatosságára alkotta. Felhatalmazása az egész teremtett világra vonatkozik, kivéve az embertársait (1Móz 9,6). Rajtuk nem hatalmaskodhat. De az egyéb teremtmények fölött sem gyakorolhatja önkényesen a hatalmát, hanem vigyázó felelősséggel kell élnie mindazzal, amit a Teremtőtől ajándékba kapott. Az uralkodást az teszi lehetővé, hogy ő nem függ sem az ösztöneitől, sem a környezeti adottságaitól, azért képes a természet fölé emelkedni. Más szóval: a szellem szabadságában élhet. Képes túllépni (öntranszcendencia) az itt és most adottságain és történésein.[38] A megfogható valóságtól elemelkedve tárgyként tudja kezelni önmagát és a világát: távolságot nyer, rátekint, felkutatja a titkait, önálló elhatározással kiválasztott célok szolgálatába állítja, szükség szerint átalakítja. Egyfelől úgy kell uralkodnia, hogy a maga számára alkalmas életteret alakítson ki, másfelől meg úgy, hogy ezt az életteret megvédje attól a fenyegetéstől, amit az állatok jelentenek.[39] Azt mondhatjuk tehát, hogy ebből a szempontból az istenképűség „kompetencia-körülírás, ami az ember kreatív rendező uralmára vonatkozik a föld fölött, olyan uralkodásra, ami határszabást, a maga szolgálatába állítást és irányítást jelent".[40] Az istenképűség eltorzul, ha az ember megszűnik uralkodni a teremtmények fölött s elkezd engedelmeskedni nekik, azaz hagyja, hogy azok uralkodjanak rajta (l. bűneset).[41]

36 Zimmerli: *Was ist der Mensch,* 19.

37 Lásd Westermann: *Genesis,* 213.

38 Kaiser, O.: *Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Teil 2. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 308.; Kaiser, O.: Der Mensch, Gottes Ebenbild und Statthalter auf Erden, in Kaiser, O.: *Gottes und des Menschen Weisheit,* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1998, 43–55.

39 Kaiser: *Gott des Alten Testaments,* 309.

40 Irsigler, H.: Zur Interdependenz von Gottes- und Menschenbildern im alttestamentlicher Anthropologien, in Frevel, Ch. (Hg.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament,* Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2010, 350–389, itt 369.

41 Witte: *Die biblische Urgeschichte,* 248sk.

Paradox módon éppen a világ elemeinek szolgálatába szegődve érzi az ember magát isteni lehetőségekkel bíró lénynek. Mintha ezen az úton válhatna olyanná, mint az Isten. Pedig akkor marad isteni rendeltetésének megfelelő, azaz istenképű ember, ha a világ elemeit megismeri és a maga szolgálatába állítja, közben nem szűnik meg dicsőséget adni az Istennek (Zsolt 115,1).

d) Külön figyelmet érdemel a keresztyén nevelés bibliai megalapozásánál az ún. *gyermekevangélium* (Mk 10,13-16 par.). Amikor Jézus magához engedi a gyermekeket és őket állítja példaképül a felnőttek elé, határozottan szembehelyezkedik korának általános felfogásával. A gyermeki létet és a gyermeki lelkületet az ember és az Isten kapcsolatában különösen nagyra értékeli. Méltán nevezhetjük Jézust a „gyermek felfedezőjének".[42] A gyermekeket mind a görög-római, mind pedig a zsidó közgondolkodás a társadalom legkevésbé értékes tagjainak tartotta. Peter Müller kortörténeti kutatások alapján megállapítja, hogy a hellén kultúrában a házigazda birtokolt minden jogot a gyermekekkel kapcsolatosan. Ő gondoskodott a nevelésükről, de jogában állt a gyermeke eladásáról, az újszülött megöléséről vagy kitételéről is dönteni.[43] A gyermeki létet az emberlét előtti állapotnak tartották. A zsidóság szemében a gyermek isteni ajándéknak számított és a választott nép körében született utódok a szövetséghez tartozó isteni ígéretek teljesedésének zálogai is voltak egyben. Ehhez azonban előbb az Isten törvényének ismeretére és megtartásának képességére kellett eljutniuk. A felnőtt társadalom minden nevelési eszközt felhasznált arra, hogy a gyermek mielőbb betagolódjék a törvény előírásait követők közösségébe.[44] Amíg ez be nem következett, addig a gyermekek a társadalom peremén helyezkedtek el, „a szegények, a paráznák, a vámszedők és a bűnösök mellett különösen is áldozatai voltak a zsidó népesség többségét érintő nyomorúságos életkörülményeknek".[45] Bevonásuk Isten országába Jézus részéről, az akkoriak szemében elképesztő újításnak tűnt. Vallási szempontból a gyermekek azért részesültek alacsony besorolásban, mert nem voltak érdemeik Isten előtt.[46] Jézus isteni hatalmánál fogva olyanoknak aján-

42 Schweitzer: *Die Religion des Kindes,* 405.

43 Müller, P.: *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament,* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992, 89skk.

44 Rebell, W.: *Urchristentum und Pädagogik,* Stuttgart, Calwer Verlag, 1993, 43skk.

45 Stegemann, W.: Lasset die Kinder zu mir kommen. Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinderevangeliums, in Schottroff, W. – Stegemann, W. (Hg.): *Tradition der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen. Bd. 1: Methodische Zugänge,* München etc., Chr. Kaiser – Burckhardthaus, 1980, 114–144, itt 140.

46 Gnilka J.: *Das Evangelium nach Markus.* 2. Teil Mk 8,27-16,20 (EKK), Zürich etc. – Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1979, 81.

dékozza az Isten országa javait és az Istennel való közösség kiváltságát, akik semmivel sem tudták igazolni, hogy tettek volna valamit érte.[47] A gyermeki létben nem az „ártatlanság", a tisztaság vagy az engedelmességre való készség példaértékű, hanem az a tény, hogy nem „dolgoznak meg" a gondoskodásért, a biztonságért meg a szeretetért. Nem tesznek mást, csak nyitott szívvel, teljes bizalommal elfogadják ezeket a javakat. Az Isten országában nincsenek teljesítményekhez kötött privilégiumok, egyáltalán nincsenek előfeltételek, hanem csak megajándékozottság van. A gyermeki lét ajándékokra nyitott lét, ezért részese Isten ajándékozó szeretetének. A hit lényege éppen az elfogadásra való nyitottságban áll. Ez minden életkorban változatlan. A gyermekkor tehát az Istennel való kapcsolat szempontjából nem tekinthető alacsonyabb rendű állapotnak, mint a felnőttkor. A felnőtt ember valóban előrébb tart tapasztalatban, tudásban és lehetőségekben, de ezek a tényezők nem érintik a hit lényegi magvát. A gyermeki hit ezért nem alacsonyabb értékű a felnőttek hiténél, viszont kevésbé differenciált. A keresztyén nevelés tehát a differenciálódás folyamatának katalizátora kell, hogy legyen.

2.2. A keresztyén nevelés teológiája

A neveléstudománnyal egybehangzóan a valláspedagógia különbséget tesz nevelés hétköznapi fogalma és a képzés[48] között. A képzés nemcsak a viselkedés, hanem a személy egészének alakítását/alakulását jelenti, amelyben a környezet az egyént, az egyén önmagát és az egyén a környezetét formálja.

2.2.1. A dialektikus teológia öröksége: a valóságos ember és az igazi ember

a) A valláspedagógiában ritkán esik szó arról, hogy *Emil Brunner* már 1932-ben foglalkozott a nevelés kérdésével.[49] Abból indul ki, hogy az ember a teremtésben kapott feladatainak csak úgy magától nem tud megfelelni, hanem egyedül testi és szellemi képességeinek célirányos és kitartó formálása által válik rá képessé. Ehhez járul még, hogy más élőlényektől eltérően „csak akkor válhat önmagává, ha tud a lehetőségeiről, és ha a lehetőségeire nézve eltökéli magát".[50]

47 Schweizer E.: *Das Evangelium nach Markus* (NTD), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 112.

48 A német nyelvű szakirodalom a Bildung szót használja, ami lényegesen szélesebb jelentéstartalommal bír, mint az angol education.

49 Brunner, E.: *Das Gebot und die Ordnungen,* Zürich, Zwingli Verlag, 1939, 589–502.

50 Brunner: *Das Gebot,* 490.

A keresztyén nevelés nem osztja sem a naturalizmus, sem az idealizmus szemléletmódját. Az egyik ugyanis az oktatás és nevelés feladatát a körülményekhez való alkalmazkodás elősegítésében látja külső irányítás által, a másik belső adottságokra apellál, amelyek egy eszményi állapot lehetőségeit rejtik, ennek kibontakozásához igyekszik megteremteni a feltételeket. A 20. század pedagógiája az idealizmus hagyományait ápolta tovább.

Brunner szerint a keresztyén nevelés nem készségekben és képességekben gondolkodik, hanem a személy egészével van dolga. Minden képzési elképzelés alapja az, hogy miként tekintünk az ember személyére. Elismeri, hogy eszmények nélkül nem válhat emberré az ember, keresztyén szempontból mégsem az emberben szunnyadó lehetőségek kibontakoztatása az elsőrendű feladat, hanem az egyén integrálása a közösségbe. Persze nem a puszta alkalmazkodás, hanem a felelős szeretet és az engedelmesség útján, azaz személyi módon.[51] Az ember az embertársához fűződő én-te-kapcsolatban és az isteni Te-hez kapcsolódva élheti meg személyvoltát. Mindkét kapcsolatot a szeretet teszi elkötelezetté és felelőssé. A keresztyén nevelés ezen a ponton járulhat hozzá a felvilágosodástól örökölt képzési ideálok megvalósításához azáltal, hogy mindenekelőtt közösségre nevelésként értelmezi feladatát. Ezzel korrigálhatja az idealista pedagógia fejlődésoptimizmusát, individualizmusát és intellektualizmusát, és semlegesítheti negatív hatásukat – anélkül, hogy az oktatási és képzési célok és feladatok meghatározásába beleszólna.[52]

b) Karl Barth az istenképűség tényéből indul ki a képzés fogalmának teológiai meghatározásánál. Jézus Krisztus, aki a „láthatatlan Isten képe" (Kol 1,15), „az egyetlen 'képzett' ember".[53] Az ember formálódásának iránypontja Jézus Krisztus. Ő az őskép, melynek mintájára képződhet az ember. Ha teológiailag korrekt választ kívánunk adni a képzés kérdésére, akkor az evangéliumon tájékozódva azt kell mondanunk, hogy „Jézus Krisztus, aki igaz Isten és igaz ember egyszerre: az Isten képe szerint megvalósult emberkép, ama »képzett«, az egyedüli, aki nem csupán képzés nyomán, hanem közvetlenül Isten által a saját képére »képzett« ember."[54] Istennek a megjelenése emberi formában lehetőséget nyit minden ember számára, hogy igazán emberré legyen.

51 Brunner: *Das Gebot,* 696. Megjegyzendő, hogy az engedelmesség Brunner felfogásában csak a felelős szeretettel együtt nyeri el értelmét.

52 Brunner: *Das Gebot,* 500.

53 Barth, K.: *Evangelium und Bildung,* Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938, 6.

54 Barth: *Evangelium und Bildung,* 9.

Oszthatjuk a pedagógiának azt a nézetét, hogy minden oktató-nevelő tevékenység végső célja a humanitás megvalósítása, de komolyan fel kell tennünk a kérdést, hogy ki az az ember, aki saját erőfeszítéssel és külső segítséggel megvalósítandó. A keresztyén nevelés ennek a kérdésnek a megválaszolásánál nincs találgatásra utalva, hanem megvallhatja, hogy az igazi ember a Krisztusnak megfelelő ember. Ilyen módon válhat az ember önmagának is megfelelővé, hiszen eredeti rendeltetése is az istenképűség. Aki hitben azonosul e rendeltetéssel, az úgy lesz krisztusivá, hogy egyben önmegvalósító is, mert Istentől rendelt önmagát valósítja meg. Vagyis egy „előre meghatározottság által" határozhatja meg önmagát. Ez nem determináltság, hanem szabadság. Az ember akkor éli meg helyesen a szabadságát, ha azt Istentől kapott, általa biztosított és őrá irányuló szabadságnak látja.[55] Ebben az esetben az egyéni kibontakozás nem a „Humanitás nevű istennőnek" hódolva történik, hanem az embert elfogadó és felemelő, emberszerető Isten (Tit 3,4) iránti hálaadásból fakad és ez a motorja.[56]

Csak a Krisztus-követés útján talál választ az ember arra a kérdésre, hogy „Miként lehetek ember?". A keresztyén nevelésnek azonban számolnia kell azzal, hogy a hitben történő formálódás és formálás eredménye itt a földön sohasem lesz az igazi ember, hanem mindig „csak" a Krisztus által igaznak nyilvánított (megigazított) ember. Az igazi kilétünk mindig a reménységünk tárgya marad. Hisszük, hogy „viselni fogjuk a mennyeinek a képét" (1Kor 15,49) és „hasonlóvá leszünk hozzá", amikor már olyannak fogjuk látni Őt, amilyen valójában (1Jn 3,2).[57] A földi identitásunk ezért egészen kimunkált formájában is csak fragmentum lehet, amit annak tudatában vagyunk képesek elviselni, hogy ígéretben megkaptuk a teljességet.[58] Az isteni ígéret beteljesedése azonban nem eshetőség, hanem tény, tehát már itt a földi életben valóságként kezelhető: annak tudhatjuk magunkat, akikké teremtettünk, és akikké válunk Isten beteljesítő munkája által.

c) A Barth-tanítvány, *Otto Weber* terjedelmes tanulmányban értekezett a bibliai emberkép jelentőségéről a nevelésre nézve.[59] Nagy vonalakban em-

55 Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes,* Band I, Teil 2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1938, 403.; Barth: *Evangelium und Bildung,* 20.

56 Barth: *Evangelium und Bildung,* 12.

57 Barth: *Evangelium und Bildung,* 22.

58 Vö. Luther, H.: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts,* Stuttgart, Radius Verlag, 1992, 177skk.

59 Weber, O.: Das biblisch-theologische Menschenbild und seine Bedeutung für die Erziehung, in Bollnow, O. F. – Lichtenstein, E. – Weber, O.: *Der Mensch in Theologie und Pädagogik,* Heidelberg, Quelle & Meyer, 1957, 3–21.

berszemlélete meg is egyezik Barthéval. Ő is kiemeli, hogy az istenképűség nem tulajdonság, hanem betöltendő megbízatás, aminek teljesítéséhez az embernek szüksége van Istenre.[60] A méltósága függ attól, hogy „rendben van-e" Istennel. Webernél is hangsúlyos, hogy az istenképűség reláció, az ember „szövetségre rendelt" voltát jelenti. Az ember különössége a teremtett világban abban áll, hogy Isten a maga szövetségesévé tette és partneri viszonyra rendelte az embertársaival.[61] Megfigyelhető, hogy a Bibliában az istenképűségre való hivatkozásoknál azt találjuk, hogy Isten felhívja az ember figyelmét, hogy úgy tekintsen embertársára, mint aki Isten képére teremtetett (1Móz 9,6; Jak 3,9). A fogalom magában hordja az Istenhez fűződő sajátos viszonyt, és kötelez az emberi méltóság tiszteletben tartására az embertársak irányában. Valláspedagógiai következtetései során Weber leszögezi, hogy minden nevelő tevékenység egy emberképből indul ki, s erre irányul formáló-alakító beavatkozása.

A bibliai emberképen tájékozódó nevelés mindenekelőtt Istennek az emberre mondott „igen"-jét veszi komolyan, ezért „nem eshet kétségbe" az emberrel kapcsolatban. Sőt miközben az egyetlen igaz emberbe, Krisztusba veti a hitét, valójában – Krisztusért – hisz az emberben is.[62] Ez nem jelent felvilágosult pedagógiai optimizmust, de bizonyos éthoszt és pátoszt kölcsönöz a nevelésnek: az igaz emberre nézve el tudja viselni a valóságos embert, és kitart a nevelési krízisek idején is.

Másik sajátossága a keresztyén nevelésnek, hogy nem az emberben keresi az igazi emberit, nem a valóságos embert tekinti a tulajdonképpeni ember „építőanyagának", hanem azt vallja, hogy az igazi ember, Krisztus kívülről érkezik a valóságos emberhez, és mint kegyelemre szorulót fogadja el őt. A nevelés ezzel egy partneri viszonyba vonja be a növendéket, amiből azután partneri viszonyulás következik az embertársak irányában, és felelős partnerség a többi teremtmény vonatkozásában.[63]

Végül a keresztyén nevelés állandó jellemzője az alázat és a türelem. A nevelő képes lemondani minden kényszerítő megoldásról, mert tudatában van, hogy az ember megváltása nem a nevelés feladata, de még az igazi és nagyszerű embert sem neki kell „előállítania". Ő csak az embertárs szerepét látja el, aki megosztja a magáét, szolidaritást vállal és megért, mert maga is ebből él.

60 Weber: *Das biblisch-theologische Menschenbild,* 8–10.
61 Weber: *Das biblisch-theologische Menschenbild,* 13sk.
62 Weber: *Das biblisch-theologische Menschenbild,* 17sk.
63 Weber: *Das biblisch-theologische Menschenbild,* 19sk.

2.2.2. Újabb teológiai antropológiai megfontolások

a) Wolfhart Pannenberg három szempontból tartja alapvetőnek az ember istenképűségének bibliai üzenetét a képzés kérdésének újragondolásánál:[64]

– Egyrészt azért, mert az istenképűség „*rendeltetést*" jelent. Nem egy tökéletes kezdeti állapotot kell értenünk rajta, hanem az egyén formálódási folyamatára vonatkozó meghatározottságot. Ebben a fogalomban fejeződik ki az igazi emberlétre jutás lehetősége, melyben a teremtés és a megváltás összekapcsolódik, azaz együtt van jelen benne az ember bűnös elvetemültsége és annak legyőzése.
– Másrészt utal rá, hogy az emberré válás folyamatában az egyén „*részvétele*" is elengedhetetlen. Ha úgy is tűnik, hogy amikor Pál arról beszél, hogy a Krisztus képére elváltozunk, akkor ez a Krisztus Lelke által rajtunk végbemenő történés, elengedhetetlenül szükséges hozzá a saját elidegenedettségünk, identitás nélküli állapotunk tudatosítása, vagyis egyfajta viszonyulás a torz emberlétünkhöz és vonzódás új emberlétre Krisztusban.
– Az istenképűség uralkodásra való megbízás a többi teremtmény felett, ami feltételezi a *tudást* a világról, a világ alapos megismerését és ennek nyomán birtokba vételét az ember számára. Csak a világ felé forduló ember találja meg a helyét a világban. Más dolgokkal és másokkal találkozva találunk önmagunkra. Az istenképűség hite tudatosítja, hogy az uralkodás Isten uralmának a fegyelmező ereje alatt történik, nem pervertálódhat önkényes hatalmaskodássá – sem az embertársak, sem a természet vonatkozásában.

Pannenberg különbséget tesz a képzés és a nevelés fogalma között. Képzésen az istenképűségünk kiformálódását érti, ezért ez nem is lehet közvetlenül a nevelés tárgya.[65] Istenképű identitásának formálódása közben minden ember közvetlenül Istenre van utalva, akkor is, ha emberi segítők is részt vesznek a folyamatban. És ez szerinte minden emberre vonatkozó meghatározottság. Ezzel szemben a nevelés a generációváltásokkal függ össze, általa az idősebb generáció bevezeti a következőt az aktuális társadalmi lét és a közvetlen életvilág összefüggéseibe. Amennyiben persze az adott életvilág olyan humanitásfelfogás alapján szerveződik, amely az emberlét forrásaira és a valóság teljességére is figyelemmel van, a nevelés és a formálódás több

64 Pannenberg, W.: Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in Pannenberg, W.: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze.* Band 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 207–225, itt 219sk.

65 Pannenberg: *Gottebenbildlichkeit,* 222.

területen átfedésbe kerül egymással. E nélkül viszont minden nevelés óhatatlanul felszínes marad, és nem segíti az emberlét kibontakozását. Az istenképűség megvalósulására csak az Isten országán belül van esély.

b) Az istenképűség és az identitás kapcsolatát vizsgálja *Thorsten Waap.* Következtetései valláspedagógiai jelentőséggel bírnak. A keresztyén nevelés segítség az Istennek megfelelő (feleletet adó és felelős) identitás kiformálódásában. Mindent megtesz azért, hogy a gyermek és a fiatal ne csak önmagára és az embertársaira tekintettel definiálja kilétét, hanem mindenekelőtt Isten felől és Istenre nézve (coram Deo). Majd az Isten iránti elköteleződésből kiindulva kapcsolódjon embertársaihoz, gazdagítóan osztva meg velük az életét és felelősen részesülve az ő életükből, és ugyancsak Istentől nyert bölcsességgel és bátorsággal vegye birtokba és alakítsa a személyen túli környezetét, és értelmezze a benne végbemenő történéseket.

Waap az ember önmagára találásának a kiindulási és célpontját az istenképűségben látja.[66] Szerinte ez a metaforikus-szimbolikus kifejezés sokkal plasztikusabb és érthetőbb, mint az absztrakt identitásfogalom. A papi irat teremtéselbeszélésének (1Móz 1,1-2,4) exegetikai elemzései alapján kimondható, hogy az istenképűség magában foglalja az ember kapcsolatra teremtettségét, feltétlen méltóságát és felhatalmazottságát a teremtett világ fölötti uralkodásra. E három – már ismertetett – jellemzőt Waap néhány sajátos szemponttal egészíti ki.

– Az ember *kapcsolatra teremtettségének* meghatározó jellegzetessége, hogy Istennel áll közvetlen kapcsolatban: elsősorban Istenhez méri magát, nem más személyekhez, élőlényekhez vagy jelenségekhez. Az Istennel való kapcsolat nem egy a sok közül, hanem minden más kapcsolatot átfog és magában foglal. Olyan kapcsolat ez, amiben Isten az ember életét személyes megszólítás és válaszvárás, azaz kommunikáció keretében határozza meg.[67] Egyben ez a kapcsolódás minden további társas kapcsolat ősmintája és motívuma. Az első, igazi és örök Te az ember számára Isten. Mikor az isteni Te megszólítja az embert, akkor válik az ember én-né, és az emberi én képes lesz te-nek tekinteni a másik embert is.[68] Az ember önmagává válásában elengedhetetlen, hogy pozitív érzelmi

66 Waap, T.: *Gottebenbildlichkeit und Identität. Zum Verhältnis von theologischer Anthropologie und Humanwissenschaften bei Karl Barth und Wolfhart Pannenberg,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 557.

67 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Identität,* 36sk.

68 Vö. Moltmann, J.: *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart,* Gütersloh, Gütersoher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, 121skk.

kapcsolatokban partnernek érezhesse magát, de az igazi „másik" mindig Isten marad a számára. Az Ő színe előtt egymás mellé rendelve és közösséget alkotva lehetünk önmagunk. „Csak másokkal együtt lehetséges az önmegvalósítás, az igazi én tehát mindig egyben szociális én is."[69]

– Az istenképűség az ember *méltóságának* „védelmét biztosító kategória" a bibliai bizonyságtételben: abszolút érvénnyel, azaz Istenhez kötve alapozza meg, minden emberre érvényesnek és elveszíthetetlennek nyilvánítja.[70] Amint a Szentírásban sehol sincs szó arról, hogy az ember a bűnesettel elveszítette volna istenképűségét (l. 1Móz 9,6), úgy a méltósága is elveszíthetetlen.[71] Amikor az ember istenné akar válni, akkor valójában nem akar ember maradni. „Embertelen dolog, ha egy ember isten akar lenni."[72] Isten képes emberré lenni, az ember viszont elveszíti önmagát, ha istenné akar válni, ugyanakkor a célja sem valósulhat meg. Nem az istenképűsége vész el, hanem ő maga.

Krisztus mint a láthatatlan Isten képe (Kol 1,15) úgy menti meg az elveszett embert, hogy megerősíti az istenképűségét azoknak, akik benne hisznek. Waap provokatívan így fogalmaz: „Isten megvalósítja magát" az emberben,[73] miközben kiábrázolódik benne a Krisztus. (Gal 4,19; Ef 4,24) Az ember identitásán Isten „dolgozik" a múltban, a jelenben és a jövőben. Nem elérendő cél tehát, hanem benne foglaltatik az élettörténet folyamatában. Az istenképűség olyan önmegvalósítást jelent, amelyben Krisztus képe rajzolódik ki az ember életében. Krisztussal való identifikáció útján nyert identitás ez – aminek persze a Krisztusnak az emberrel történt identifikációja, az inkarnáció a feltétele. Van tehát mintánk önmagunk meghatározásához.

Isten úgy határozza meg az embert, hogy önmeghatározásra szabadítja fel. Arra rendeli az embert, hogy rendelkezzen a saját élete fölött. „Az autonóm módon cselekvő ember ideálját maga Isten propagálja",[74] amikor az embert a saját képére teremtett lénynek nevezi. Az autonómiát nem szabad – mint ahogy ezt manapság általában teszik – öntörvényűségként értelmezni, hanem önrendelkező – más szóval: szabad – elköteleződést kell értenünk rajta. Az elköteleződés pedig azt jelenti, hogy az

69 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 553.

70 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 543.

71 A mai protestáns teológusok nagy része már nem osztja a reformátoroknak tulajdonított tanítást az istenképűség elvesztéséről, mivel az bibliai alapon tarthatatlan.

72 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 554.

73 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 544–546.

74 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 547.

ember maga határozhatja el, hogy kitől vagy mitől hagyja meghatározni önmagát. Az istenképűség fogalma viszont kifejezi, hogy ez a meghatározó tényező istenként fog funkcionálni az életében. Az istenképű ember nem tud isten-telenül élni. Istene azonban csak akkor lesz igazi, ha rá tekintve feltétlenül értékesnek tudja tartani a személyét, és nem kell félnie önmaga elvesztésétől még földi életútja végén sem. Továbbá, ha olyan mértékű szabadságot biztosít neki, amelyben felelőssége tudatában szabad lehet arra is, hogy szabadságáról lemondjon. Végül, ha istene képessé teszi arra, hogy önfelejtő módon fáradozzon az embertársaiért. Mindezt a Krisztusnak elkötelezett ember mondhatja el magáról. Ez az elkötelezettség azt is jelenti, hogy a Krisztus „jelenléte erőterében az embernek nem meg kell megvalósítania magát, hanem lehetősége van arra, hogy megvalósítsa magát".[75] Végső soron Istentől nyeri el önmagát. Nélküle viszont elvéti saját létét, s a teljes önelvesztés, a halál fenyegetettségében kell leélnie az életét. Krisztusban Isten eszkatologikus távlatot nyitott az emberi élet előtt, vagyis olyan énnel ajándékozza meg, amelynek nem árt a halál.

– Noha a bibliai bizonyságtétel szerint az istenképűség fontos gyakorlati megvalósulása az ember *uralkodásra szóló megbízatása* a többi teremtmény fölött, Waap nem helyez nagy hangsúlyt erre a szempontra. Az ember felhatalmazása arra szól, hogy éljen a maga hasznára a természetben rejlő lehetőségekkel. Ismerje meg a világot, formálja úgy, hogy alkalmas otthonává váljon, de mindezt tegye olyan gondoskodással, amint maga a Teremtő tenné. Képviselje közben teremtő Istenét, azaz felelősen és teremtő módon avatkozzon be a természet rendjébe, nem felejtve, hogy az továbbra is Isten teremtett világa marad. Az ember az értelmi képességei segítségével tudja betölteni ezt a rendeltetését. Mégsem ebben a tulajdonságban keresendő az istenképűsége, hanem abban, hogy e képességét, más egyébbel együtt Istenre tekintettel, iránta érzett felelősséggel bontakoztatja ki.[76] Waap szükségesnek tartja megjegyezni, hogy miközben az ember magáévá teszi a világot, maga is változik és formálódik.[77]

75 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 550.
76 Vö. Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 39.
77 Waap: *Gottebenbildlichkeit und Indentität,* 40.

2.3. A keresztyén nevelés céljai és feladatkörei

A mai valláspedagógia nagyon visszafogott a nevelési célok emlegetése tekintetében. Ha valamely tevékenység céljáról beszélünk, akkor mindig egy elérendő és éppen az adott tevékenység által elérhető állapotra gondolunk. Úgy véljük, hogy célkitűzéseknek csak akkor van értelmük, ha meghatározhatók és megteremthetők az elérésük feltételei. A célnak a megvalósíthatóság kölcsönöz értelmet. Bármilyen, specifikusan keresztyén célt határozunk meg a nevelési tevékenységünk számára, mindig az emberi kivitelezhetőség határaiba ütközünk. Akivé formálni kívánjuk a gyermekeket és fiatalokat, azzá egyedül Isten teheti őket Szentlelke által. Emberi részről az eredményességhez mindenekelőtt az illető nyitottsága és készsége járul hozzá, valamint a nevelők azon törekvése, hogy megteremtsék az Isten és a növendék találkozásának emberi feltételeit. A célok nem válnak feleslegessé azzal, hogy belátjuk megvalósíthatatlanságukat, csak a funkciójuk módosul: elérendő állapotból már megkapott, csupán tudatosulásra és aktualizálódásra váró ajándék lesz.

A *keresztyén* nevelés a bibliai kijelentés által *meghatározott emberkép* vonzásában (az Istenre tekintő és Vele élő kapcsolatban levő ember) és egy sajátos *viszonyrendszerben* (a megszólító Isten igéjére figyelve és az elhívottak közösségében) végzi identitásformáló munkáját. Gyakorlata abban különbözik a nevelés általános eljárási módjaitól, hogy azokat *transzcendens dimenzióval egészíti ki.* Csak olyan nevelési célkitűzésekkel és eljárási módokkal azonosulhat, amelyek megfelelnek az evangéliumi szabadság és az ember feltétlen tisztelete követelményeinek. A keresztyén nevelés hitbeli érettségben előrébb tartó személyek tudatos segítő tevékenysége olyan személyek irányában, akik még nem képesek, vagy csak töredékesen tudják a világ eseményeit, a saját életüket és a társas kapcsolataikat Istenre nézve, az Ő kijelentését figyelembe véve megítélni és annak megfelelően cselekedni. A nevelés célja az *Isten általi megajándékozottság felismertetése és készség ébresztése hálaadó viszonyulásra* a valóság tényeivel kapcsolatban, a saját erősségekre és gyengeségekre vonatkozóan, valamint a társas kapcsolatok területén.

Ha pontosabban körül kívánjuk írni, hogy mi jellemzi azt a keresztyén embert, akinek a kiformálódására irányulnak a keresztyén nevelési erőfeszítések, akkor a következő jellemzőket kell szem előtt tartanunk:

– Keresztyén ember az, aki a *saját személyét* Istenre nézve határozza meg és értékeli, azaz magát Jézus Krisztus által kegyelemből megigazított bűnös embernek tartja és az örök élet biztos reményével tekint a jövőbe (sajátos önértelmezés).

- Keresztyén ember az, aki az Istennel való kapcsolatát az embertársai iránti felelősséggel, és a többi keresztyénnel testvéri *közösségben* (communio sanctorum) éli meg (sajátos kapcsolati rendszer).
- Keresztyén ember az, aki az őt körülvevő *világot* – annak tényeit és eseményeit – az *Isten igéje világosságában értelmezi* (sajátos valóságértelmezés).
- Keresztyén ember az, aki a Szentírásban található isteni kijelentésből (üzenetekből, útmutatásokból és parancsokból) meríti az iránypontokat és a motívumokat *a cselekvéséhez* a Szentlélek ereje által és szabad elhatározás alapján (sajátos etikai orientáció).

A keresztyén létnek ezek a szempontjai a keresztyén vallásosság megélésének három fő dimenziójában bontakoznak ki: önmagunk megítélésében Isten színe előtt, keresztyén felelősséggel megélt közösségi kapcsolatokban, Isten kijelentésére támaszkodó valóságértelmezésben. A keresztyén nevelésnek abban kell segítenie, hogy a gyermekekben és a fiatalokban igény alakuljon ki arra, hogy keresztyén módon tekintsenek a saját személyükre, az embertársaikra és a világra.

a) Helyes viszonyulás önmagunkhoz. Az ember akkor látja reálisan önmagát, ha egyszerre számol különös méltóságával és esendőségével. Esendőségében Isten maga emeli fel, hogy felelősen és építő módon élhessen méltóságával. Az isteni lehajlás megtapasztalása alázatra és hálára alapozott önbecsülést tesz lehetővé. Annak felismerését, hogy „Isten nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot (megigazulást) és életet ajándékoz kegyelemből, egyedül Krisztus érdeméért." (Heidelbergi Káté 21. kérdésre adott felelet.) Minden olyan önértékelés, amely bagatellizálja vagy nem veszi figyelembe az ember gyengeségeit és bűnös voltát, és azt a tényt, hogy csak Isten kegyelme egyenlítheti ki ezeket a negatívumokat az emberi életben, önkéntelenül is az ember túlértékeléséhez vezet. A helyes önkép kialakulásához ezért kétirányú nevelő hatásra van szükség: folyamatosan érzékeltetni kell a gyermekkel feltétlen szeretetre méltó voltát, és újra meg újra rá kell mutatni törékenységére, korlátozottságaira, önző és destruktív hajlamaira. Bármelyik oldal túlhangsúlyozása vagy figyelmen kívül hagyása gátja lehet a reális önértékelés és a stabil önbecsülés kialakulásának. Az ember bűnösségének egyoldalú hangoztatása a hagyományos keresztyén nevelés hibája volt, az ember nagyszerűségének a kiemelése és hibáinak elhallgatása pedig a mai nevelés tévedése.

Isten személyes megszólítása és kiválasztása (1Móz 12,1-3; 2Móz 4,11; Ézs 43,1; ApCsel 9,4; Róm 8,16-17) a lényünk értékességét húzza alá, melynek

nyomán átélheti az ember egyediségét és sajátos, egészen az ő személyére szabott küldetését. A keresztyén nevelés nem tud senkit ilyen tapasztalatokhoz juttatni, viszont olyan elfogadó légkört teremthet, amelyben a gyermek és a fiatal folyamatosan érezi, hogy értékes az élete. Erre szolgál minden hálaadással megünnepelt születésnap, minden pozitív visszajelzés valamely elvégzett feladattal kapcsolatban, minden megerősítés egy-egy önálló, kreatív megnyilvánulásra. Azok a nevelési helyzetek pedig, amelyekben a gyermek a sikertelensége vagy az engedetlensége ellenére is fontosnak és szeretetre méltónak érezheti a személyét, túlmutatnak az emberi nevelési törekvéseken és érzékeltetnek valamit Isten emberszeretetéből. Azt az üzenetet hordozzák ugyanis, hogy nem a nemes tulajdonságai, vagy a teljesítményei tesznek valakit értékessé, hanem a személye önmagában is mindent felülmúló érték az Isten szemében.

Másfelől viszont szüksége van mindenkinek arra, hogy figyelmeztessék a határaira. Nagyszerűségének tudatában nem emelheti magát Isten fölé, de még az embertársai fölé sem. A Szentírás a bűn fogalmába sűríti az embernek minden olyan szándékát és tettét, amely által tudatosan visszaél teremtésben kapott méltóságával. Elsősorban Isten irányában, másodsorban embertársai és a teremtett világ vonatkozásában. Bűnös voltunk ismerete és elismerése akkor fog kiegyensúlyozó erőként hatni túlzott önbizalmunkkal szemben, ha nem konkrét vétkekhez, elkövetett hibákhoz kötjük, hanem Istentől való elidegenedettségünk és az általa szabott életrenddel szemben tanúsított ellenkezésünk tényeként kezeljük. A cselekedeti bűnökhöz kapcsolt bűnismeret (s gerjesztett bűntudat) vagy állandó önostorozáshoz, vagy pedig perfekcionista törekvésekhez vezet. Mindkettő vészesen torzítja az önértékelést. Isten kegyelmére tekintve tudjuk úgy elismerni bűnös voltunkat, hogy közben ne sérüljön az önbecsülésünk (lásd Luther híres megfogalmazását: „Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo…").

b) Helyes viszonyulás Istenhez és az embertársainkhoz. A keresztyén nevelés további célja, hogy a felnövő nemzedékben erősítse az Istenhez és az Ő népéhez tartozás érzését és tudatát. Ez egyrészt az istenközelség megélésére történő rávezetésben, másrészt a keresztyén közösséghez tartozás tudatosításában, harmadrészt pedig az etikai felelősségvállalásban nyilvánulhat meg.

A keresztyén nevelésnek ebben a dimenzióban törekednie kell arra, hogy a gyermekek és fiatalok az imádkozás, a bibliaolvasás és az istentisztelet alkalmait az Isten-közelség átélésének lehetőségeiként éljék meg abban az értelemben, amint a zsoltáríró fogalmaz: „Isten közelsége oly igen jó nékem" (Zsolt 73, 28). A rituális és kultikus cselekményekben való részvétel közben érezzenek elrejtettséget, éljék át kiválasztottságukat és tapasztaljanak veze-

tettséget. A családi élet kereteiben pl. a családi áhítatok, az esti imádkozás, az étkezések előtti (és utáni) ima gyakorlata, a születésnapok és az egyházi ünnepek (adventi időszak, karácsony, húsvét) otthoni megünneplése fejthet ki ilyen nevelői hatást. Az Istennel való kapcsolat ápolása terén semmivel nem pótolható nevelő szerepe van a gyülekezeti alkalmaknak: a gyermek-istentiszteleteknek (közös és egyéni imádság, éneklés, bibliai történetre figyelés, adakozás, áldás), a konfirmációnak (hitvallástétel, személyes áldás, úrvacsora), az egyéb istentiszteleti alkalmaknak (családi, ifjúsági istentiszteletek saját szolgálatokkal, keresztelés, úrvacsora, gyermekek karácsonya, évnyitó-évzáró istentiszteletek), de a temetéseknek és az esküvőknek is. A családi és a gyülekezeti keresztyén nevelő hatásokat egészítik ki, egyes esetekben részlegesen pótolják a hit- és erkölcstanórák, az egyházi iskolák évnyitó és évzáró istentiszteletei, az iskolai áhítatok és ünnepi rendezvények.

Könnyebb a nevelés feladata, ha a gyermeket vagy fiatalt homogén keresztyén szocializációs közeg veszi körül. Ha a felnőttek örömmel, hitelesen és ajándékként élik meg a hitüket, akkor a gyermekek önként és szívesen utánozzák, majd követik a felnőttek viselkedését. Ha viszont a családban a keresztyén élettel kapcsolatban ellentmondásos vagy negatív tapasztalatokat szereznek, ellenállásra kell számítani serdülőkorban.

A keresztyén nevelésnek ezt a dimenzióját hangsúlyossá teszi az a tény, hogy hitben növekedni csak közösségben lehet. A keresztyénségen belül a különféle felekezetek biztosítanak közösségi teret a növekedésre. A történelmi felekezetek gyermekkeresztségi gyakorlata a felekezethez tartozást bizonyos mértékig sorsszerűvé teszi. A nevelés során tudatosítani kell, hogy melyek a református hit és gyülekezeti élet specifikumai, mi ezekben a gazdagító és milyen fogyatékosságoktól szenved. Fel kell hívni a figyelmet a felekezeti különbségekre és a testvériség gyakorlásának lehetőségeire is. Nem szabad elhallgatnunk más felekezetek hitmegélésének erősségeit, de a tartalmi és gyakorlati egyoldalúságokat sem. Serdülőkorban előfordul, hogy valaki felekezeti sovinizmussal próbálja erősíteni ingatag identitását, de arra is van bőven példa, hogy más felekezetű csoportokat idealizál, és ott keres magának közösséget. Nevelési feladat ilyenkor, hogy teret kapjanak a jobbító kritikai észrevételek és javaslatok, és világossá váljon, hogy milyen értékek találhatók meg a református egyház közösségeiben.

A közösségi nevelés fontos célja, hogy a gyermekek és fiatalok érzékennyé váljanak az élethelyzetek morális vonatkozásaira, kialakuljon a képességük az etikai ítéletalkotásra, és általában keresztyén-etikai motiváltság jellemezze a viselkedésüket. Ehhez fel kell hívnunk a figyelmüket az életkérdések és életfeladatok etikai tartalmaira, meg kell ismertetnünk velük a keresztyén értékeket és buzdítanunk kell őket arra, hogy cselekvésük feleljen meg

az *igazságosság* vagy *gondoskodás* követelményének (1Kor 10,23-24). Nincs ugyanis közösségi élet ezek nélkül az értékek nélkül. A másik ember javát és épülését szem előtt tartó keresztyén magatartás származhat az Isten parancsainak és elvárásainak való engedelmességből Isten rosszallásának az elkerülése, ill. jutalmának az elnyerése érdekében, de táplálkozhat hálából is mindazokért az ajándékokért, amelyeket az Isten jósága alapján kaptunk (Lk 6,35). Ez utóbbi esetben a cselekvésünk belülről motivált, ezért spontánabb, örömtelibb és hiányzik belőle a számítás. Jézus ennél is egyszerűbb belső motívumot nevez meg, amikor azt mondja, hogy „amit tehát szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is ugyanazt cselekedjétek velük" (Mt 7,12). Nem a háládatosságra, hanem az empátiás képességre apellál. Annyit kér, hogy helyezkedjünk bele a másik ember adott körülményeibe, és amit az ő helyében magunknak kívánnánk, azt tegyük vele. Ma úgy fogalmaznánk: tanúsítsatok valódi empátiát és ennek megfelelően járjatok el. Az etikus magatartásra nevelés egyik elengedhetetlen eszköze tehát az empátiás képesség és készség fejlesztése.

c) Helyes viszonyulás a valósághoz. Ebben a dimenzióban egyfelől az Isten szavának, üzeneteinek és igazságának komolyan vételére nevelünk, másfelől segítünk abban, hogy a gyermekek és fiatalok ezeknek az üzeneteknek a fényében értelmezzék az életük eseményeit és a körülöttük levő világot. Mindez csak beszélgetve, a dolgok megvitatásával történhet eredményesen. A keresztyénség dialogikus közösség, ami azt jelenti, hogy lényegéhez tartozik a hitről és a kételyekről, valamint a várakozásokról és a csalódásokról szóló gondolat- és tapasztalatcsere (kölcsönös vallástétel). A keresztyén beszélgetéskultúra azt jelenti, hogy nem egy személy beszél, a többiek pedig hallgatnak, hanem mindenki mindenkinek tartozik számadással arról, hogy miként és miért éppen úgy ítéli meg a valóságot. A Szentírás üzenetei egy teljes élet- és valóságértelmezési rendszerré állnak össze, melynek segítségével úgy értelmezhetjük a világot, amint azt Isten láttatni akarja. Ez nem azt jelenti, hogy a Bibliából az emberi élet minden történésére és a világban végbemenő minden folyamatra magyarázatot lehetne találni. A magyarázatok keresése, az összefüggések feltárása és leírása a tudományok feladata. Isten arról üzen nekünk, hogy miként viszonyuljunk, milyen jelentőséget és mely értelmet tulajdoníthatunk a valóság megmagyarázható vagy megmagyarázhatatlan tényeinek. Az Isten igéjének a tanulmányozása és megbeszélése alapján a valóság isteni olvasatát ismerhetjük meg. A felnőtt ezt úgy mutathatja be legelemibb módon a gyermekeknek és fiataloknak, hogy maga is úgy közelít a Bibliához, hogy Isten hozzánk intézett szavát keresi benne, és ahhoz igazítja a gondolkodását és a cselekvését.

Nevelési feladataink ebből a szempontból:
- a hittel kapcsolatos kommunikációs hajlandóság és képesség fejlesztése,
- az Isten szavának kijáró tisztelet kialakítása a Szentírás iránt,
- „üzenetkereső" attitűd kimunkálása a bibliai tartalmakkal kapcsolatban.

Azt szeretnénk elérni, hogy a gyermek és fiatal képessé váljon arra, hogy kulcsfontosságú élményeit a keresztyén hit felől értelmezze. Ez főként az élet határhelyzeteire (szenvedés, szerencsétlenség, halál) és a véletlenszerűen (kontingens módon) bekövetkező kellemetlen életeseményekre (betegség, hátrányos helyzet, munkahely elvesztése stb.) nézve, az élet fordulópontjain (születés, nagykorúvá válás, házasságkötés, özvegység, nyugdíjba vonulás), valamint az élettörténetet meghatározó döntéseknél elengedhetetlen. A figyelem középpontjában ebből a szemszögből az áll: hogyan dolgozhatók fel problémás élethelyzetek a hit erejével. A nevelési cél ebben a dimenzióban egy olyan szemléletmód kialakítása a gyermekekben, ill. fiatalokban, amely az élet eseményeit Istennel kapcsolatban látja és az egyén pszichikus fejlettségi szintjének megfelelően biblikusan értelmezi.

Művésztelep a reformáció évében, 2017, színes linómetszet, 40 × 40 cm

SÁROSPATAKI REFORMÁTUS
TEOLÓGIAI AKADÉMIA

Fodorné Nagy Sarolta:

A Makkai-féle „bocher-iskola”

Az ünnepek arra szolgálnak, hogy ne hagyjunk feledésbe merülni olyan értékeket, amelyeket a történelem Ura egyszer már kezünkbe adott. Makkai Sándor munkássága is ilyen érték. Méltán verte le róla a port műveivel Fekete Károly.[1] Mi az, amit ehhez jelen tanulmánnyal hozzáadhatunk? Kinagyítjuk Makkai Sándor életművének egy mozzanatát: az általa megalakított gyülekezeti missziós iskolát.

A Makkai-féle gyülekezeti iskola a „Rákosi-dossziéban”

Makkai Sándor missziós iskolájának gyújtó erejét Kiss Roland dunamelléki főgondnok, konventi világi elnök izzó gyűlölete igazolja, amelyről Rákosinak írt beszámolója tanúskodik. A jelentés a „Rákosi-dossziéban” lapult a kommunista párt levéltárában(!). Ebben Kiss Roland tájékoztatta Rákosit, hogy Enyedi Andor tiszáninneni püspök szorgalmazására állandó jellegű tanfolyam jönne létre gyülekezeti munkások képzésére Sárospatakon. Részlet Kiss Roland jelentéséből:

> *„A tanfolyamnak saját vezetője, szervezete, tanulmányi, nevelési és képesítései szabályzata lenne, és külön otthona. A hallgatóktól előképzettséget nem kíván, csak a szolgálatra való alkalmasságot. A hallgatók fele nő lehet. […] A tanfolyam hároméves keretre terjedne. A tervezett sárospataki iskolának dr. Makkai László lett volna az igazgatója. […] Közöltem velük* [megj.: Bereczkyvel és Péter Jánossal], *hogy „bocher-iskola” létesítéséhez semmi esetre sem járulok hozzá. […] Megragadom azonban a tervezetnek azt a részét, amely ilyen tervezett intézmény*

1 Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága.* Első kiad., RKSI, Debrecen, 1997, második kiad.: Az Erdélyi Református Egyházkerület kiad., Kolozsvár, 2000; Egyházunk egyik ébresztője: Makkai Sándor. Kálvin János Kiadó, Budapest, 2001; Tudománnyal és a hit pajzsával. Az Erdélyi Református Egyházkerület kiad., Kolozsvár, 2008.

mindennemű szükségleteinek fedezetéről gondoskodik. Ezt a fedezetet egy olyan továbbképző tanfolyam létesítésére kell fordítani, ahol a most működő református lelkészek megszerezhetik azokat az ismereteket, amelyek elengedhetetlenül szükségesek ahhoz, hogy szolgálatukat a népi demokráciában a dolgozó nép érdekeinek megfelelően láthassák el. Ez a feladat előbbre való, [… mert] *Bereczky régebbi megállapítása szerint a most működő lelkészi kar az a szigetelő réteg, amely a református (különösen falusi) tömegeket elzárja a haladás és fejlődés lehetőségei elől. Szerintem mindenekelőtt ezt a szigetelő réteget kell átalakítani közvetítő réteggé, amely a szocialista társadalmi rend építésébe kapcsolja a dolgozó tömegeket egyházi vonalon is. Ezt a szigetelő réteget nem szabad tovább egy percig sem érintetlenül hagynunk. Fel kell számolnunk, akit lehet átképzéssel, akit ily módon nem, azt pedig másképpen. Érdekes, hogy Péter János azonnal magáévá tette álláspontomat és bevallotta azt, hogy a »bocher-iskola« találó minősítés.*

[…] Makkaiék a Gyülekezeti-munkásképző tanfolyam címén minél rövidebb idő alatt százezernyi református agitátort akartak kiképezni, mire a Református Egyház a »föld alá kerül«, hogy akkorra már készen álljon a szervezet a nyugati célok szolgálatára. […] A tanfolyam hallgatóit hathónapos kurzusok után szétbocsátották volna országszerte a gyülekezetekbe, minden kétszer-hathónapos tanfolyam után egy újabb csoportot bocsátottak volna ki. A volt hallgatók azonban nem szakadtak volna el a sárospataki központtól, az igazgatóságtól. Az eredeti terv szerint évenként egyhónapos továbbképző tanfolyamon találkoztak volna, és ez által, nemcsak állandó szervezeti egység létesült volna a kibocsátott »gyülekezeti munkások« között, hanem az egységes szellemi irányítás is biztosítva lett volna. […] A sárospatakihoz hasonló »bocher-iskolát« Debrecenben is létre akartak hozni, de a debreceni tanfolyam felállítására csak később kerülne sor.”[2]

A szokásokhoz híven értékelő tömör összefoglalás olvasható a jelentés végén:

„Sikerült: Megakadályozni a Makkaiék által tervezett református egyházi »partizán-szervezet« létesítését […]. Lezárva: 1950. aug. 9.”[3]

2 Politikatörténeti Intézet Levéltára (PIL) 276.f. 65/362. ő.e., *Kiss Roland jelentései*. Lezárva: 1950. aug. 9. (Fodorné Nagy Sarolta, eddig nem publikált kutatás, 2005.)

3 Uo.

Valamivel később Kiss Roland újabb jelentést tett Rákosinak:

> *„Az EVT egyszerűen beszüntette a folyó évre szóló segélyek küldését, sőt azt meg se kezdte, miután kiderült, hogy Makkaiéknak nem sikerült megszervezni Sárospatakon a »laikus egyházi munkás-képző intézetet«, mivel ezt határozott ellenállásommal megakadályoztam. Az intézet ugyanis központja volna egy nagy kiterjedésű protestáns »partizán«-hálózatnak, amely »az átmeneti időre« biztosította volna a protestáns élet folytonosságát – »nyugati« elképzelés szerint.”*[4]

A fenti idézetek arról tanúskodnak, hogy a Kiss Roland[5] által *„bocher iskolának”* nevezett gyülekezeti munkásképző tanfolyam gondolatában magerő rejtőzött, Isten országának ereje. Politikai intézkedéseknek köszönhetően kérészéletű lett, mégsem volt fölösleges, ha ma tanulunk belőle. Talán *„mi érettünk íratott meg”* (1Kor 9,10) rövid élete és tanterve?!

A gyülekezeti missziói iskola kiformálódása

A missziói iskola gondolata ellenséges korszellemben fogant. *„Az evangéliumi egyház ma egy élet-halálharc ütközőjébe került”* – mondta Makkai.[6] Az egyház nem azílium többé[7], nem emberi rendszerek garantálója és szolgája, és több mint adminisztrációs, liturgusi vagy pedagógiai alakulat. Föl kell vállalnia a fölszabadító harcot a Vesztőszellem, a Hazugság atyja ellen.[8] Ennek megfelelően mozgósítani kell a tagságot. Az egyházat át kell szervezni Krisztus hadseregévé a missziói parancs és a lelki fegyverzet jegyében. (Ef 6,11-18; Mt 10,34). Ugyanezt egyházkormányzati szinten Ravasz László mondta ki: az *egész egyháznak* kell *„hitvalló egyházzá átalakulnia. Ez pedig a misszió fokozott igényét jelenti és egy nagyvonalú evangélizációs hadjárat megindítását.”*[9]

4 Uo., *Kiss Roland jelentései,* 1950. aug. 10-től okt. 15-ig.

5 Kiss Rolandot (1888–1967) az MSZMP – feleségével együtt – saját halottjának tekintette. http://zsinatileveltar.hu/tartalom/51-fond-kiss-roland-iratai

6 Makkai Sándor: *Az egyház missziói munkája.* Révai-kiadás, Budapest, 1938. (1–382.), 52.

7 Makkai S.: *Az egyház missziói munkája…*, 54.

8 Makkai S.: *Az egyház missziói munkája…*, 54–55.

9 Ravasz László: Az 1947. évi zsinat 350. sz. határozatához készített elnökségi előterjesztés. In uő: *Emlékezéseim*. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya kiad., Budapest, 1992. (401–412.), 410.

Makkai munkásságát elismerve, a Konvent 1947. áprilisi ülése megválasztotta konventi missziói előadónak.[10] Új tisztségében Ravasz így köszöntötte Makkait: *„Az ő hatásköre, az előtte megnyíló lehetőség, az a hatás, amit a református egyház lelki életére közvetve gyakorolhat, valójában nagyobb, mint a püspököké, akiket sokszor anyagi, jogi, igazgatási és társadalmi feladatok vonnak el a tiszta pásztori és missziói munkától."*[11]

Makkai először is az ágazati missziói munkák lelkületi és szervezeti egységesítését tűzte ki célul,[12] és a gyülekezeti közösség kezébe helyezte a misszió ügyét. A gyülekezetet nem kívülről kell misszionálni – vallotta –, hanem önmagát újítja meg, belülről. A gyülekezeti misszió nem külön program, azáltal létezik, hogy minden mozzanatát a szeretet hatja át. Nem erőszakos, mert az igazi erő nem kényszerít, hanem hat.[13] *A gyülekezeti misszió a „Szeretet imperiumának érvényesítése."*[14] A szeretetközösség életközösséget hív létre. Nem elégszik meg a lelki közösséggel, mint pl. imádkozás, bibliaolvasás, lelki beszélgetések, hanem a gyakorlati élet problémáinak megoldását keresi tekintet nélkül a társadalmi rangbeli különbségekre.

Az új missziói látás a „belmisszió" elnevezést mellőzte,[15] nemet mondott az egyesületi formákat hordozó pietizmusra és részben a racionalizmussal szembeszálló új pietizmusra. Nem adott táptalajt a vallásos individualizmusnak, elkülönülési igényeknek. Makkaiék kimondták, hogy *„A német pietista belmisszió által kitaposott régi út […] a mostani körülmények között már elégtelen és nem jó. […] A sok munkacsoport, amelyekben a gyülekezetnek mégis legfennebb húsz százaléka van benne, felemészti a lelkipásztor minden erejét és gondozatlanul hagyja a nyolcvan százalékot. Holott arra volna szükség, hogy a gyülekezet centrumában élő hitű tagokból szolgáló közösség alakuljon, amely a lelkipásztorral szoros közösségben végezné a szolgálatokat."*[16] Makkai többször hangsúlyozta: a Szentírás szövetséget ismer, egyesületet nem.[17] Ravasz is intett: *„Olyan időknek megyünk elébe, amelyek*

10 Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága.* Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár, 2000. (1–197.), 34.

11 Ravasz László: *XXVI. püspöki jelentés,* Budapest, 1947. november 18. In: Bárczay Gyula (szerk.:) *Válogatott írások 1945–1968.* EPMSz kiadása, Bern, 1988. (121–137.), 122.

12 Makkai Sándor (szerk.:) *Útmutató a gyülekezeti misszió munkájához.* 1947 ősz. Református Egyetemes Konvent kiad., Budapest, 1947. (1–104.), 5.

13 Makkai S.: *Az egyház missziói munkája…,* 256.

14 Makkai S.: *Az egyház missziói munkája…,* 254.

15 Makkai S.: *Útmutató…,* 3.

16 Makkai Sándor: Konventi missziói előadó jelentés. Az Egyetemes Konvent 1950. május 12-i ülésén. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz. (428–444.), 429.

17 Makkai S.: Az egyház missziói munkája…, 231., 267.; Makkai Sándor: Református Nőszövetség. A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Kézirat-

máról holnapra lehervaszthatják az egyesületi keresztyénséget, de ártalmatlanul vonulnak tova a Szentlélekben megújult élő egyház kőszikláira épített bástyái felett.”[18] Mindketten látták, hogy a *„politikai hatóság a legkönnyebben a központilag irányított szervezetek vezetőit tudja manipulálni. A megújult gyülekezetek sorával azonban sokkal nehezebb elbánni.”*[19] Az idő őket igazolta. Állami utasításra 1949-ben egyházunkban is megszüntették az összes egyesületet.[20] Nem mentvén a pártállami gyilkos szándékot, különös módon a politikai rendelet az egyház javát szolgálta.

Makkai Sándor 1948. július 14-én megalakította az Országos Református Missziói Munkaközösséget az evangelizáció és a gyülekezetépítő munka egységes és rendszeres végzésére,[21] szinte válaszként az alig egy hónappal korábban kimondott iskolaállamosítási törvényre(!). Az Egyetemes Konvent 1949. május 19-i ülésén jóváhagyta a Missziói Munkaközösség megalakulását, munkaprogramját és működési formáját.[22] Ezzel a munkaközösség átvette az egyház megújulásának irányítását a *„független egyháztársadalmi egyesületek keretében végzett többé-kevésbé önkéntes”*[23] munkások kezéből, és az egész egyház, ezen belül a gyülekezetek feladatává tette.

A Missziói Munkaközösség Berekfürdőn 1949. július 14–16-án tartott konferenciája nagyszabású programot vázolt fel. Megállapította, hogy a második világháborút követő ébredési hullámban az evangélizáció nyomán tízezrek[24] tértek meg, de utógondozásuk elmaradt, ezért központi gondolatként hirdette meg: *a hitre ébredteket tanítani kell.* Elhatározták, hogy a következő évtől a gyülekezetépítő szolgálat középpontjába a középfokú *bibliai tanfolyamok* megszervezését helyezik.[25] Bibliaiskolák eddig is működtek, de

tára, TIREK, Kt. 4947. In: Fekete Károly: *Egyházunk egyik ébresztője: Makkai Sándor.* Kálvin Kiadó, Bp., 2001. (95-106.), 98.

18 Ravasz L.: *XXVI. püspöki jelentés…,* 127.

19 Fekete K.: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága…,* 67.

20 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés…, In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 439.

21 (s. n.:) *Evangélizáció és gyülekezetépítés a magyarországi református egyházban.* A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Kézirattára, TIREK, Kt. 4958. (1–2.), 1.

22 (s. n.): Az Országos Missziói Munkaközösség berekfürdői konferenciája. Hírek, közlemények rovat. In (Makkai S. felelős szerk.:) Református Gyülekezet, Református Egyetemes Konvent kiad., Budapest, 1949. augusztus, I. évf., 6. sz. (1–80.), 66.

23 Czeglédy Sándor in: Fekete Károly: *Egyházunk egyik ébresztője: Makkai Sándor.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2001. (1–117.) 24.

24 Uo., 429.

25 Makkai S.: Az Országos Református Missziói Munkaközösség gyülekezeti szolgálata. In: *Református Gyülekezet,* 1949. július, I. évf. 5. sz. (38–41.), 38.

az ébresztés fázisán nem tudtak túljutni részben azért, mert az evangélizációt kellett pótolniuk, részben pedig azért, mert nem volt elegendő számú kiképzett vezető.[26] Vallották, hogy a tanítói szolgálat nem pótolhatja az ébresztési szolgálatot, viszont a hitre ébredteket segíteni kell, hogy elmélyülhessenek Isten Igéjének megismerésében. Jóváhagyták a bibliai tanfolyam bemutatott tervét, és azt kötelezőnek mondták ki a megszervezendő középfokú tanfolyamok számára. Kimondták azt is, hogy a tanfolyam befejezése után az Intézőtanács által kiküldött bizottság előtt kinek-kinek vállalt tárgyköréből kollokválnia kell, és próbatanítást kell tartania.[27] A konferencia határozott 14 munkaág összefogásáról, azok vezetőjéről és képviselőinek számáról az alábbiak szerint:

1. Gyermekmunka – dr. Ecsedy Aladár (képviselő: 4 fő)
2. Ifjúsági munka – Nagy Gyula (képviselő: 10 fő)
3. Női munka – Pilder Mária (képviselő: 5 fő)
4. Evangélisták Munkaközössége – Farkas József (képviselő: 8 fő)
5. Bethánia Egylet – Szikszai Béni (képviselő: 8 fő)
6. Diakónia – dr. Bodoky Richárd (képviselő: 8 fő)
7. Zsidómisszió – Kádár Imre (képviselő: 4 fő)
8. Pogánymisszió – dr. Victor János (képviselő: 5 fő)
8. Tanítói munkaág – Szabó Sándor (képviselő: 6 fő)
10. Tanulmányi csoport – dr. Pákozdy László (képviselő: 5 fő)
11. ORLE – Szabó Imre (képviselő: 4 fő)
12. OPRPSz – dr. Matolcsy Sándor (képviselő: 6 fő)
13. Szórványmunka – Dóczy Antal (képviselő: 5 fő)
14. Sajtó – Péter János (képviselő: 8 fő).

Elnök: dr. Makkai Sándor.[28]

Érdemes megfigyelni, hogy az első három helyre a gyermek-, ifjúsági és női munka került! A jövőépítő stratégia legfontosabb bázisai!

26 Uo., 38–39.

27 (s. n.): Az Országos Missziói Munkaközösség berekfürdői konferenciája. Hírek, közlemények rovat (66–69.). In (Makkai S. felelős szerk.:) Református Gyülekezet, 1949. augusztus, I. évf. 6. sz., 67.

28 Hírek. In: *Református Gyülekezet,* 1949. augusztus, I. évf. 6. sz., 69.

A gyülekezeti bibliaiskola meghirdetése

A gyülekezeti bibliaiskola fő célja az volt, hogy összegyűjtse, kiképezze és felajánlja a gyülekezeteknek azokat az önkéntes munkásokat, akik az evangelizáció nyomán a gyülekezeteikben folytatandó lelki szolgálatoknak felelősségére ébredtek.[29] Ennek érdekében a munkaközösség Intézőtanácsa felhívást intézett, hogy akiket Isten Lelke indít, és elhívást éreznek a missziói munka bármelyik területére – függetlenül attól, hogy addig részt vettek-e benne –, jelentkezzenek a Missziói Munkaközösség irodájában (Bp., Abonyi u. 21.). Lehetett jelentkezni hívogató-építő vagy bibliaiskolai munkára.[30] A munkaközösség hivatásos munkásokat is tervezett szolgálatba állítani, akiknek számát a lehető legkevesebbre korlátozta, akiket *„nem aszerint kell alkalmaznunk, hogy kinek volt eddig konventileg létesített állása, hanem hogy ki alkalmas valamelyik hivatás betöltésére, tekintet nélkül arra, hogy eddig hol szolgált.”*[31]

A gyülekezeti bibliaiskola felépítése és tanterve

a) Az első előadóképző (felsőfokú tanfolyam)

A Missziói Munkaközösség Tanítói ága rendezte meg az első előadóképzést Sárospatakon,[32] 1949. augusztus 8–19. között. Előadók voltak: Pákozdy László (Ószövetségi kijelentéstörténet), Kiss Sándor Pápáról (Újszövetségi kijelentéstörténet), Nagy Barna és Márkus Jenő (Hitrejutás és élet a hitben), Makkai László (Isten Országa és a történelem), Kádár Imre (Egyház és világ), Koncz Sándor (Az egyház élete), P. Tóth István (Diakónia), Makkai Sándor (Lelkigondozás), Döbrössy Lajos (Pogánymisszió) és Kádár Imre (Zsidómisszió). A tanfolyam kötött anyaga 80 órás volt, ebből 58 órát ölelt fel a tanmenet szerinti anyag, további 22 óra pedig egyes részek bővítésére, elmélyítésére szolgált. Utóbbi keretében különös hangsúlyt kapott az egyházi énekügy, amelyről Szabó Sándor és Szabó Ernő tartott előadást. Döbrössy Lajos még az Iszlámról, Makkai László az Ökumenikus mozgalomról.

29 (s. n.:) *Evangélizáció és gyülekezetépítés…*, SRKTGy Kézirattára…, 1.

30 Makkai S.: *Az Országos Református Missziói Munkaközösség gyülekezeti szolgálata.* In: Református Gyülekezet, 1949. július…, 41.

31 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés…, In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 435.

32 Hírek, közlemények. In: *Református Gyülekezet,* 1949. szeptember, I. évf. 7. sz. (80–81.), 80.

Példaértékű, hogy a tanfolyam résztvevői rendszeresen mindennap szolgáltak a gyülekezeti istentiszteleteken és bibliaórákon, és váltakozva vezették a tanfolyam esti áhítatait és csoportos igetanulmányait. A sárospataki tanfolyam úrvacsoraosztással egybekötött istentisztelettel zárult.[33]

Ezen az első előadóképzőn 62 hallgató vett részt, 44 férfi és 18 nő, jobbára lelkészek és vallástanárok, de 26 nem lelkészi jelentkező is. A hallgatók között 25 éven aluli 16 fő volt, 25–40 év közötti 33 fő, 40 éven felüli 13 fő.[34] *„Jóllehet a hallgatóság előképzettsége nem volt egyforma, az imádság és az Ige közösségében olyan légkör alakult ki, mely nagy reményeket keltett."*[35] A résztvevők szinte egyöntetűen állapították meg, hogy egyházunk életében ez a szolgálat *történelmi jelentőségűvé* válhat. A közlemény megjegyzi, hogy *„ez az együttlét egyházunk legalább is kétirányú ébredési vonalának első, fenntartásnélküli egymásra találása volt."*[36]

A sárospataki tanfolyam a középfokú tanfolyamok számára készítette föl az előadókat. Mivel sok jelentkezőt már nem tudtak fogadni,[37] további előadóképzőt is szerveztek Budapesten. A két helyszínen összesen 117 hallgató vett részt. Közülük 104 állt vizsgára és 99 nyert képesítést vezetésre, illetve előadásra.[38]

b) Középfokú bibliai tanfolyamok

A középfokú bibliaiskola tantervét francia és holland minták alapján, és az új vallásoktatási tanterv tanulmányozásával állították össze, különös tekintettel a legújabb kijelentéstörténeti teológiai eredményekre (pl. Cullmann, Stauffer), de mindenekelőtt a gyülekezeti ébredés szükségleteire. Vezérgondolata volt: egységes *kijelentéstörténeti* bibliai látást adni, és az Ige alapján gyakorlati gyülekezeti munkára nevelni.[39] A Bibliát nem csupán az egyéni hit- és üdvtapasztalat felől, hanem elsősorban Isten üdvterve felől nézve tanították, *„arra törekedve, hogy a hallgatók sajátítsák el a Bibliával való helyes élést. Azt ne mint elvont eszmék gyűjteményét olvassák, ne elszigetelt arany-*

33 Hírek, közlemények. In: *Református Gyülekezet,* 1949. október hó, I. évf. 8. sz. (80–81.), 80.

34 Uo.

35 Uo.

36 Uo., 81.

37 Uo., 81.

38 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 436.

39 Hírek, közlemények. In: *Református Gyülekezet,* 1949. október, I. évf. 8. sz., 80.

mondásokat, varázsigéket szakítsanak ki belőle, hanem mint az élő Isten cselekvését a teremtett világgal, s ezen belül az Ő népével üdvtörténeti összefüggésben értsék meg,”[40] s a hit analógiája alapján találják meg saját helyüket és szolgálatukat. Az üdvtervre épülő tananyag „Isten Országára néző élet- és szeretetközösségre”[41] nevelt.

A tanfolyamok tantervének átütő erejét *üdvtervi szemléletének* tulajdonították, amiről maguk a hallgatók tettek sokszor egészen megrendítő bizonyságot.[42] A tananyag üdvtörténeti kulcspontok alapján épült fel.[43] Úgy készítették el, hogy az alapfokú tanfolyamok anyagául is szolgálhasson. A tantervet a Konvent hagyta jóvá. Tárgykörei: ószövetségi bibliaismeret (16 óra), újszövetségi bibliaismeret (14 óra), a hitélet kérdései (8 óra), egyház- és kultúrtörténet (16 óra), a gyülekezet élete (14 óra), és külön erre vállalkozók számára az énektanítás.[44] A tanfolyamok három hétig tartottak, napi 4 óra előadást és legalább 2 óra megbeszélést ütemeztek be,[45] általában 3-5 előadót foglalkoztattak. Mindegyiken volt olyan vezető, aki a tanfolyamnak lelkigondozó gazdája volt.

10 helyen indult középfokú tanfolyam, részben egyházi intézmények, részben gyülekezetek és egyházmegyék rendezésében. 1950 júniusáig országszerte 17 tanfolyam zajlott le, kb. 350 hallgatóval.[46]

c) Alapfokú tanfolyamok

Az alapfokú tanfolyam tananyagát a tanítói munkaág dolgozta ki,[47] a hitre jutottak és komoly érdeklődők számára indították. Célja: *a)* Meg kell tanítani a hallgatókat a Bibliában való tájékozódásra könyvek, részek, versek megtalálására; *b)* Összefüggő látást adni a Biblia tartalmáról üdvtörténeti alapon. Szempontjai: A hallgatók száma lehetőleg ne haladja meg a harmin-

40 Makkai S.: Az Országos Református Missziói Munkaközösség gyülekezeti szolgálata. In: *Református Gyülekezet,* 1949. július…, 39.

41 Uo., 40.

42 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 436.

43 (s. n., több szerző:) Isten üdvterve. In: *Református Gyülekezet,* 1950. március, II. évf. 3. sz., 167–218.

44 Makkai S.: Az Országos Református Missziói Munkaközösség gyülekezeti szolgálata. In: *Református Gyülekezet,* 1949. július…, 41.

45 Uo., 40.

46 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 436.

47 Uo., 435.

cat. A tanfolyamot a lelkész vagy a munkaközösség erre képesített előadója vezesse. Megfelelő időtartama egy hónap, így naponta egy egységet kell átvenni. Az olvasásra kijelölt anyagra az előadó minél gyakrabban hivatkozzon, a foglalkozások végén kérdezze ki a tanultakat. Minden tanítási napon tartson a vezető esti evangélizációs és építő jellegű áhítatot az egész gyülekezet számára, melyen az aznapi tananyag időszerű személyes és közösségi mondanivalóit fejtse ki. Ezáltal a gyülekezet szélesebb köreit is a tanfolyam munkája mögé lehet állítani. A tanfolyam végén vizsga nem szükséges, de ajánlatos legfeljebb egy-két hónap eltelte után a tanfolyamon végzetteket találkozóra összehívni. Ezt a találkozót össze lehet kötni egy gyülekezeti biblianap megrendezésével. A tanfolyamot végzett gyülekezeti tagok vegyenek minél tevékenyebb részt a programban karizmáik szerint: bizonyságtétel, kis előadás az üdvtörténet egyik szakaszáról, beszámoló az egyéni és közösségi bibliaolvasásról.[48]

Alapfokú tanfolyamot 20 gyülekezet indított.[49] A résztvevők száma 20–200-ig terjedt. Közösségképző alkalmaknak bizonyultak, és nagyban hozzájárultak a gyülekezetek szolgáló közösségeinek kialakításához a lelkipásztor körül.

d) Tanulmányi csoport az előadók segítésére

A frontvonalban szolgálókat a háttérben tanulmányi csoport segítette, akik hónapról hónapra közöltek teológiai és gyakorlatai tanulmányi anyagot, amelyet az előadók megközelíthető helyen, csoportonként havonta megbeszéltek. Az így kiterjedő munka aztán szükségessé tette egy tanulmányi központ és egy könyvtár létesítését Budapesten.[50]

A Makkai-féle gyülekezeti misszió dinamikája

A Makkai-féle gyülekezeti misszió két lábon állt. Az egyik az evangélizáció, a másik a tanítás. Az „evangélisták" csoportja végezte az ébresztést, a bibliaiskola pedig a bibliai és egyházi ismeret elmélyítését, mert az

48 (s. n.): Tájékoztató az alapfokú bibliai tanfolyamokról. In: *Református Gyülekezet,* 1950. március, II. évf. 3. sz. (218–220.), 219–220.

49 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 436.

50 Uo.

egyes lelkek Krisztusban való megújulása nélkül minden egyébről hiábavaló beszélni, és Isten igéjének megismerésére csak a hitre ébredt lelkek lesznek igazán éhesek.[51]

A gyülekezetekben végzett evangelizációk során igénybe vették a gyülekezetből jelentkező hasznos munkásokat[52] is a gyermekek, ifjak, nők, családok közötti szolgálatban.

A tanítás nem pusztán ismeretközlésben állt, hanem *közösségre*[53] is nevelt.

A munkaágak *kiegészítették* egymást. A *női* munka országszerte a leggyümölcsözőbb szolgálati területnek bizonyult.[54] Országos vezetője Pilder Mária volt, akinek tanfolyamaira egyre több férfi ült be.[55] Ébredés volt tapasztalható a férfiak és a presbiterek[56] között is, ami a gyülekezetkormányzás miatt túlbecsülhetetlen. A gyermekmisszióban is egyre szaporodott a hívő gyermekek bizonyságtétele,[57] ami sok esetben a szülők felé irányult. A gyermekmisszió kezdte megtalálni saját hangját, módját a gyermekek megszólításában.[58]

Figyelmet fordítottak az *előkészítő szolgálatra és az utómunkára* is. A tanfolyamokat hívogató szolgálat előzte meg. A tanfolyamok után találkozót[59] szerveztek. A hallgatókat ténylegesen munkába állították.[60]

Figyelembe vették, ha Isten valamely munkaterületet lezárt előttük. Ha *„Isten nem igazolta,”*[61] nem erőltették – egészen az ősgyülekezetek mintájára (ApCsel 16,6-7).

A szervezettség, egységes irányítás és az öntevékeny lehetőség[62] együtt hatékonynak bizonyult.

---

51 (s. n.:) Evangélizáció és gyülekezetépítés…, SRKTGy Kézirattára, TIREK, 1.

52 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 437.

53 Hírek. In: *Református Gyülekezet,* 1949. augusztus, I. évf. 6. sz., 67.

54 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 432–433.

55 Uo., 437.

56 Uo., 433.

57 Uo., 432.

58 Uo., 434.

59 (s. n.) Tájékoztató az alapfokú bibliai tanfolyamokról. In *Református Gyülekezet,* 1950. március, II. évf. 3. sz. (218–220.), 219–220.

60 Makkai S.: Az Országos Református Missziói Munkaközösség gyülekezeti szolgálata. In: *Református Gyülekezet,* 1949. július, 40.

61 Makkai S.: Konventi missziói előadó jelentés. In: *Református Gyülekezet,* 1950. június, II. évf. 6. sz., 438.

62 Makkai S.: *Az egyház missziói munkája…*, 268.

A bibliaiskola vége

A pártállam a bibliaiskolát betiltotta. 1950. május 15-én a református egyház hivatalos lapjában közzétették az új Missziói Szabályrendeletet, s ezzel életbe is lépett az Egyetemes Konvent 142/1931. sz. határozataként.[63] A szabályrendelet elismeri: a Missziói Munkaközösség *„az elmúlt két év alatt eredményes szolgálatot végzett, melynek nyomán áldott felvirágzás indult a különböző missziói munkaterületeken."*[64] Új utasításaival azonban az „áldottnak" minősített munkát megbénította, a gyülekezeti missziót lényegében az istentiszteletekre korlátozta,[65] a missziói tevékenységet erősen központosította, a pártállam által ellenőrizhető felügyelet alá vonta. Fegyelmi felelősség terhe alatt a szabályrendelet utasításait végre kellett hajtani.[66] Az egyházi vezetők pünkösdi körlevélben értesítették a lelkipásztorokat és presbitereket, hogy fogadják az új Missziói Szabályrendeletet nagy hálaadással,[67] a Szentlélek pünkösdi ajándékaként(!), holott az éppen megoltotta a Szentlélek eleven munkáját![68] Idézet a pünkösdi körlevélből: *„Nem tartjuk esetleges dolognak, hanem Isten egyházunkat kegyelmesen megújítani akaró jóvolta […] jelének, hogy ez a szabályzat éppen a Szentlélek missziót támasztó és éltető kitöltetésének ünnepére készült el, és érkezik a gyülekezetekhez. A mostani pünkösd ezáltal különösképpen is a misszió ünnepe lesz. […] Ezt a kegyelmet* [tulajdonképpen az új Missziói Szabályrendeletet!] *el nem fogadni, visszautasítani a Szentlélek megoltása, s egyúttal önmagunk felett önmagunk által kimondott halálos ítélet lenne."*[69] A körlevél aláírója első helyen a konventi világi elnöknek frissen kinevezett(!)[70] Kiss Roland volt,[71] aki azzal büszkélkedett, hogy *„sikerült megakadályozni"* a Makkai-féle „bocher-is-

63 Az Egyetemes Konvent 142/1931. sz. határozata. In: *Református Egyház.* A Magyarországi Református Egyház hivatalos lapja. 1950. május 15. II. évf. 10. sz. (10–13.), 10.

64 Szabályrendelet. In: *Református Egyház.* 1950. május 15. II. évf. 10. sz., 10.

65 A konventi elnökségi tanács határozata a „Missziói Szabályrendelet" végrehajtására nézve. 2015/1950 – I. sz. In: *Református Egyház,* 1950. december 15., II. évf. 24. szám. (1–32.), 6.

66 Uo.

67 Pünkösdi körlevél az összes lelkipásztorokhoz és presbitériumokhoz. In: *Református Egyház,* 1950. május 15. II. évf. 10. sz. (1–24.), 1.

68 Uo.

69 Uo.

70 Hírek és közlemények. Közérdekű események. In: *Református Egyház,* 1950. május 15. II. évf. 10. sz. 20. Megj.: Balogh Jenő előző konventi világi elnök a május 12–13-án tartott konventi ülésen mondott le, amikor az új Missziói Szabályrendeletről határoztak!

71 Pünkösdi körlevél az összes lelkipásztorokhoz és presbitériumokhoz. In: *Református Egyház,* 1950. május 15. II. évf. 10. sz. 1.

kolát” (lásd fent). De „atyafiságos szeretettel” írta alá…(!) Éppúgy, mint az új Missziói Szabályrendelet végrehajtási utasítását[72] és 1950 decemberében megjelent gerincpuhító „Testvéri izenetet”.[73]

Értékelő összegzés

Az ellenfél veszélyként tekint értékeinkre, ezért ki akarja iktatni a rendszerből. A Makkai-féle bibliai tanfolyam ilyen érték (volt).

Központosítás jegyeit mutatta mind a Makkai-féle missziói program (1948–1950), mind az 1950-ben érvénybe lépő, missziót korlátozó szabályrendelet. Mi a különbség? Az, hogy a kulcspozíciókat fokozatosan állampárthű emberek töltötték be, ezért az utóbbi centralizáció már az egyház ellen történt.

Minden jó kezdeményezés mögött – a személyi alkalmasságon túl – jó emberi kapcsolatok rejlenek, mint Makkai és Ravasz esetében.[74] A hatékony misszió alapvető emberi feltétele minden szinten a vezetők közötti „lelkületi egység”. *„A missziói munkának gyakorlati alapot a lelkipásztorok baráti, testvéri szövetsége ad.”*[75]

Makkai missziói programja visszahelyezi az ébresztés szolgálatát a gyülekezetek kezébe, oda, ahol az ősegyházban volt, s ahonnan világmissziós útjára indult.

Ahol Isten Szentlelkét megoltották, oda nem szívesen megy vissza, csak ha ott bűnbánatot tapasztal!

Ma, amikor az egyházi közoktatási rendszer az egyházi iskolák stratégiai célkitűzéseit igyekszik megfogalmazni, nem maradhat látás nélkül az egyház! *Nem tudnak az iskolák megújulni addig, amíg a gyülekezetek nem újulnak meg! Az egyházi iskolák megújulásának gyökere a gyülekezetekben rejlik!*[76] Az Ige természetes közege a gyülekezet, nem helyettesítheti az iskola. A szülők keresztyén identitásának is meg kell erősödnie ahhoz, hogy a

72 *Református Egyház,* 1950. december 15., II. évf. 24. sz., 6.

73 Uo.

74 Fekete Károly: *Tudománnyal és a hit pajzsával.* Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása. Kolozsvár, 2008. (1–174.), 60–74.

75 Makkai Sándor: *Élő gyülekezet. Tanulmányok, előadások a gyülekezeti misszió közösségi szolgálatának köréből.* Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Budapest, 1948. (1–148.), 74.

76 Fodorné Nagy Sarolta: A református iskola stratégiai fő célja: neveljen bölcsességre! In: *Magyar Református Nevelés,* Református Pedagógiai folyóirat, 2019.2. sz. „Középiskolás fokon”, (36–47), 46. Online: http://refpedi.hu/mrn2019/02/#page=46

fiatalok keresztyén értékrend alapján tájékozódjanak, és a társadalom szétzilált állapotából eszméljen.

A múlt felismerései táplálni akarják a jelent, miképpen Ábrahám kútjai Izsák nemzedékét (1Móz 26,18). Betemetett kutak fölött járunk. Egy-egy lapátnyi földet[77] dobott rájuk a sokszintű belső árulás, az egyház anyagi ellehetetlenítése, a hitoktatás fokozatos „fakultatívvá" tétele, az iskolák államosítása, az egyházi sajtó központosítása, az egyház „lefejezése" Ravasz László eltávolításával, s a megszeretett szekularizáció. A gyülekezetek belső ereje meggyengült. Átfogó gyülekezetépítő stratégiára van szükség. Makkai Sándor programja ilyen stratégia lehet! – vagy legalább kiindulópont egy terv megfogalmazásához.

77 Fodorné Nagy Sarolta: *Történelmi lecke. A Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református Egyház között 1948-ban létrejött „Egyezmény" megkötésének körülményei és hatása különös tekintettel a nevelésre.* Dunamelléki Református Egyházkerület, Budapest, 2006 (1–340.).

Kádár Ferenc:

A prédikáció helye az egyház életében

Ez a rövid írás összekapcsolja a homiletika és a liturgika területeit. Azért ajánlom tisztelettel ezeket a sorokat Fekete Károlynak, mert úgy érzem, minket elsősorban e két diszciplína szeretete köt össze.

Köztudott, hogy a reformáció kezdettől világossá tette, miket tekint az igaz egyház ismertetőjegyeinek. Kálvinnál ezt olvassuk: „ha azt látjuk, hogy valahol Isten igéjét őszintén hirdetik és hallgatják, ahol a szentségeket Krisztus rendelése szerint szolgáltatják ki, ott minden kétséget kizárólag megvan Istennek valamiféle egyháza"[1]. Az ismertetőjegyek tehát az igehirdetés eseményével, a prédikálással és annak hallgatásával kezdődnek. Az igehirdetés őszintesége *(sincere praedicari)* egyben annak nyílt, helyes voltát is kifejezi. Az Ágostai Hitvallás VII. cikkelye[2] a prédikálás tiszta voltára utalva hasonlóan fogalmaz *(pure docetur).*

A prédikáció tehát a sákramentumokkal együtt olyan jegy, amely az egyház lényegét, identitását jelzi. Pásztor János így fogalmazza ezt meg: „a prédikálás az egyház funkciója, éspedig nem egy a sok közül, hanem élettevékenységének lényegéhez tartozik, hiszen az egyház küldetése Krisztus hirdetése."[3] Az egyház nem nélkülözheti ezt a funkciót, ahogyan a test sem tud élni létfontosságú szervei nélkül.

Ugyanakkor a prédikáció sem nélkülözheti azt a tágabb és szűkebb kontextust, amelyben és amelyre nézve létrejön. Ez a tágabb és szűkebb környezet az egyház, és benne az istentisztelet. Az alábbiakban ezekről szólunk.

---

1 Kálvin: *Institutio,* IV. I. 9.

2 Idézi: Pásztor János: *Krisztus hirdetése a Magyarországi Református Egyházban, Homiletika,* DRTA, Debrecen, 1986, 107.

3 Pásztor, i. m., 106.

A prédikáció mint „nota ecclesiae" legfontosabb jellemzői

Hogyan lehet a prédikáció az egyház ismertetőjegye? Bizonyosan csak úgy, ha megfelel a reformátorok által támasztott minőségi követelményeknek. De mi a helyes és tiszta igehirdetés? Milyen normák vannak, amelyek teljesülése esetén azt mondhatjuk, itt valóban prédikációról van szó, olyanról, amely az egyház – esetünkben a magyar református egyház – egyértelmű ismertetőjegye?

A prédikáció csodája az, hogy Isten szava, ugyanakkor emberi szó is. Ezt alapvetően a bibliai igehirdetésben látjuk, ahol a próféta vagy az apostol ezen az alapon lép fel: az Úr szólt, én ezért szólok. A bibliai igehirdetés a keresztyén prédikáció forrása és normája. Ezen az alapon állva fogalmazhatók meg a prédikáció legfontosabb jellemvonásai, amelyek református egyházi identitásunkat egyértelműen tükrözik, illetve normaként állíthatók prédikálásunk elé. Három ilyen jellemzőről, karakterisztikus vonásról szólunk[4]: a prédikáció textusszerűségéről, Krisztushoz kötöttségéről és gyülekezetszerűségéről.

A prédikáció textusszerűsége. A Szentírásból látjuk, hogy a próféta nem akkor szólal meg, amikor mondanivalója van, hanem amikor Isten kijelenti akaratát. „Így szól az Úr!" – ez a prófétai igehirdetés kezdete, amely egyértelmű jelzése annak, hogy a próféta nem magát prédikálja, hanem van egy objektív, kívülről, felülről jövő üzenet, amelyet tovább ad. Tudjuk azt is, hogy az Újszövetség az igehirdetés cselekményét többek között a követ, a hírnök munkájához is hasonlítja, aki nem a saját üzenetét adja tovább.

Isten kijelentett akarata a Bibliában van előttünk. Prédikációnk anyagát és alapját sehol máshol nem kell keresnünk, mert a II. Helvét Hitvallás I. fejezetével együtt valljuk, hogy „a Szentírásban Krisztus egyetemes egyháza a legteljesebb mértékben kifejtve találja mindazt, ami egyrészt az üdvözítő hitre, másrészt az Istennek tetsző élet helyes alakítására vonatkozik…"

Isten akarata egymás mellé állította, kölcsönösen egymásra utalttá tette az írott igét és a hirdetett igét. A hirdetett igének szüksége van a Szentírásra, mint a háznak az alapra, hiszen nincs értelme és nem is lehetséges máshonnan vett valamiféle „kijelentést" hirdetni. Ha a hirdetett ige be akarja tölteni küldetését, amely a Krisztus hirdetése, akkor az írott igéhez kell fordulnia, mert „nincs más út Jézus Krisztus személyéhez, csak a Szentíráson keresztül"[5].

4 Az alapgondolatot és továbbgondolását ld.: Boross Géza: *Egyházunk igehirdetésének karakterisztikus vonásai ma,* Református Egyház 2000/5, 114–116, Kádár Ferenc: *A református igehirdetés lényege és legfőbb jellemzői,* Sárospataki Füzetek, 2001/1, 5–30.

5 Czeglédy Sándor: *A homiletika vázlata,* DRTA, Debrecen, 1971, 100.

Viszont az írott igének is szüksége van a hirdetett igére. Czeglédy felveti a kérdést: miért nem elégszünk meg a Biblia egyszerű felolvasásával? S választ is ad: „mert Isten igéje mindig ma hangzó üzenet. Isten nagyságos dolgainak perfektuma praesens-szé kell, hogy váljon”[6]. Craddock pedig arról beszél, hogy az igehirdetés élő hangja a Szentírás jövője, amely a jelenben valósul meg[7]. A prédikáció annak élő bizonysága lehet, hogy Istenünk megszólító Isten, aki itt és most kijelenti akaratát.

A prédikáció íráshűségéről Zsengellér József ezt mondja: „a biblikus igehirdetés az Istentől elnyert üzenet hűséges továbbadása”[8]. Ez pedig nem általánosságban valósul meg, hanem a textushűségben, a prédikáció textusszerűségében.

Reformátori örökségünk az, hogy a prédikációt írásmagyarázatként értelmezzük. Megerősít bennünket ebben Barth is, aki ezt mondja: a prédikációnak „tartalom és forma szempontjából egyaránt írásmagyarázatnak kell lennie”[9]. Ez egy adott textus alapos vizsgálatát és kifejtését jelenti.

Isten nem általánosan jelentette ki akaratát. Egyetemes parancsa mindig konkrét időben és helyzetre nézve szól. A kijelentésnek ezt a konkrét voltát jelzi a bibliai perikópa és bibliai vers. A textusprédikáció bizonyos bibliai versek vagy perikópa írásmagyarázati módszerrel történő feltárása és kifejtése. A textusszerű prédikáció nem a textus más szavakkal való újrafogalmazása, s nem is az arra vonatkozó kommentárok magyarázatának elmondása, hanem a textus megértett üzenetének hirdetése.

A homiletika egyik új irányzata szerint újra fel kellene fedezni, hogy „a Biblia szavai, képei és történetei mozgásba hozzák az igehirdetést”[10]. Ez valóban megvalósulhat a textusszerű prédikációban, amely kötelezi a prédikátort, hogy ne magára, ne vallásos eszmékre és egyébre figyeljen, hanem a textus valódi világára és valóságos üzenetére.

A textusprédikálás a bányász munkájához hasonló: értékeket kell kihozni, felhozni a mélyből, ezért nem a textusról, hanem a textusból kell prédikálni[11]. Ha a textus nem mottó, nem pusztán hivatkozás, hanem a kijelentésnek az a része, amelynek hirdetése itt és most van az ige hirdetőjére bízva, akkor Isten kegyelméből, a Lélek által megmutatkozhat ereje, dinamikája,

6 Uo.

7 Craddock, Fred B.: *Preaching,* Abingdon Press, Nashville, 1985, 27.

8 Zsengellér József: *Mitől biblikus egy prédikáció?* Lásd: Szabó Lajos, szerk.: *Homiletika ökumenikus palettán,* Luther Kiadó, Budapest, 2013, 80–88. Idézet: 84.

9 Barth, Karl: *A jó prédikáció,* Theologiai Szemle, 2000/5, 292–303. Idézet: 293.

10 Nicol, Martin: *Dramatizált homiletika,* Luther Kiadó, Budapest, 2005, 26.

11 Nagy István: *A homiletika mai kihívásai,* 2012, http://www.reformatus.hu/lap/gyakorlatiteologia/bejegyzes/21/

és kinyílhat üzenete, hiszen az Úr nem vonja meg igéjét attól, aki várja azt. (5Móz 30,11-14)

A prédikáció textusszerűsége a Szentlélek eszköze lehet abban, hogy az igét élővé, az igehirdetést Isten beszédévé, Krisztus-hirdetéssé tegye.

A prédikáció Krisztushoz kötöttsége. A prédikáció legmagasabb rendű küldetése a Szentháromság Isten dicsőségének szolgálata. Ezt a küldetést a prédikáció konkrétan és leghűségesebben a Krisztushoz kötöttségében, „Krisztus-szerűségében" teljesítheti. Isten titka általunk felfoghatatlan, kijelentése a maga teljességében és objektivitásában[12] csupán egyetlen módon juthat hozzánk, a testté lett igében, Jézus Krisztusban. „Istent soha senki nem látta: az egyszülött Isten, aki az Atya kebelén van, az jelentette ki őt" – olvassuk a Jn 1,18-ban.

A Krisztushoz kötöttség a keresztyén igehirdetés számára nem választás kérdése, hanem létkérdés. A prédikáció *sine qua non*ja, nélkülözhetetlen feltétele, hogy Krisztus-prédikálás legyen. Ha azt mondtuk fentebb, hogy Isten a hirdetett igét az írott igéhez kötötte, akkor azzal kell folytatnunk, hogy mind a hirdetett, mind az írott igét a kijelentettre, a testté lett igére alapozta. A kijelentés középpontjában ő áll, ő a Teljesség (Kol 1,19).

Az egyház és igehirdetése Krisztushoz köttetett. Ez a kötöttség a legnagyobb szabadságot, a krisztológiai és szoteriológiai távlatot jelenti. Nem vallásos eszméket, embert jobbító ideákat vagy morális tanítást kell hirdetnünk, hanem az evangéliumot, a Krisztus-eseményt, a Jn 3,16 titkát: „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen."

Ravasz szerint „Isten igéje nem egyéb, mint Istennek a Jézus Krisztus alakjában kifejezett üdvakarata. A prédikáció is annyiban Isten igéje, amennyiben Krisztust prédikálja."[13] Barth pedig így tanít: „A prédikáció feladata Isten megtörtént és jövendő kinyilatkoztatásainak, Jézus Krisztus epiphaniájának és parousiájának (megjelenésének és jelenvalóságának) hirdetése."[14]

A bibliai igehirdetés, ahogyan láttuk, arra ösztönöz és ad példát, hogy őt prédikáljuk. A Szentírás középpontjában Krisztus áll, aki az Atya végső szava a világhoz (Zsid 1,1kk). Őrá mutatnak a próféták, akik Isten üdvakaratát hirdették. Visszautalnak rá az apostolok, akiknek prédikációja Krisztus-hirdetés volt. Pál apostol elhatározása minden prédikátor hitvallása

12 Boross Géza: *Homiletika,* KRE-HTK, Budapest, 1994, 27.

13 Ravasz László: *A gyülekezeti igehirdetés elmélete (Homiletika),* Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1915, 295.

14 Barth, Karl: *A jó prédikáció,* Theologiai Szemle, 2000/5, 292–303. Idézet: 293k.

lehetne: „Mert úgy határoztam, hogy nem tudok közöttetek másról, csak Jézus Krisztusról, róla is mint a megfeszítettről." (1Kor 2,2) S hogy a teljes Krisztus-eseményhez köttetett a prédikálás, arról ugyanő tesz később bizonyságot: „Ha pedig Krisztus nem támadt fel, akkor hiábavaló a mi igehirdetésünk… Ámde Krisztus feltámadt…" (1Kor 15,14, 20).

Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása megkerülhetetlen tény. Ez a bibliai kijelentés centruma, útkereszteződése. Az írott ige egésze összeköttetésben áll vele, mert Isten ígéreteinek őbenne van az „igen"-je és „ámen"-je (2Kor 1,20). Ebből az is következik, hogy a hirdetett ige útja sem kerülheti el ezt a szent útkereszteződést. Magyarul: a Szentírás egyetlen perikópájáról sem lehet Krisztus nélkül prédikálni. Ahogyan az egészséges testben nincsen egyetlen hajszálér sem, amelynek ne lenne összeköttetése a szívvel, úgy igehirdetésünk sem nélkülözheti a kapcsolatot a megváltás központi eseményével. Ez nem vezethet az igehirdetés textusszerűségének feladásához, inkább annak megerősítését kell munkálnia. Bizonyos textusok esetén egyértelmű és közvetlen lehetőséget kapunk a Krisztusra mutatásra, más igeszakaszok esetén átvittebb és közvetettebb ez a kapcsolat. Ha a prédikációra úgy tekintünk, mint hídépítésre[15], akkor azt kell mondanunk, hogy a textus *ott és akkor* valósága és az igehirdetés *itt és most* helyzete közötti távolság áthidalásában nélkülözhetetlen segítséget nyújt a Krisztusra és megváltói munkájára való rámutatás. Ő köti össze az ót és az újat, a múltat, a jelent és a jövőt. Mert ő eljött és ő eljövendő.

A Krisztus-hirdetés a prédikátor életében csak az Úrral való mély, személyes kapcsolatból táplálkozhat. Erről ír Ravasz: „A megfeszített és feltámadott Krisztus az *én* Krisztusom kell, hogy legyen, mert különben nem vagyok igehirdető."[16] Ha „Krisztus él bennem" (Gal 2,20), akkor nem kívülállóként, hanem belülről, a tanú hitelességével szólhatok. Isten Szentlelke pedig megpecsételheti ezt a szólást, mert Krisztus-prédikálás csak általa lehetséges. (1Kor 12,3)

A prédikáció gyülekezetszerűsége. Isten kegyelme, hogy kijelentésének eszközévé tette az emberi szót. Ez azért történt, mert kijelentésének címzettje az ember, a gyülekezet.

Az újabb homiletikai irányzatok között van olyan, amely a barthi igeközpontúsággal szemben magát hallgatóorientált *(hearer driven)* homiletikának[17] nevezi. Ez az irányzat sajátos, olykor vitatható eszközökkel hívja fel

15 Vö.: Stott, John: *Hiszek az igehirdetésben,* Harmat Kiadó, Budapest, 1992, 123kk.

16 Ravasz, i. m., 295.

17 Bemutatását ld.: Literáty Zoltán: *A fenomenológiai homiletika alapjai,* ld. Békési Sándor, szerk.: *Ostium in Caelo,* KRE-HTK, Budapest, 2006, 170–180.; Literáty Zoltán:

a figyelmet az igehirdetés-esemény fontos tényezőjére, a hallgatóra. A prédikáció valóban nem céltalanul hangzik, nélkülözhetetlen a befogadó, őt kell megszólítani, nyelvén kell beszélni.

Ugyanerre a következtetésre egyenesebb úton is eljuthatunk, úgy, ha a bibliai igehirdetéstől tanulunk. Mennyire ismerte megváltó Urunk az igehallgatók nyelvét, gondolkodását! Milyen közel vitte értelmükhöz és szívükhöz az evangéliumot, milyen megszólító és szemléletes volt igehirdetése! A próféták, ha kellett, szóval, ha kellett, szimbolikus tettel hirdették és tették érthetővé Isten szavát. S az apostolok igehirdetése is szép példája annak, hogy az örökkévaló ige hirdetése hogyan válik a mindennapi életben eligazító kijelentéssé.

A reformáció nagy küzdelmet folytatott az érthető, nemzeti nyelven megszólaló, és az emberek lelkét megszólító igehirdetésért. Kálvin az igehirdetés nagy feladatának látta az ige helyes megértését és tiszta magyarázatát. Ez utóbbin azt értette, hogy az igehirdető igazítsa *(akkomodáció)* a jelenkorhoz az ige üzenetét, és legyen tekintettel azokra, akik hallgatják. Ebből következhet a jó alkalmazás *(applikáció)*[18].

Isten azt ígérte, hogy igéje nem tér vissza hozzá üresen, hanem eléri célját. (Ézs 55,10-11) Ennek szolgálatában áll a gyülekezetszerű prédikáció.

Hogyan valósítható meg? Fontos a korszerű megszólalás, az időszerű témák, kérdések érintése. Ennél viszont többre van szükség. Először is arra, hogy a gyülekezetet Isten szemszögéből, a hit látásával szemléljük. Czeglédy Barthot idézve emlékeztet arra, hogy úgy kell megszólítani a gyülekezetet, mint akikről tudjuk, Isten munkája ott van az életükben. A keresztség felől jönnek és az úrvacsora felé mennek[19]. A gyülekezetszerűség alapja az is, hogy ismerjük a gyülekezetet: összetételüket, helyzetüket, kérdéseiket. És fontos, hogy szeressük azokat, akik között szolgálunk.

A prédikáció három fő jellemzőjéről szóltunk. A textusszerű, Krisztust hirdető és gyülekezetszerű prédikáció lehet igazán *nota ecclesiae.* Hogyan valósul meg e három? Úgy, ha követjük azt a kézenfekvő homiletikai elvet, amit Steinbach József ajánl[20] az igehirdetőknek: szeretni Isten igéjét, szeretni Krisztust és szeretni az embereket.

Homiletika és retorika, in: Szabó Lajos, szerk., *Homiletika ökumenikus palettán,* Luther Kiadó, Budapest, 2013, 143–157.

18 De Boer, Erik, A.: *A prófétálás, a nyelveken szólás és a magyarázás ajándéka,* Sárospataki Füzetek, 2009/4, 51–60. Idézet: 57k.

19 Czeglédy, i. m., 104.

20 Steinbach József: *Az igehirdető megfáradása, az igehirdetés megújulása,* in: Szabó Lajos, szerk.: 2013. 115–132.

A prédikáció kontextusa: az istentisztelet

A prédikáció nem önmagában szóló beszéd. Kontextusa – a missziói igehirdetés helyzetét leszámítva – a gyülekezeti istentisztelet. Már az újszövetségi gyülekezet gyakorlatában is azt látjuk, hogy a prédikáció a közösség szent együttlétének részeként szerepel. Az ApCsel 20,7-13 szerint a tróásziak kenyérmegtörésen, úrvacsorai istentiszteleten voltak együtt, ezen az alkalmon prédikált nekik Pál. A Kol 3,16-ból pedig kitűnik, hogy Krisztus beszéde, a tanítás egységet alkot a zsoltárral, dicsérettel, lelki énekkel.

A prédikáció igazi értékét és értelmét a gyülekezet közössége és a szent cselekmények rendje, a liturgia többi eleme adja meg. A kettő együtt, egymásrautaltságban jelenti az istentiszteletet. A prédikáció légüres térben lebegne az istentisztelet egésze nélkül, de a liturgia többi eleme is könnyen élettelenné válna a *viva vox,* a prédikáció élő hangja nélkül.

Az istentisztelet célja Kálvin meghatározása szerint: Isten dicsőítése, és ebből következően a gyülekezet építése. Ez a kettős cél a prédikáció nélkül nem valósulhatna meg.

Az istentisztelet kiemelkedő tényezői a kegyelmi eszközök, az igehirdetés és a sákramentumok. A Heidelbergi Káté arra a kérdésre (65.), hogy „…honnan származik a hit?", ezt a választ adja: „A Szentlélektől, aki azt az evangélium hirdetése által szívünkben felgerjeszti és a sákramentumokkal való élés által megerősíti." A prédikációt tehát a Szentlélek a hit létrehívására, felgerjesztésére használja. „A hit hallásból van, a hallás pedig a Krisztus beszéde által." (Róm 10,17)

A Krisztus beszéde, a hirdetett ige az istentisztelet alkotó, konstitutív eleme[21]. A reformátorok rehabilitálták az igehirdetést és visszaállították az azt megillető központi helyre, de ezzel együtt nem tették másodlagossá a látható ige, a sákramentum fontosságát sem[22].

A prédikáció központi helye a liturgiában azt jelenti, hogy a liturgiai elemek mind rá „néznek". A lekció, az énekrend, a verba solemnia és az imádságok előkészítik vagy aláhúzzák a textus és prédikáció mondanivalóját. A központi hely időbeli értelemben is igaz. A II. Helvét Hitvallás XXIII. fejezete szerint: „Engedjük át az idő java részét […] az evangéliumi tudomány hirdetésének."

Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a prédikáció csak egy elem az istentisztelet elemei közül. A túlburjánzó igehirdetés könnyen önmaga ka-

21 Boross, i. m., 51.

22 Fekete Károly: *Kálvin istentisztelete és istentiszteletünk jövője,* Collegium Doctorum, VI., 2010. 25–41.

rikatúrájává válik, és hangsúlytalanná teszi az istentisztelet többi elemét, ezzel pedig az Isten dicsőítésének, az igére való méltó válaszadásnak vet gátat.

A prédikáció túlsúlyának veszélyét a sákramentum jelentőségének növekedése ellensúlyozhatja a leghatékonyabban. Az ige két megjelenési formájának, a hirdetett és látható igének a Szentlélek ereje által össze kell kapcsolódnia[23], hogy együtt töltsék be Krisztust hirdető szolgálatukat, s elősegítsék istentiszteleti életünk megújítását.

Szabadság és kötöttség, igehirdetés és liturgia, e feszültség feloldására ajánl Fekete Károly olyan megoldást, amely a kálvini reformáció istentiszteleti felfogását követi: „Az istentisztelet egésze teremtse meg a kötött és a szabad elemek egyensúlyát. Oscar Cullmann szerint az őskeresztyénségben a Lélek szabadsága és a liturgia kötött jellege együttesen szolgálta a gyülekezet építését. Pál mindkét elemet az *oikodomé* alá rendelte, így egyrészt a kötött részek nem szegényítették el az istentiszteletet, de nem is tették élettelenné, másrészt a szabad elemek nem okoztak anarchiát, és kizárták a szektásodás veszélyét."[24]

Ha ezt az egyensúlyt keressük és megtaláljuk, akkor tölti be leginkább Istentől kapott küldetését a prédikáció és az egész istentisztelet.

23 Pásztor, i. m., 3.
24 Fekete, i. m., 34.

PÁPAI REFORMÁTUS
TEOLÓGIAI AKADÉMIA

Németh Tamás:

Misszió, teológia, egyház egysége mint a megújulás feltétele

Ma azzal a félreértett gondolattal élünk együtt, hogy „mindennek mértéke az ember" *(homo mensura)* és minden, ami emberi, relatív.[1] Tehát a legszentebbnek gondolt vallási megnyilatkozások és szertartások értéke is relatívnak minősül. Ebben a helyzetben szinte kényszeresen hangsúlyozzák sokan az egyház missziói elkötelezettségét, de közben az igehirdetők ajkán lemondóan meggyengült az evangélium, mert az örömhír értéke is relatív, arra pedig gondolni sem merünk, hogy aki az evangéliumot adta, szintén csak az ember mértéke alatt lehet valóság. Ahhoz, hogy misszióról, teológiáról és egyházról beszélhessünk, meg kell szabadulnunk az első bűnesetet mozgató mértéktől, attól, hogy a kívánságoktól vezérelt ember mondja meg, mi lesz jó neki. „Az asszony úgy látta, hogy jó volna enni arról a fáról, hogy csábítja a szemet, és kívánatos az a fa, mert okossá tesz, szakított hát a gyümölcséből, és evett. Adott a vele levő férjének is, és ő is evett" (1Móz 3,6). A keresztyén misszió éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy az Isten akaratával szembeszegülő, önmaga szándékait, felismeréseit mértékké tevő ember halálba taszítja önmagát. Pál apostol hitvallásos bizonyságtétele arról beszél, hogy nekünk „egyetlen Istenünk van, az Atya, akitől van a mindenség, mi is őérette, és egyetlen Urunk Jézus Krisztus, aki által van a mindenség, mi is őáltala" (1Kor 8,6). A keresztyénség Istene nem egy a sok vallás sokféle istene között, hanem az egyetlen, és Jézus Krisztus sem egy a megváltók sorában, hanem az egyetlen Úr, aki által lett minden, tehát Ő az, akivel minden teremtett lénynek szembesülnie kell. Az első keresztyén misszió már az emberiség egészére nézve, és Krisztus megváltásának kizárólagosságára nézve fogalmazta meg az örömhírt.

A misszióról szóló, tanító protestáns irodalom a múlt század második felétől arra hívta fel a figyelmet, hogy az egyház létét nem lehet megfogalmazni a misszió nélkül, mert az egyház részes az Isten missziójában, a *missio Dei*-ben, tehát mindabban, amit Isten szólt és tett az ember javára és üdvös-

1 A tétel eredetileg Prótagorasztól származik a Kr. e. 5. századból.

ségére. Igaz és nemes az a missziói tudat, amely azt mondja: „Egy lélekért se érjen vádja téged, hogy te miattad, nem látta meg Őt."[2] De hogyan lesz az egyház minden nép, minden nyelv számára örömmondó és békekövet? Mit teszünk akkor, amikor az ellenségünk azt mondja, hogy neked az a feladatod, hogy engem szeress, és nem az, hogy megtérésre szólíts fel. Ha a *missio Dei* fogalmába belefoglaljuk azt, hogy Isten léte, teremtő tette, amely nem bizonyítható, de nem is kérdőjelezhető meg, tehát a keresztyénség számára axióma, principiális tétel, sőt annál is több, kijelentett ismeret, amelyből következik az, hogy a teremtő Isten már teremtő tettével is, de Jézus Krisztusban különösen, kegyelmes szeretetének abszolút igényével lép az egész emberiség elé, mondván: „Menjetek be a szoros kapun! Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a kárhozatba visz, és sokan vannak, akik bemennek azon. Mert szoros az a kapu, és keskeny az az út, amely az életre visz, és kevesen vannak, akik megtalálják azt" (Mt 7,13). „Én vagyok a feltámadás és az élet, aki hisz énbennem, ha meghal is él, és aki él és, hisz énbennem, az nem hal meg soha." (Jn 11,25-26) Aki pedig hisz Őbenne, annak feladatul adatik az, hogy hirdesse az evangéliumot. „Menjetek el szerte az egész világba, hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek, aki hisz és megkeresztelkedik üdvözül, aki pedig nem hisz, elkárhozik." (Mk 16,15.16) Hasonlóan szól Jézus a Máté evangéliuma végén is: „Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet." (Mt 28,18-19) A keresztyén egyház nem alternatívát mutat fel a vallások között, hanem az üdvösség egyetlen lehetséges útját. Ha elhallgatna a Krisztusról szóló bizonyságtétel az emberek között, a kövek kezdenének el kiáltani. Pál apostol megvallja, hogy „Krisztus szeretete szorongat minket, mivel azt tartjuk, hogy ha egy meghalt mindenkiért, akkor mindenki meghalt; és azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt" (2Kor 5,14-15). Ezeknek az igéknek megértésével kezdődik el a misszió lelkülete az egyházban. A misszió nem érdem, hanem küldetés. „Mert ha az evangéliumot hirdetem, azzal nincs mit dicsekedni, mivel kényszer nehezedik rám. Jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot!" (1Kor 9,16)

2 RÉ 397,5.

Krisztus egyháza a világba küldött egyház

Ha leszögezzük azt, hogy Jézus Krisztus egyháza a világba küldött egyház (Jn 3,16; 2Kor 5,19; Kol 1,16), ott van egyház, ahol tudatában vannak ennek a küldetésnek és engedelmeskednek neki, akkor az egyház fogalmához minden korszakban hozzátartozik a missziói jelleg.[3] Az egyház a világért van, ismeri a világot, szolidáris a világgal, megbízatása van a világért. Jézus nem azt kérte, hogy az Atya, mint nem ebből a világból valókat kivegyen bennünket a világból, hanem azt, hogy őrizzen meg a gonosztól (Jn 17,15). A nyugati egyházak missziója évszázadokon át ezt az utat követte. A misszió feladata szerintük mindig a külmisszió, olyan vidékekre kell elvinni a evangéliumot, ahol a pogányság sötétségében népek süllyedtek el. Ennek a missziói szemléletnek a hibája abban volt, hogy nem hatott vissza a küldő egyházra, nem termékenyítette meg az otthon maradottak hitét, s miközben nagy erővel misszionáltak külhonban, otthon eluralkodott a pogányság, az ateizmus vagy az agnoszticizmus. Pedig a legelső missziói utak ismeretében azt láthatjuk, hogy a misszió nem missziós társaságok ügye volt, hanem az antiochiai gyülekezetben szolgáló Barnabást és Sault a Szentlélek egyértelmű döntése alapján imádkozásban és böjtölésben áldással bocsátották el a szolgálatra. A missziói útról visszatérők is az apostoloknak, a gyülekezetnek számoltak be arról, „milyen nagy dolgokat tett velük Isten" (ApCsel 15,4). Az egyház missziója részleges és viszonylagos lesz azáltal, ha nem kapcsolódik az egyház népéhez, a gyülekezetekhez. A misszió akkor egészséges, ha nem kül- és belmisszió, nem missziós társaságok akciója, és nem belmissziói mozgalmakban merül ki, hanem az egyház missziója, a gyülekezetek missziója.

A mai korszellem veszedelme, hogy egyfelől le akarja mondatni a keresztyén egyházakat a misszióról, mert nézete szerint minden vallási igazság, így a keresztyén igazság is relatív igazság, másfelől fel akarja használni olyan célokra, amelyek a keresztyén küldetéssel részben vagy teljesen ellenkeznek. A keresztyén missziónak azért kell megszólítania az egész emberiséget, mert Isten szeretete az egyszülött Fiút az egész világnak adta, vele az egész világra igényt tart, és meg kell szólítania az embert, mert az evangélium „az élő Isten élő Igéje, az emberhez szóló személyes megszólítás". „Az igehirdetés akkor igazán igehirdetés, amikor az élő Isten élő Igéjét adjuk tovább egészen konkrétan. *Hic et nunc* – minden általánosítás nélkül".[4] Barth figyel-

3 Vö. Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. IV/3.2; 72§ 2. 875.; Lásd: Dr. Geréb Pál: Barth dogmatikája. 654.

4 Barth, K.: KD IV/3, 931.

meztet arra, hogy kétféle veszély fenyegetheti az egyházat. Egyfelől az, ha elfelejti, hogy az „evangélium a gyülekezet élő Urának élő Igéje", másfelől, ha elfeledkezik arról, hogy „az Ige minden helyen és minden időben egy és ugyanaz. Az első keresztyének életében ezért nagyon hamar megjelentek hitvallás jellegű, az evangélium üzenetét *in nuce,* csak a lényeget érintő himnikus megfogalmazások (Fil 2,5-11, 1Tim 1,15; 3,16). A keresztyén üzenet, az evangélium, a Krisztusról szóló apostoli tanítás, amely minden embernek szól, nem emberektől adatott, ahogyan az egyház missziói küldetése sem, hanem a küldő Istentől, a Megváltó Krisztustól, a megerősítő, megvilágosító Szentlélektől. Az egyház missziója tehát a küldőhöz és a küldetés tartalmához való folyamatos igazodásban, engedelmességben és az engedelmességhez való visszatérésben, megerősödésben történik.

Igehirdetés és teológia

Az egészséges misszió mindig foglalkozott és ma is foglalkoznia kell az írott Ige megértésével, az evangélium tartalmi tisztaságával, hogy ne más Jézust, más lélekkel, tehát más evangéliumot hirdessen, mint amit a Szentírásban olvasunk, mert „nincsen más evangélium", „ha valaki nektek más evangéliumot hirdet azon kívül, amelyet elfogadtatok, átkozott legyen" (Gal 1,7-9).[5] Ezen a ponton azért ilyen szigorú Pál, mert az evangélium hirdetésével szemben belső és külső elvárások fogalmazódnak meg. Közöttük olyan elvárások, amelyeknek nem szabad engednünk. Török István hívja fel a figyelmünket arra, hogy azért szükséges a dogmatika, a rendszeres teológia korrekciós munkája, mert a prédikáció tisztaságán őrködik. „Ha nem vagyunk elég éberek, elaltatjuk vagy kikapcsoljuk a dogmatikai ellenőrzést, úgy válhatik irányadóvá számunkra a világ, hogy észre sem vesszük. Az igét tehát szándékunk ellenére is valami világi érdek szolgálatába állíthatjuk."[6] Egyike a világ ilyen elvárásként megfogalmazott kísértéseinek az, hogy az emberi megismerés felette áll a hit által való ismeretnek. A vallás a tiszta ész határain belül kell, hogy maradjon, lehetséges ugyan az evangélium hirdetése, de csak az ész kontrollja alatt (I. Kant: A vallás a tiszta ész határain belül. 1793). Ebből a tévedésből következett azután a racionális igehirdetés, amely a világ racionális elvárásának figyelembe vétele mellett fogalmazódott meg. „A filozófiai ész illetékességi területéről kiemelt hit helyét nemcsak a filo-

5 Vö. Szalai András.: *Más Jézus, más lélek, más evangélium.* Harmat-Apológia, Budapest 2011.

6 Dr. Török I.: *Dogmatika.* Free University Press, Amsterdam 1985. 69.

zófusok, de teológusok is pontosan a filozófiai ész eszközeivel határozták meg. Még az ébredési teológiánál, az újabb protestáns teológiának a vallási szubjektivitás területére visszavonuló mozgása szempontjából klasszikus szemléleténél is ezzel találkozunk. Az ébredési teológusok is Kant erkölcsfilozófiáját vették alapul, panaszolja W. Pannenberg.[7] Ennél is ártalmasabb volt az, amikor a hit a szubjektivitás világába menekült, amivel „az újkori szekuláris társadalom fejlődésében megfigyelhető jelenséggel összhangban, hogy a nyilvános súlyától megfosztott keresztyénség egyre inkább az egyén magánügyének minősül".[8] Nemcsak a racionális torzulás, hanem a spirituális visszavonultság is torz evangéliumhirdetésben nyilvánult és nyilvánul meg.

A környezet elvárására mint kísértésre talán legkirívóbb bibliai példa, amikor Barnabást és Pált Lisztrában istenként akarják tisztelni, majd ugyanazért az evangéliumért a zsidók által felbujtott tömeg nem sokkal később megkövezi Pált (ApCsel 14,11-20). Az első keresztyén missziónak folyamatosan küzdenie kellett a külső elvárásokkal ugyanúgy, mint ma is, és folyamatosan komolyan kellett vennie a világ emberének gondolkodását. Pál Athénban nem indíthatja a bizonyságtételét úgy, mint István vértanú tette Jeruzsálemben felsorolva Isten kegyelmi munkáját Izráel egész történetén, hanem a Pantheon egyik oltárára hivatkozik, melyet „Az ismeretlen istennek" szenteltek. Ezt az Istent, akit ők ismeretlenül is tisztelnek, jött el hirdetni, megismertetni, mint a menny és föld teremtőjét, akiben „élünk, mozgunk és vagyunk" (ApCsel 17,22-28). Viszont nem lehetett tekintettel az epikureusok azon nézetére, hogy nincsen a halálon túl élet. Ma is a küldetésünk a világnak szól, a világot veszi komolyan, de az egyház a hirdetett evangéliummal elkerülhetetlenül konfrontálódik bálványokkal vagy önmaga bálványozásával terhelt téves nézetekkel. A hit, ha a világban élő ember szemével tekintjük, döntési kérdés, vagy elfogadja Jézus Krisztust, vagy megbotránkozik Őbenne. Rudolf Bultmann, amikor konfrontálódott Heidegger filozófiájával, kénytelen volt kifejteni azt, hogy „ami a filozófia szerint szabadság, a teológia szerint viszont hitetlenség". Ha a filozófia tud arról a szabadságról, amelyben a bűnös ember vállalja önmagát, tudnia kell arról a lehetőségről is, hogy kitérhet e döntés elől. Heidegger természetesen beszél a hitről, mint sajátos egzisztencialehetőségről, de azt a filozófiához tartozó egzisztenciaforma halálos ellenségének tekinti, és valójában igaza is van.[9] Miközben megértjük a világi ember önértelmezését, a bűnös ember

7 Pannenberg, W.: *Vallás és filozófia.* L'Harmattan, Budapest, 2009. 25–26.

8 Pannenberg, W.: i. m., 25.

9 Pannenberg, W.: i. m., 26–27.

önigazolását az evangéliumhoz ragaszkodva vállanunk kell ezzel az önértelmezéssel és önelfogadással szemben a kijelentés igazságát. „A prédikátor úgy szabadulhat meg a világ ellentétes igényeitől, ha felismeri, érzi és vállalja az egyetlen igényt: az igehirdetés igényét. Viszont ha el tudja hárítani a hamis igényeket magától, akkor válik égetővé az egyetlen igény, hogy a prédikáció igehirdetés legen. Ez a prófétai bátorság titka (Jer 1,17; Ám 3,8). […] Az egyháznak egyedül Istent kell félnie és a világtól sosem kell félnie. Mert csak ha Istent igazán féli, akkor lesz bátorsága arra, hogy a világot ne félje és a világ hamis igényeivel szemben az igehirdetés tisztaságát megőrizze."[10] A dogmatika, amely az egyház vallástétele arról a bizonyságtételről, melyet a teljes Szentírás az élő Istenről elmond, őrállóként figyelmeztet a hamis igényekre akár kívülről, akár belülről érkezzenek. Hitvallásos kritikával és szükség esetén korrekcióval segíti az evangélium hirdetését. Természetesen a rendszeres teológiának is meg kell tisztulnia a külső elvárásoktól. Paul Tillich Rendszeres teológiájában ezt a tisztulást így határozza meg: Túl kell jutnia a „naturalizmuson és a szupranaturalizmuson". A naturalizmus ugyanis „Istent a létezőt, mint legfőbb létezőt elválasztja minden egyéb létezőtől, hiszen Istent önmagában létezőnek tekinti (*per se, a se,* vagy I. Kant megfogalmazása szerint *„an sich"* létező*).* Erről Tillich csak ennyit mond: az evangéliumi teológia kategóriájában ez az Isten ma megrendült bálvány.

A szupranaturalizmus Istene pedig *„natura naturans"* azaz „a lét egységének, harmóniájának és erejének szimbóluma; a valóság dinamikus és alkotó középpontja". Tillich erről viszont azt mondja, hogy „szemantikailag fölösleges".[11]

A megújulási mozgalmak teológiája

Sajnálatos tény, hogy a megújulási mozgalmak Magyarországon folyamatosan szembehelyezkedtek a rendszeres és bibliai teológiával, hitpótléknak, felesleges okoskodásnak tekintve ezeket, de szembehelyezkedtek az egyházzal is, azt gondolva, hogy az a hitetlenség fészke, ahonnan jobb kivonulni, elkülönülni, mint megfertőződni benne. Az is tény, hogy még a múlt század elején is, éppen a külső elvárásoknak megfelelni akarva, a felvilágosult értelmiség, közöttük a lelkészek és teológusok jó része, még mindig a racionális teológia, a tradicionális vallásgyakorlat foglyai voltak. Ezen a helyzeten csak részben javított a Debrecenben elindult újortodox reformá-

10 Török I.: *Dogmatika*. 69.

11 Vályi Nagy Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*. Budapest, 1984, 115.

tus irány erősödése. Az egyház- és lelkészellenesség hátterében részben a nyugati külmisszió beidegződései, missziói módszerei állhattak. Már 1841-től működött Budapesten a Skót Misszió John Duncan személyében, aki kiváló hebraista és Ószövetség-tudós volt, itteni munkásságát a magyarországi zsidóság misszionálására szentelte, tehát külmissziós módszerekkel és attitűddel munkálkodott egy alapvetően keresztyén országban. Andrew N. Sommerville, aki a század végén érkezett, már a gyülekezetek evangelizálása végett járta az alföldi városokat. A céljai között sajnos neki sem az egyház teljes megújítása állt, hanem a lélekmentést tartotta szem előtt egy olyan közegben, ahol az emberek egyébként az egyház tagjai voltak már. Ezzel óhatatlanul belső feszültségeket és ellentéteket támasztott. Hasonló módon munkálkodtak a Skót Misszió később érkezett lelkipásztorai is. Missziói céllal és lelkülettel látogattak hozzánk a 20. század elején a nyugati ifjúsági mozgalmak, a Keresztyén Ifjúsági Egyesület (KIE a YMCA mintájára Young Men's Christian Associacion), a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség (MEKDSZ), melynek nemzetközi megfelelője a World Student Christian Federation (WSCF) képviseletében érkezett 1909-ben Magyarországra John R. Mott, aki előadásaival, igeértésével, személyiségének hitelességével nagy hatást gyakorolt a teológushallgatókra és az ifjú kolozsvári tanárra, Ravasz Lászlóra is. Missziói céllal hozták létre 1903-ban Szabó Aladár és dr. Kecskeméthy István kezdeményezésére a Bethánia Egyletet és a század tízes éveiben más egyesületeket is.

A teológiai hatás viszont nem csak angolszász forrásból érkezett hozzánk (mint Victor János, Pongrácz József, Tóth Lajos esetében), hanem egyfelől a holland kálvinizmus teológusait hallgató ösztöndíjasok hoztak haza református teológiai látást (Sebestyén Jenő), másfelől a németországi teológiai megújulást munkáló Karl Barth és teológustársainak hatása volt erős a két világháború közötti időben (Török István, Vasady Béla, Tavaszy Sándor). Ők hiába voltak megtért keresztyének, hiába helyezték életük középpontjába Krisztust, az Ige megértését és az evangélium hirdetését, tisztázták a kor legfontosabb teológiai kérdéseit, a teológiaellenesség és még döbbenetesebb, hogy az egyházellenesség látens módon vagy nyíltan kirajzolódott ellenük, és megfogalmazódott a megújulás missziójában. A gyülekezeteken belül „komoly" hívők külön csoportosultak (mintha lehetne valaki komolytalanul is hívő). A hit a Biblia szerint lehet nagy és kicsi, de mindig komoly, a kicsiny hit is komoly. Ha megfogalmazzuk azt, hogy mi a hit, már nem eshetünk annak hibájába, hogy komoly és nem komoly hitről beszélünk. A hit és a vallástétel kapcsolata K. Barth megfogalmazása szerint: „A keresztyén hit az a döntés, amely által emberek felszabadulnak arra, hogy Isten Igéje iránti bizalmukat és Jézus Krisztus igazságának ismeretét az egyház

nyelvén megvallják, de e világbeli állásfoglalással s mindenekelőtt megfelelő cselekedetekkel és magatartással nyilvánosan is vállalják. […] Isten Igéjében való bizodalmunknak, Jézus Krisztus igazsága ismeretének ez a nyilvános vállalása egyesül abban a fogalomban, amit keresztyén értelemben vallástételnek, hitvallásnak nevezünk".[12] Ehhez még hozzá kell tennünk azt is, hogy a hit Isten ajándéka.

Az egyház vezetése megpróbálta kanalizálni a megújulási mozgalmakat és ez részben sikerült is, azonban az alapképlet mégis a belső meghasonlottság maradt. Sípos Ete Álmos négy feszültségforrást nevez meg. Az első a pietista, individualista kegyesség, amelyből egyfajta keresztyén felsőbbrendűség táplálkozott, a második a felekezetköziség, vagy inkább felekezet nélküli keresztyénség, amely a hitvalláson alapuló református keresztyén léttel szemben áll. A harmadik az „egyház az egyházban" (ecclesiola in ecclesia) szemlélete, amellyel a református egyház megújulásának ügye helyett, különbözőségük hangsúlyozásával, belülről bomlasztottak. Negyedik feszültségforrás a teológiai képzés kérdése volt. Az egyház megújulását, belső misszióját képviselő teológusnemzedék katedrát kapott ugyan a teológiai akadémiákon, ez azonban kiváltotta a régi gondolkodás híveinek nemtetszését.[13] Ezek a feszültségek Magyarországon nem vezettek egyház szakadáshoz, mert az Egyetemes Konvent 1922-ben Belmissziói Bizottságot hozott létre, amely országosan is összefogta a misszió ügyét. A református egyház Ravasz László véleménye mellé állt, aki a missziót úgy kívánta kiterjeszteni az egyház egészére, hogy közben a misszióval foglalkozókat rábírja az egyház építésének szándékára. 1933-tól új missziói törvény lépett életbe. Az ellentétek, a teológiai tisztázatlanságok miatt fellobbanó viták, egymás ítélgetése és megbélyegzése mindkét oldalról továbbra is tapasztalható volt.

Népegyház – hitvalló egyház

A második világháború után az ébredés politikai kérdéssé vált, a kommunista diktatúra sem a misszió ügyét, sem az egyesületeket, de még a felekezeti iskolákat sem tűrte meg. A diktatúrát kiszolgáló egyházi vezetés a „misszió" folyamatos hangoztatása mellett minden eszközzel gátat vetett a misszió gyakorlatának. A Debreceni Református Gimnázium 1951 augusztus 28-án tartott tantestületi értekezletén elhangzott igazgatói előterjesztésben, amely híven tükrözi Péter János püspök cinizmusát, azt olvassuk, hogy

12 Barth, K.: *Kis dogmatika,* 24.

13 Dr. Sípos Ete Álmos: *„Kérjétek az aratásnak Urát!"* KRE – KMTI – Harmat, 25–48.

„az egyházi iskolák nem töltötték be missziói feladatukat, hiszen a hitoktatással nem tudtak hitben járó református értelmiséget nevelni. Az egyház feladata pedig a misszió, s nem az, hogy jó színvonalú iskolákat tartson fenn, amelyre az állam is képes. Az egyház egyébként sem tudja végezni misszióját úgy, ha minden pénzét iskolákra pazarolja."[14] A teológusok és lelkészek is különbséget kezdtek tenni, hitvalló egyház és népegyház között, amivel a teológiai gondolkodásba is felvették a meghasonlás korábbi gyakorlatát. Mi hitvallók, ti népegyház sémában kezdtek megszólalni az igehirdetések is. Azonban a népegyház fogalma a teológia területén nem releváns, legfeljebb szociológiai értelemben lehet beszélni róla. Az, hogy az egyháznak népe van és népe volt, nem jelenti azt, hogy népegyházról kell gondolkodnunk. Ezt a belső meghasonlást, amely szinte teljesen megbénítja a missziót, a mai napig nem sikerült leküzdeni. Rendszeres teológiai megfogalmazásban az egyház nem lehet népegyház, nem szükséges kiemelni hitvalló voltát sem, hiszen az egyház ismertetőjegyei közé tartozik a hitének megvallása, az Ige tiszta hirdetése, ezzel a misszió gyakorlása. Manapság fiatal lelkipásztor szájából hallani azt, hogy a vasárnapi gyülekezet tagjai közül legtöbben csak szokásból, a népegyházi megrögzöttségükből fakadóan járnak templomba, ha pedig nem abból, akkor is „csak rajongók, de nem követők". Anakronisztikus negyven év ateista kényszer után, harminc év liberális szemléletű véleményformálás általános közegében azt mondani, hogy van bárki is, aki megszokásból, népegyházi beidegződések okán megy templomba, vagy rendszeresen templomba jár, de nem keresi az Urat, hanem csak rajong érte. Anakronisztikus, értelmetlen és káros az az igehirdetés, amelyben ostorozza, sőt legszívesebben szétkergetné a prédikátor azokat, akik pedig az evangéliumot hallani jönnek a templomba. De nemcsak anakronizmusról kell beszélnünk, hanem az igehirdető arról is elfeledkezik, hogy Jézus „amikor Názáretbe ment, ahol felnevekedett, szokása szerint bement szombatnapon a zsinagógába, és felállt, hogy felolvasson" (Lk 4,16). Jézusnak szokása volt szombatnapon a zsinagógába menni. Azért íratott meg mindez, hogy megértsük, hogy jó szokások is vannak, és templomba menni jó szokás. Miért olyan nagy baj az, ha valakinek ma szokása templomba menni? Bibliai értelemben a baj nem ez, hanem az, ha az imádság házát rablóknak barlangjává teszi valaki. Apró félreértésnek látszik a népegyház és hitvalló egyház ellentétpár használata, mégis néhány évtized után romboló, merev ítélettétel alapjává lett.

14 Németh Tamás: *A vallástanítás története,* in: A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2012) Iskolatörténeti tanulmányok. Debrecen, 2012, 330.

Dr. Sípos Ete Álmos „Az igazsághoz ragaszkodva" címmel írt könyvében arról vall, hogy mint hívő lelkipásztornak és lelki tanítónak folyamatosan fel kellett ismernie „azokat a teológiai és ismeretbeli" fogyatékosságokat, amelyekkel nem lehet komoly és maradandó lelki munkát végezni, „de főleg nem lehet egy ébredést eredményesen folytatni, illetve a hitre jutottakat megerősíteni". „Komolyan foglalkoztatott az a kérdés, hogy mi lett a sorsa a 18. század óta világszerte elindult ébredéseknek. Hová lettek azok következményei? Ha nem bizonyultak maradandónak, vagy elhajlottak valamiféle tévelygő, rajongó irányba, esetleg kiszakadtak az egyházból, mi volt ennek az oka? Ezekre az izgalmas kérdésekre keresve a választ, mindig az ébredések teológiájának és az ébredés idején elhangzó tanításoknak a fogyatékosságaiba botlottam."[15] Hiányzott tehát a „tiszta, bibliai, reformátori" tanítás. Kulcskérdéssé lett az, hogy aki nem alkalmas arra, hogy tanítsák, hogyan lehetne alkalmas arra, hogy tanítson, hiszen a továbbvezetéshez továbbhaladásra van szükség. Majd a szerző könyvében tizenöt olyan témát sorol fel: Szentháromság-tan, predestináció, szabad akarat, üdvözülés útja, megigazulás, megszentelődés, bűneset, óember – új ember, a Szentlélek vezetése, a kegyesség gyakorlása, a református egyházról, a lelkipásztori munkáról, az evangélizációról, a gyülekezet építéséről, az okkultizmusról, melyek nagyrészt a keresztyén teológia alapvető kérdései. Leírja, hogyan látta a kérdéseket egykor és most. A könyv tanulsága és tragédiája csupán az, hogy a szerző életében ötven év lelkészi szolgálat tetemes része, homályos vagy félreértett teológiai álláspont hangoztatásával folyt le, s ezeket az éveket nem lehet visszahozni. Azt viszont nem róhatjuk fel hibájaként, hogy a szocializmus idején az egyház vezetésével állandó konfliktusban kellett élnie, ezért a missziós munka illegalitásban, katakombamisszióként volt csak gyakorolható. Azt azonban nem lehet elfogadni, hogy esetleg hitelét vesztett teológiai tanártól ne lehetett volna mégis tanulni. Jézus nem azt mondta, hogy a farizeusok tanítása önmagában rossz, hanem arról tanított, hogy az életüket ne kövessék, az általuk képviselt ítélgető, mások vállára elhordozhatatlan terheket tevő, ugyanakkor saját életükben egyáltalán nem gyakorolt magatartástól, a képmutatás kovászától tartózkodjanak a tanítványai.

A református hitvallásaink tanulmányozása soha nem volt tiltott, s azokban minden lelkipásztor alapvető tanítások tisztázására találhatott. Sajnos a református egyház vezetőinek a szocializmus iránt tanúsított lojális magatartásának elutasítása mára odáig torzult, hogy missziói szemléletű lelkipásztorok minden eszközt elfogadhatónak tartanak, csak nehogy reformá-

15 Dr. Sípos Ete Álmos: *„Az igazsághoz ragaszkodva"*. Ébredés Alapítvány, Pécel, 2011, 6.

tus legyen, minden éneket szívesen énekeltetnek, csak nehogy református legyen, ezzel indokolatlanul tovább erősítik a missziói szemlélet és az egyház ellentétét. A felekezetiség felbomlása a misszióban tehát nem csökkent, hanem növekedett, és sajnos nem hitvallásos alapon, nem az ökumenikus látás következtében, hanem ötletszerűen növekedett.

Az egyház „természetéből adódóan missziói"

Michael W. Coohen kanadai lelkipásztor, a missziói teológia oktatója a keresztény misszió elméletéhez írt bevezetésében mindenekelőtt leszögezi, hogy a misszió nem a mi missziónk, hanem részvétel „Isten missziójának történetében" (*missio Dei*). A misszió nem lehet egyháztól független, még kevésbé egyházellenes, hiszen az egyház „természetéből adódóan missziói, és missziójának egésze ebből az identitásból fakad". Lehetetlen dolog az, hogy a tékozló fiú megtér, de az atyai házról nem akar hallani, holott a visszatérés a megbocsátást és az atyai házba való befogadást jelenti. A missziót ezért az ekkleziológiában kell gyökereztetni, az eklézsiának viszont komolyan kell vennie azt a történelmi és kulturális beágyazottságot, amelyben él.[16] Ebből a kiindulási alapból természetesen következik az, hogy a misszionak meg kell szabadulnia a régi kötöttségeitől, nem szabad többé külés belmisszióról beszélnünk, hanem csak misszióról, nem szabad többé az egyháztól független, vagy az egyház ellenére végzett misszióról beszélnünk, hanem csakis az egyház missziójáról, amely *missio Dei*.

A missziói tartalomnak és formának az előbbiekhez kell alkalmazkodnia. Az egyház missziója ezen felül nem épülhet néhány kiragadott bibliai mondatra, hanem a teljes Szentírás megértése és komolyan vétele mellett folyhat. A misszió hitvallásbeli megerősödést kell, hogy magával hozzon, s a régiek hitvallását komolyan kell vennie még akkor is, ha szorgalmazza a mai kornak megfelelő hitvallás megfogalmazását. A hitvallás nélküli misszió pedig nem nevezhető keresztény missziónak. A mai missziói munkának reformálódnia kell, mégpedig úgy, hogy elhagyva a régi paradigmákat, visszatér a misszió óegyházi paradigmáihoz. A korai egyház első három évszázadának legjellegzetesebb missziói ismérve – fogalmaz Goohen – a gyülekezet vonzereje volt.[17] A keresztyén gyülekezetek puszta léte, és ezt a kom-

16 Goohen, Michael W.: *Keresztyén misszió ma*. Ford. Czövek Tamás, Kálvin Kiadó, 2019. 11–12.

17 Goohen, Michael W.: i. m., 117.

munizmus ideje alatt is tapasztaltuk, missziói jelentőségű.[18] Amellett, hogy Pál athéni beszéde arról tanúskodik, hogy komolyan vette a hallgatóságának kulturális hátterét, filozófiai beágyazottságát, a keresztyén tartalmat nem egyeztette, igazította a pogány világ elvárásaihoz (ApCsel 17,22-31). Jézus Krisztus evangéliumának elfogadása, befogadása szakadékot jelent a nem keresztyén kultúrák értékrendje és magatartása, tegyük hozzá, hogy bálványimádása között. Péter apostol első prédikációja végén is arra buzdított: „Szabaduljatok meg végre ettől az elfajult nemzedéktől!" (ApCsel 2,40). Pál apostol szintén erre szólítja fel a római gyülekezetet: „ne igazodjatok e világhoz, hanem változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes" (Róm 12,2.). Jézus imádságában, amit az övéiért mondott, így könyörgött: „Én nekik adtam igédet, és a világ gyűlölte őket, mert nem a világból valók. Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól. Nem a világból valók, mint ahogy én sem vagyok a világból" (Jn 17,14-16). A misszió a keresztyén üzenetet alkalmazza a világban, de nem alkalmazkodik vele a világhoz. A keresztyén életforma, etikai értékrend maga teremt kultúrát, nem pedig kritikátlanul integrálja más kultúrák elemeit.

A misszió és a teológia nem egymás melletti, nem ellentétes, hanem a hitét megvalló egyház igeértésének, hitvallásainak magyarázata, amely a teljes Szentírás üzenetére figyelmeztetve segíti és kontrollálja az Ige hirdetését, az egyház misszióját. Ezen a ponton írhatjuk körül a dogmatika célját is, immár figyelembe véve azt, hogy módszerében nem lehet polemizáló (mint a hitvallás), sem redukáló jellegű, mint az igehirdetés. A dogmatika célja, hogy a történelem különböző korszakaiban elmondandó igehirdetés segítője és kontrollja legyen.

Jézus arra figyelmeztet: „Nem tudjátok milyen lélek van bennetek" (Lk 9,55). Sokszor vagyunk abban a meggyőződésben, hogy a legjobban szolgáljuk az evangélium ügyét, vagy teljes szívvel tettünk bizonyságot, és mégis tévedünk. (Bizonyságtételen természetesen nem keresztyén kegyességünk reklámozását, a vele való dicsekvést értem, sem a magunk ügyeinek, bűneinek bibliai igazolását, hanem a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusról való beszédet, az élő Ige, az evangélium hirdetését.)

18 Vö. Harnack, Adolf: *The mission and Expansion of Christianity in the First Three Centures*. New York, Harper, 1962, 434–439. Eredeti címe: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderte. 4. kiadás (1924) utánnyomása, VMCA Verlag, 1985.

Amikor az igehirdetés vagy missziói munka tisztaságáról beszélünk, akkor a dogmatikára, annak céljára és feladatára kell gondolnunk. A dogmatika célja az, hogy az ige hirdetése tiszta maradjon és friss sodrású, el ne posványosodjon, ne fusson téves vágányra. Ha a nagy egységben, a Biblia egészének bizonyságtételében nem talál harmóniát, akkor hiába jutottunk az ige megértésének részletkérdéseiben látszólag komoly mélységekig, bizonnyal eltévedtünk.

A dogmatika, mivel a teljes Írás megértésére törekszik, erőszakoskodás nélkül, csak a jelenlétével, de kontrollt gyakorol az igehirdetésen úgy, hogy közben maga is vallástétel marad, azzal a különbséggel, hogy az egész bibliai kijelentést szem előtt tartja. Minthogy az igehirdetés ezzel szemben csak egyetlen részletre koncentrálva beszél ugyanerről, harmóniában kell maradnia a nagyobb egységben meglátott igazsággal úgy, hogy szüntelen figyel rá, és nem nyűgnek, hanem segítségnek tekinti.

A karácsonyi történet példájával könnyen megérthetjük, hogy miről is van szó. Ha gyermekeknek beszélünk a karácsonyi történetről, a csecsemő, jászolba fektetett Jézusról, soha nem szabad elfelejtenünk, amit a dogmatika erről mond. Azt, hogy Jézus Krisztus a világ teremtése előtt van, s a világ Ő általa lett, az Atya ígérete benne teljesedett be, megszületése a megváltás művéhez tartozik hozzá, mert Jézus „egész földi életére nézve" szenvedett, s így értendő a megszületés elszenvedése is. Az inkarnációval Jézus mindenben hasonlóvá lett hozzánk, kivéve a bűnt. Nem úgy értjük természetesen, hogy egy gyermek-bibliaórán mindezekről beszélnünk kellene, de úgy kell szólnunk, hogy semmit ezekből el nem felejthetünk, amíg egyetlen dologról, a jászolban fekvő gyermekről beszélünk. Ha ugyanis elfelejtenénk, az evangéliumot hamisítanánk meg a „feledékenységünkkel". Nem mindezekről prédikálunk, hanem mindezek kontrollja alatt szólunk. Ugyanígy akkor is, amikor a dicsőséges Krisztusról teszünk bizonyságot, azt tudva tesszük ezt, hogy megalázta magát, emberekhez hasonlóvá lévén, szenvedett a keresztfának haláláig (Fil 2,6-10).

A dogmatika megpróbál olyan rendszert adni, amelyben mindezek együtt jelen vannak, s ezáltal kontrollt gyakorolhatnak olyan módon, hogy emlékeztetnek minden igehirdetőt, nehogy a részletkérdések izgalmaiban elmerülve eltévessze szem elől a kijelentés egészét. Tudatossá teszi azt, amit hiszünk *(fides quae creditur),* és kicsit háttérbe szorítja az élményközpontú gondolkodást, amit a fogyasztói szemlélet ma annyira propagál. Ha valaki csak azt tekinti valóságnak, létezőnek, amit már átélt, ami élménnyé, tapasztalattá lett, tulajdonképpen nem különbözik a racionalista gondolkodástól, a „hiszem, ha látom, hiszem, ha tapasztaltam" szemléletétől. A keresztyén ember számára a tapasztalat ajándék és megerősítés, nem pedig a hitnek

egyetlen alapja. A bibliai hitnek mindig van tárgya, amit hittel hiszünk. Sok veszélyt hordoz magában az is, ha csak „hívőségre" törekszünk (fides qua creditur), de nem törődünk a hitünk tárgyával. „Ahol nem fontos a „mit"= a hit tárgya és tartalma: az igazság, csak maga a hitnek mondott lelki állapot, ott legfeljebb hiszékenységről, felszínes vallásosságról van szó, de nem keresztyén hitről."[19]

A dogmatika továbbá, mint rendszerező tudomány, egyetemes kíván maradni. Mikor az igehirdetésben így mondjuk: Jézus Krisztus a te életed megváltója – dogmatikus, tehát egyetemes érvényű megfogalmazásban ez így hangzik: Jézus Krisztus a világ megváltója. Érezzük tehát, hogy a dogmákban azoknak letisztultabb megfogalmazásáról van szó, melyeket az igehirdetésben is elmondunk, s ilyen lévén kontrollálja az igehirdetést, de csak mint ilyen válhat alkalmassá e kontrollfunkció betöltésére.

Az igehirdetés aktualizáló jellege miatt minden korban más, s a dogmatika is az Ige megértését segítve, minden korszak emberének, igehirdetőjének és igeolvasójának újra meg kell, hogy fogalmazza a keresztyén bizonyságtétel tartalmát, ezzel segítve az igehirdetést tisztán megszólalni. A dogmatikának viszont segítségére van az exegézis tudománya, amely azt kutatja, hogy az ószövetségi és újszövetségi bibliai szövegnek mi az elsődleges értelme. Mit jelentett azoknak, akik ott és akkor hallgatták, és próbálták megérteni. Valamint rámutat azokra a jellegzetességekre, amelyek az adott kor gondolkodását, kultúráját jellemezték. Az újabb igemagyarázatok a megértett Ige hatástörténetét is nyomon követik. A misszió során az így megértett Igét kell hirdetnünk, amelynek a Biblia teljes bizonyságtételével összhangban kell megszólalnia.

Egyértelmű a felszólítás: „Az Úr halálát hirdessétek, amíg eljön" (1Kor 11,26). „Mivel tehát a világ a saját bölcsessége útján nem ismerte meg Istent a maga bölcsességében, tetszett Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által üdvözítse a hívőket" (1Kor 1,21).

Az evangélium hirdetése, ami némelykor bolondságnak tetszett és tetszik a minden ismerettel bíró, vagy csupán birkózó emberiségnek annyira, hogy még akik szólják is szégyenkezve, mint valami titkos dolgot adják tovább, tudnunk kell, hogy az evangélium továbbadása parancs, isteni megbízatás. Az evangélium hirdetése mégis szorongató érzések kiváltója azért, mert nehéz nekünk eldönteni, hogy mi az, amit saját bölcsességünk által, és mi az, amit Isten ereje által mondunk.

19 Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén.* Basel/Budapest, 1993, 246.

Isten „bolondsága" bölcsebb az emberek bölcsességénél, de a mi bölcselkedésünk sokszor szégyent vall az emberek előtt. A missziói igehirdetésben annak, hogy az hirdetett ige lehessen, alapvető kritériuma az Istennek való engedelmesség. Nem magunktól, nem a magunk nevében, nem a magunk bölcsességével kell szólnunk, hanem engedelmességben, és az Istennek van hatalma arra, hogy emberi gondolatainkon keresztül megérintsen másokat. Gyarlóságunk egyetlen eltörlője az engedelmesség, egyedül az engedelmesen fogadott Szentlélek által lesz a prédikáció hirdetett Igévé. Aki átélte már azt, hogy Isten megáldotta az Igéjét emberi gyarló beszéd által, az tudja, milyen nagy titok ez. Egyéb mértékeink, melyekkel a prédikációt értékeljük, csak a dolgok emberi oldalát érintik: mondhatunk egy prédikációt értelmesnek, érthetőnek, kemény beszédnek, szépnek stb., hirdetett igének csak akkor mondhatjuk, ha engedelmességben, Isten Lelkének segítségül hívásával hirdették és a gyülekezet engedelmességben hallgatta meg. Az Ige hirdetése parancs, a hirdetett Ige pedig kegyelem.

Jézus az Ige hirdetéséhez ígéretet köt. „Aki titeket hallgat, engem hallgat, és aki titeket elutasít, engem utasít el, és aki engem elutasít, az azt utasítja el, aki elküldött engem" (Lk 10,16). Az igehirdetés hatását pedig az idősíkok elcsúszásának megértése nélkül nem is lehet mérni. Ugyanis sok esetben az elhintett mag csak évek múlva hozza meg gyümölcsét. Ennek ellenére tudnunk kell, hogy az Ige tett, Isten Igéje nem tér vissza üresen, hanem elvégzi azt, amiért küldetett.

Felhasznált irodalom

Barth Károly: *Kis dogmatika*. Ford.: Pilder Mária, Országos Református Missziói Munkaközösség, Budapest

Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik*. IV/3 2., Evangelischer Verlag AG., Zollikon-Zürich, 1959

Gaál Sándor: *A kezdeményező egyház.* Disserationes Theologicae 7. Debrecen, 2006

Harsányi Béla: *Református belmissziói munka Kárpátalján a múlt század 20-as, 30-as éveiben*. Egyháztörténeti Szemle, 2019 XX. évfolyam 2. szám 74–102.

Dr. Geréb Pál: *Barth Károly Dogmatikája*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2006

Goohen, Michael W.: *Keresztyén misszió ma*. Bevezetés. F. Czövek Tamás, Kálvin Kiadó, Budapest, 2019

Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság.* Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan, Budapest, 2010

Pannenberg, Wolfhart: *Teológia és filozófia*. L'Harmattan, Budapest, 2009

Dr. Sípos Ete Álmos: *„Kérjétek az aratásnak Urát!" Forgács Gyula (1879–1941) a magyar belmisszió úttörője.* Missziói Tanulmányok 4. KRE – KMTI – Harmat, 2007

Szalai András: *Más Jézus, más lélek, más evangélium*. Harmat – Apológia, Budapest, 2011

Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1868–1978. Studia et Acta Ecclesiastica 5. Szerk.: Dr. Bartha Tibor, Dr. Makkai László, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1983

Dr. Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam, 1985

Vályi Nagy Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban.* MRE, Budapest, 1984

Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén.* Basel/Budapest, 1994

Vladár Gábor:

„A kegyelemmel megerősített szív" (Zsid 13,9)

A Szentírás tanítása az emberi „szívről"[1]

„Zegzugos a szív és érzékeny nagyon,
ki a megismerője!
Én, az Úr vagyok a szívek vizsgálója."
(Jeremiás könyve 17,9.10a)

Bevezetés

Köszönöm a református kórházi lelkigondozók közösségének a megtisztelő meghívást és a feladatul kapott gyönyörű témát: mit tanít a Szentírás az emberi szívről. Ez a témaadás egyúttal megszabja előadásom keretét. Ha jól értelmezem a feladatomat, talán nem átfogó jellegű, minden szempontra kiterjedő, bibliai teológiai előadást kell tartanom, elegendő lesz a legfontosabb összefüggések felvázolása, amelyek segítségünkre lehetnek Szentírás-olvasásunkban és lelkigondozói munkánkban egyaránt. Annak szintén nagyon örülök, hogy előttem egy kitűnő kardiológus szakember beszélt az emberi szív működéséről, a korszerű szívgyógyászati eljárásokról.[2] Az önök szolgálati közegében, úgy gondolom, mindkét szempontra érdemes odafigyelni.

Mielőtt a tulajdonképpeni témánkra rátérnénk, hadd idézzem emlékezetbe a bibliai antropológia „nyelvtanának"[3] néhány jellegzetességét. Ahhoz ugyanis, hogy jól értsük a Szentírást, ismernünk kell a nyelvét, gondolkodási „grammatikáját" (bizonyára senkinek nem jutna eszébe franciaszótárt használni angol szöveg fordításához). Hogyan beszél a Szentírás az emberről? A Szentírásban az ember mint egész jelenik meg egy sajátos szempont alapján, amit valamilyen antropológiai fogalom vagy testrész fejez ki („test", „lélek", „szív" – „kéz", „kar", „száj", „fül" stb.). Ezek a fogalmak nem kiegészítik egymást, szinte soha nem állnak egymással ellentétben, sőt párban állva – a *parallelizmus membrorum* logikájának megfelelően – azonos jelentésükkel

1 A református kórházi lelkigondozók balatonszárszói konferenciáján, 2019. szeptember 20-án elhangzott előadás. Tisztelettel és szeretettel ajánlom ezt a rövid, vázlatos áttekintést dr. Fekete Károly püspök úrnak, a gyakorlati teológia professzorának 60. születésnapja alkalmából.

2 Dr. Dézsi Csaba András kardiológus professzor, a győri Petz Aladár Megyei Oktató Kórház osztályvezető főorvosa tartotta az előadást.

3 Hans Walter Wolf nevezi így az emberi létre vonatkozó bibliai kifejezéseket. Vö. Hans Walter Wolf: *Az Ószövetség antropológiája*. Bp. 2001. Harmat – PRTA. (Pápai Teológiai Kézikönyvek), 23.

egymást erősíthetik, helyettesíthetik. A Biblia tehát az általuk jelölt aspektusokat nem kapcsolja egybe összefüggő rendszerré, hanem additív, mellérendelő módon használja őket. H. W. Wolff az Ószövetség antropológiájáról írt szép könyvében úgy fogalmaz, hogy az emberre vonatkozó kifejezések, aspektusok sokféleségében a szintetikus gondolkodás „sztereometriája" mutatkozik meg. Vagyis: az a gondolkodásmód ez, „amely egy jelenséget különböző oldalról közelít meg".[4] (Aki sztereoadásban hallgat egy zeneművet, tudja, hogy a zenekarból egy-egy hangszer hangját ki lehet hallani, miközben megmarad az egész zenekar összhangja. Hasonlóképpen vagyunk az ember lényegére vonatkozó bibliai fogalmakkal.) Funkcionális gondolkodásról is beszélhetnénk, mivel e legfontosabb emberi szervek, mintegy *pars pro toto*, az egész embert is jelölhetik. A נֶפֶשׁ héber kifejezés például az embert a maga rászorult állapotában mutatja. Magyar nyelvű bibliáinkban tehát a „lélek" fordítás csupán jobb híján áll, de semmiképpen nem kielégítő. A kifejezés eredeti jelentése: „gége", „torok", amelyen át az emberbe bejut mindaz, amely életfontosságú (levegő, étel-ital).[5] A bibliai írók az ember „egészleges" szemléletét képviselik, és általában távol áll tőlük a „test és lélek", „test és fő", „értelem és érzelem" dichotomikus látásmódja.[6] Ha laikusként jól tudom, a mai, holisztikus szemléletű gyógyászat hasonlóképpen látja az embert.

Másodszor: az egyes testrészek megnevezései sem csupán a megfelelő anatómiai egységeket jelölik, hanem funkcionális jelentőségük van. A „kéz", a „kar" a cselekvést, a hatalomgyakorlást, a „láb" az erőt jelölheti, a „szem" a látás mellett a „felismerést" szolgálja stb.[7] Ez a „szintetikus" gondolkodás olyan „test"-szemlélet kifejeződése, amely az emberi testet kapcsolatba állítja szociális környezetével és magával a teremtő Istennel. Ez a fajta szemlélet mára idegenné lett. Pál számára például még magától értetődő, hogy a „lelkiismeret" (συνείδησις) minden emberben (a „pogány" emberben is! vö. Róm 2,15) az Isten transzparenciájának a helye. Ma a lelkiismeret a szubjektum abszolút voltának a kifejeződése, amelyen túl semmilyen más erkölcsi instancia nem létezik. A lelkiismeretre való hivatkozás inflációját éljük, mivel szó sincs arról, hogy a lelkiismeret az Isten színe előtti felelősséget jelentené.[8]

4 Wolf: i. m., 55.

5 Wolf: i. m., 23.26kk.

6 A dichotómia, ill. a trichotómia az ókori, platonikus és sztoikus antropológiából szivárgott be némelyik bibliai iratba. A bibliai szemléletmód szerint az ember nem test és lélek, hanem „élő lélek" (נֶפֶשׁ חַיָּה), azaz: „élő lény" (1Móz 2,7).

7 Wolf: i. m., 94kk.

8 Az Isten színe előtt álló ember lelkiismerete nem lehet önmaga végső bírája, hanem, miként a görög συν-είδησις, vagy a latin *con-scientia* szavak mutatják, egyfajta együtt

Mindebből következik továbbá, hogy a Szentírás bizonyságtétele szerint (1Móz 1-2) az ember minden testrészét Isten alkotta, ami az ember monista értelmezését jelenti. A teljes ember teremtése univerzális és egalitárius emberképet sugall: minden ember Istentől veszi eredetét, nincs közöttük teremtésbeli különbség. Az első „feszültség" akkor lép fel, amikor megjelenik a halál (מָוֶת), mint az élettel (חַיִּים) szembenálló fogalom. Az 1Móz 3 szerint az Istentől való eltávolodás jele a fáradtság (17. v.: „fáradsággal élj belőle", ti. a megátkozott földből), majd pedig a halál (19. v.: „míg visszatérsz a földbe").

Végül: az Újszövetségnek az emberről, különösen pedig a szívről való gondolkodása nagyjában-egészében megfelel az Ószövetség emberképének, ill. a szívről vallott elképzelésének. Ezért előadásomban nem tárgyalom külön a szív kifejezés újszövetségi előfordulásait. Természetesen az újszövetségi antropológia itt-ott sajátos hangsúlyeltolódásokat mutathat, de számottevő eltérés nincs az ó-, és újszövetségi szóhasználat között.

A szóhasználat

A „szív" (héber: לֵב/לֵבָב, görög: καρδία) gyakori a kifejezés mind az ószövetségi, mind az újszövetségi iratokban. Az Ószövetségben mintegy 850-szer, az Újszövetségben 157-szer fordul elő.[9] Antropológiai alapfogalomnak tekinthető, azaz, kevés kivételtől eltekintve, szinte csak az emberrel kapcsolatos.[10] A jelentésskála rendkívül gazdag. A héber és görög kifejezés általában

tudást, Istennel való együtt tudást jelent. Isten a maga Szentlelkét küldi, hogy az ember lelkiismeretét elvezesse az igazsághoz.

9 Az emberi szívre vonatkozó legfontosabb adatokat a bibliai szótárak, lexikonok, konkordanciák címszavai tartalmazzák. Ezek közül csupán néhányat említek, tájékoztató jelleggel. Magyar nyelven ld. Varga Zsigmond: *Újszövetségi görög–magyar szótár.* Bp. 1992. Ref. Zsinati Sajtóosztály; Bartha Tibor (kiad.): *Keresztyén Bibliai Lexikon* II. Bp. 2004. Kálvin Kiadó; H. Haag: *Bibliai Lexikon.* Bp. 1989. Apostoli Szentszék Könyvkiadója; Fr. Baumgärtel/J. Behm: לֵב/ καρδία. in G. Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 609; L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament.* Wuppertal, 1979. R. Brockhaus; *Calwer Bibellexikon.* Stuttgart, 1979. Calwer V.; Lexikon zur Bibel. Wuppertal, 1962. R. Brockhaus; H. R. Balz – G. Schneider: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart, 1992. Kohlhammer; A. Berlejung – Chr. Frevel: *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten u. Neuen Testament.* Darmstadt, 2015. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Mindezeken túl haszonnal forgatható Csia Lajos: *Bibliai Lélektan,* 357–412. Bp. 1994. Százszorszép Kiadó; G. v. Rad: *Az Ószövetség teológiája* I,129kk. Bp. 2000. Osiris Kiadó; R. Bultmann: *Az Újszövetség teológiája,* 183–187. Bp. 1998. Osiris Kiadó; U. Schnelle: *Neutestamentliche Anthropologie.* Neukirchen-Vluyn, 1991. Neukirchener V.

10 Az Ószövetségben csupán 26-szor vonatkozik Istenre, néhányszor pedig: a tenger, az ég, a nép „közepét" jelöli. A LXX szinte kizárólagosan a καρδία-t használja a לֵב/לֵבָב

az emberi szívet jelöli, amely a bibliai szemlélet szerint a gondolkodás, az értelem, a mérlegelés, de egyúttal az érzések/érzelmek és az akarat, az elhatározás, a döntés székhelye is. Feltűnő, hogy a Biblia embere első renden a *szívével* gondolkodik, míg ezt a funkciót korunk embere – természetesen – az agyhoz kapcsolja. A Szentírás nem is beszél az agyról, még csak megfelelő kifejezései sincsenek e szervünkre.[11] Bár az ókor emberének, így a zsidóságnak sem lehettek mai értelemben vett ismeretei a szív fiziológiai-vegetatív funkcióiról (kisvérkör, nagyvérkör, anyagcsere, kémiai-fizikális folyamatok az emberi testben, központi, ill. vegetatív idegrendszer stb.), ennek ellenére találunk a Bibliában bizonyos utalásokat a szív ilyesfajta funkcióira nézve is. Henye szóhasználattal élve: többet tudtak azért a szívről, a szív organikus funkcióiról, mint a magyar népdalaink ide vonatkozó „adatközlései".

A Szentírás a kognitív funkciók mellett az emocionális és a voluntatív tevékenységeket is a szívhez köti, vagyis a szívben lezajló érzelmi (szeretet/harag) vagy akarati (döntések, elhatározások) folyamatok leírására szolgál. Ezért egyfajta „felvevő-, ill. irányító-központnak" mondható, amely az érzéki impulzusokat feldolgozza, a szükséges döntéseket meghozza, és a cselekvéseket mozgatja.[12] A szívnek tehát központi szerepe van az emberi bensőben. Mintegy az emberi „ént" jelöli, de nem a mai „személy" vagy „személyiség" értelmében, amelyet szinte csak a „racionalitás" határoz meg. Mai kifejezéssel élve: az ember szíve, a Szentírás tanítása szerint, szociálisan strukturált. Bár fontos szerepe van az Istennel való bensőséges kapcsolattartásban, funkciója mégsem korlátozható kizárólagosan az ún. bensőséges, „meghitt" vallásosság területére. A bibliai értelemben vett „szív" az ember-

fordítására, és az ószövetségi jelentésnek megfelelően általában az emberi bensőt jelöli. Így használja az Újszövetség is. Szép feladat volna az eljövendő Messiás vagy a Jézus „szívére" vonatkozó (ill. így értelmezett) néhány textus elemzése. Ilyenek: Zsolt 22[Ps 21],15; 40[Ps 39],9 (vö. Zsid 10,5–8); Énekek 3,11; 4,9; Zak 12,10 (vö. Jn 19,37; Jel 1,7); Jn 7,37.38 (más szövegtagolásban: „Ha valaki szomjazik, jöjjön énhozzám, és igyék, aki hisz énbennem. Ahogyan az Írás mondja: Annak [ti. a Messiás] belsejéből…" stb.); Jn 19,34.37; Acta 2,26 (vö. Zsolt 16,8-11).

11 Ugyanez a helyzet az ókori Egyiptomban. Bár az egyiptomiaknak (mumifikálási technikájuknak köszönhetően) a zsidóságnál jóval részletesebb anatómiai ismereteik voltak, és a szívnek ők is központi jelentőséget tulajdonítottak, nekik sincs elnevezésük az emberi agyvelőre. Amíg a mumifikálás során a májat, a tüdőt, a gyomrot, a beleket kivették és megőrizték a múmia mellé helyezett négy kanopuszedényben (egy-egy isten oltalma alatt), az agyvelőt egyszerűen kidobták. A kopt nyelvben már van ilyen szó (antélm), de ez is elsősorban az emberi koponyát jelenti, persze együtt az aggyal (Hubai Péter egyiptológus szíves közlése).

12 Pálhegyi Ferenc: *Kalauz a bibliai lelkigondozáshoz* c. munkájában (Bp. 2015. Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány) azt mondja: „A szív – az ember személyében található »irányítóközpont«" (39.).

társra, a kölcsönösségre, a kapcsolattartásra és a cselekvési képességekre is irányul. Így értelemszerűen kapcsolatban áll Istennel, a világgal, a másik emberrel és önmagával. Ezért, bár a לֵב/לֵבָב, ill. καρδία kifejezéseket hagyományosan „szív"-nek fordítjuk, mindig meg kell találnunk a kontextusnak megfelelő értelmüket.[13] A következőkben erre nézve szeretnék a gazdag anyagból néhány szemléltető példát említeni.

„Halld meg Izráel" – Az ember és Isten kapcsolata

Az Istentől „vezérelt" emberszív feladata, hogy Isten akaratát befogadja, és kegyes életgyakorlattá (praxis pietatis) formálja. Erre szólít fel Izráel imádságos hitvallása, a שְׁמַע יִשְׂרָאֵל.

> „Halld meg Izráel:
> Az Úr a mi Istenünk, egyedül (אֶחָד) az Úr!
> Szeresd azért az Urat, a te Istenedet
> teljes szívedből (לֵבָב),
> teljes lelkedből, (נֶפֶשׁ),
> és teljes erődből (מְאֹד)."
>
> (5Móz 6,4-5)

Előbb gyönyörködjünk a hitvallás szép megformálásában! A kollektív „te, Izráel" megszólítás után a többes számú szuffixum (a „mi" Istenünk) átvezet az egyén személyes megszólításához („szeresd"), aki a népnek, mint kollektívumnak a része. Isten egyedülisége (az אֶחָד a szerelmi költészet szava! vö. Énekek 6,9) egyrészt kizárólagos, hűséges és teljes önátadást igényel az egyéntől, másrészt magába foglalja a hálát, az Isten iránti bizalmat, engedelmes, szolgáló hűséget, és így a hívőt személyes, bensőséges „én és te" kapcsolatba vonja Istenével.[14] Minden imádság alapja és nagyszerű hozadéka az a hit, hogy Isten megszólítható, és én személyesen beszélgethetek vele. Vagyis: Isten igaz tisztelete mindig az ember „szívében" formálódik minden külső nyomás, vagy megígért büntetés nélkül.

13 Vö. Wolf: i. m., 27.: „A jelentést a mindenkori szövegösszefüggés dönti el."

14 Alapvető tévedés volna a M. Buber által megfogalmazott „Ich-Du" filozófiai etikettel Buber gondolkodását a privát szférára szorítani. Ez ellen ő tiltakozna először. Vö. M. Buber: *Ich und Du.* Heidelberg, 1974. L. Schneider V. – Az Isten-kapcsolat bensőségessé válása a Deuteronomiumban követhető nyomon. Vö. R. Albertz: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit.* Göttingen, 1992. Vandenhoeck & Ruprecht, 300.

Ez a bensőségesség azonban nem jelenti a szív önmagába fordulását, a világ kizárását, amint azt a folytatás mutatja.

„*Maradjanak* a szívedben azok az igék,
amelyeket ma parancsolok neked.
Ismételgesd azokat fiaid előtt, és
beszélj azokról,
akár a *házadban* vagy, akár *úton* jársz,
akár lefekszel, akár fölkelsz!
Kösd azokat jelként a kezedre, és
legyenek fejdíszként a homlokodon;
írd föl azokat *házad ajtófélfáira* és
a *kapuidra*!"
(5Móz 6,6-9)

E szavak mintegy értelmezik a hitvallást. Míg a megelőző versek (6,4-5) az emberi „bensőre" irányították a figyelmet, most megtudjuk, hogy Isten igéje innen, az ember szívéből indul el a maga idői és téri „honfoglalására". Útja tehát belülről vezet „kifelé", a következő nemzedék felé („fiaid" – időbeli aspektus). A továbbadási módja a recitáció, a magyarázat („ismételgesd"). Ez azonban nem csupán tanulástechnikai módszer, hanem életgyakorlat is, amely Isten törvényéből él, az kíséri végig a hívőt egész életében. Isten törvényének át kell szőnie az egész életet („lefekszel-fölkelsz", „jel a kézen" – „homlokdísz"; „házadban-úton", „ajtófélfa-kapu"). De megfordítva is igaz: Isten igéje a szüntelen emlékezés által él a világban. Vagyis: a szív az a hely, ahol megtörténik az Istentől meghatározott, „belső" és „külső" világ közötti közvetítés – vagy éppen csődöt mond (vö. Zsolt 78,8: az ősök; Jer 5,23: Izráel mint nép). Az előttünk álló időben és a külső térben megélt, hiteles Isten-közösség kiindulópontja az emberszívbe írt Tóra. Az 5Móz 30,14 szerint ez azt jelenti, hogy Isten kinyilatkoztatott törvénye egyszerűen elérhető: ott van a hívő szívében.

Amikor az angyalok a betlehemi mezőkön felkeresik a pásztorokat Jézus születésének örömhírével, akkor a pásztorok Máriához sietnek és elmondják neki mindazt, amit láttak. Lk 2,19: „Mária pedig mind ez igéket megtartja (συνετήρει) és szívében forgatja vala" (συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς – Károli). Figyelemre méltó itt az συντηρέω imperfectumi alakja, amely jelzi, hogy Mária nem csak „megjegyezte" (ÚF) a szavakat, hanem azok hitének részévé is lettek (Károli: „megtartja vala"). És nem csak befogadta, hanem értelmezte is azokat. A συμβάλλω itt a helyzet értékelő interpretációját jelenti (vö. Lk 14,31; ApCsel 4,15). Ez a mérlegelés azonban nem csupán in-

tellektuális síkon történik, hanem a szívben is. Az 5Móz 30,14-ben és a Lk 2,19-ben a hívő és Isten közötti kapcsolat kiemelt színtere a szív. Isten igéje ott van az ember szívében, Jézus születése Mária „szív-ügye" lesz.

Ezáltal a szó, a tett, a magatartás valami átfogóbb dolog külső része lesz (Péld 16,23; 26,24). Amit a szív gondol, azt szólja a száj, és azt teszi a kéz, vagy ahogyan Jézus mondja:

> „A jó ember szíve jó kincséből hozza elő a jót,
> a gonosz ember pedig a gonoszból hozza elő a gonoszt.
> Mert amivel csordultig van a szív, azt szólja a száj."
> (Lk 6,45; Mt 12,34)

Amikor Jézust a legfőbb parancsolatról kérdezik, akkor az 5Móz 6,5-re hivatkozva válaszol (Mt 22,37; Mk 12,29; Lk 10,27). A magvető példázatában arról tanít, hogy a mennyek országának igéje a „szívünkbe van elvetve" (Mt 13,19; Lk 8,12.15). Pál pedig így fogalmaz a Gal 4,6-ban: „Isten elküldte Fiának Lelkét a mi szívünkbe" (vö. Róm 5,5; 2Kor 1,22).

E két utóbbi hely (Mt 13,19; Gal 4,6) folytatása pedig az 5Móz 6,6-9-nek megfelelően figyelmeztet az Isten által vezérelt belső világunk és az ennek megfelelő külső világ egységének megőrzésére. Jézus igehirdetésében sajátos helyet foglal el a gondolkodás, a beszéd és a cselekedetek közötti összhang megtartása. A szó és a beszéd valami átfogóbb, a szívből fakadó mozgatóerő külső megnyilvánulása. Ezért csak az számít „külsőnek", ami „belül" is van. Ahol ez a belső-külső harmónia megbomlik, ott kezdődik a léthazugságok sorozata. Ezt a „képmutató" magatartást Jézus leginkább a farizeusok példáján szemlélteti (Mt 6,1-8.16-14; 7,15-23; 15,7-9; 23,1-6; Mk 7,1-23; Lk 12,1; 18,9kk).

„A szív elrejtett embere" (1Pt 3,4) – Az ember mint személy

Volt már arról szó, hogy a Biblia emberszemlélete mind az ókori görög-római, mind pedig a mai emberszemlélettől sok vonatkozásban különbözik. Ennek egyik oka nyilván bizonyos fogalmak hiánya (görög-római dichotomikus gondolkodás, a πρόσωπον, a persona fogalmának hiánya stb.), a másik ok az eltérő szóhasználat. Mindezt azonban pótolja bizonyos mértékig a „szív" kifejezés gazdag használati köre, ami az introspekció intenzív formájára utal. A szív fogalma a Szentírásban ugyanis csak kis részben anatómiai jelentésű, döntő többségében az emberben lezajló belső folyamatokat, illetve magát az embert, az ember „én"-jét, az „én-központból" irányított, a szívből

vezérelt embert, a „szív elrejtett emberét" (1Pt 3,4) jelöli. Lássunk erre is néhány példát!

1. A szív mint anatómiai fogalom

Bizonyos tudása volt a Biblia emberének a szív fiziológiai-vegetatív funkcióiról, még ha biológiai ismeretei nyilván nem vethetők össze korunk ilyesfajta tudásanyagával. Jól ismert Nábál és Abígajil története (1Sám 25,37kk). Amikor a borgőzös álmából felébredt Nábál megtudja, hogy a tőle védelmi pénzt eddig hiába követelő Dávidot Abígajil mégis kiengesztelte ajándékokkal, akkor „elhalt a szíve, és szinte kővé dermedt", majd tíz nap múlva meghalt (37. v.). Ez a szívinfarktus szakkifejezések nélküli, mégis pontos leírása, ahogyan az imént a szakember elmondta.[15] Vagyis Sámuel könyvének írója kapcsolatba hozza a szívet a végtagok mozgatásával, mivel a szív „elhalása" itt a motorikus és szenzorikus funkciók megszűnését jelenti. De Jóáb, Dávid seregvezére is tudja, hogy a pártütő Absolont úgy tudja véglegesen kiiktatni, hogy a hajánál fogva tölgyfaágon csüngő ifjú szívébe három dárdát döf (2Sám 18,14). Más példákat is említhetnénk (pl. Hós 13,8; 2Kir 9,24; Zsolt 37,15; 45,6), amelyek mutatják, hogy az „anatómiai analfabetizmus" vádja Izráelre nézve nem helytálló. A szív megállása és az életfunkciók közötti összefüggések alapvető ismerete az emberiség általános, közös tapasztalati kincse. Valószínűleg a szívre utal a Préd 12,6 gyönyörű képe („végül elszakad az ezüstkötél, összetörik az aranypohár"). A szív az élet hordozója, ezért félteni kell: „Minden féltve őrzött dolognál jobban óvd szívedet, mert onnan indul ki az élet!" (Péld 4,23).

2. A belső érzetek és a test

A szívvel kapcsolatos bibliai utalásoknak van egy rétege, amely átmenetet képez a vegetatív funkciók és a szív egyéb funkcionális jelentései között (érzelem-gondolkodás-akarat). Finom lélektani megfigyelésre utal, hogy a lélek belső rezdülései a test külső állapotában is megjelenhetnek, illetve a külső események befolyásolhatják a szívműködést. Különösen a zsoltárokban olvashatunk erről. A szív a kimerültségtől „hevesen dobog" (38,9.11); a halálos rémület miatt „vergődik" (55,5); „olyan, mint a levágott és elszáradt

15 Wolf, i. m., 63, agyvérzéses gutaütésként írja le, de itt nyilván a Dézsi professzor úr előadásában is elhangzott diagnózisa a helyes.

fű", még az evésről is elfeledkezik (102,5; vö. 1Kir 21,5[16]); sóhajtozás közben „fölhevül" (39,4); „mint a viasz, megolvad" (22,15). Az ország elpusztulása miatt gyötrődő Jeremiás így vall: „Gyötrődik egész bensőm, / a szívem összeszorult! / Háborog a szívem" (4,19). Amikor Áház júdai király megtudja, hogy háborút indítanak ellene, „reszketni kezdett a szíve és népének a szíve" (Ézs 7,2). A bűnbánó ember belső érzelme a testpozíciójában is megmutatkozik: „Meggörnyedtem nagyon, […] szívem gyötrelmében kiáltozom" (Zsolt 38,7.9). Viszont: „Az örvendező szív megszépíti az arcot, a bánatos szív pedig összetöri a lelket" (Péld 15,13).

3. A szív mint az érzelmek székhelye

Az előbb mondottakból kitűnik, hogy azért lehet a szív a negatív vagy pozitív érzések helye, mert fiziológiailag érzékeny szervünk. Fizikálisan is megtapasztalhatjuk eltérő működését a különböző érzelmi hullámzások esetén, mivel jelentős fiziológiai elváltozásokat mutathat. Agresszív hangulatot, repeső örömöt, gyászt, szomorúságot, sokkállapotot gyakran vegetatív folyamatként ír le a Biblia. Nem véletlen tehát, hogy a szív a Szentírásban az érzéseknek, az érzelmi életnek is központja.

Kezdjük Ézs 61,1 (vö. Lk 4,18 koiné-szöveg!) jól ismert, különös kifejezésével: Isten azért küldi Felkentjét, hogy bekötözze a „megtört szíveket" (vö. néhány variációjával: Zsolt 34,19; 51,19; 147,3). A „megtört" szívűek azok, akik mélyen megrendültek kétségbeejtő állapotuk miatt. Az életkedvnek, az önbizalomnak ez a megtörése egyúttal az Isten hatalmába vetett hit megrendülését is jelenti, ami azonban – a bibliai szemléletnek megfelelően – egyúttal a különleges Isten-közelség jele. Ezek a szenvedők a Sion miatt gyászolnak (3. v.: „Sion gyászolói"), akik tehát szívükre vették az ország romlását. Jeremiás jövendöléseiben olvassuk: „Szívből kiáltok Móáb miatt" (vö. Jer 48,36). Vagy: „Szívük az Úrhoz kiáltott Sion leányának várfala miatt" (JSir 2,18). De megszólal az egyéni panasz hangja is. A zsoltáros „bánkódik szívében" (13,3); „a gyalázat összetörte szívét", egészen belebetegedett (69,21). Kéri Istent: „Enyhítsd szívem szorongását" – „bocsásd meg minden vétkemet" (25,17.18). A tanítványok „szívét szomorúság tölti el" Jézus elmenetele miatt (Jn 16,6), ő viszont így biztatja övéit: „Ne nyugtalankodjék a ti

16 A Nábót szőlőjét megkaparintani nem tudó Ahábtól kérdezi felesége: „Miért keseredett el úgy a lelked, hogy semmit sem eszel". Itt ugyan a „lelked" (רוּחַ) szó szerepel, de az ószövetségi szintetikus gondolkodásnak megfelelően a רוּחַ lehet a נֶפֶשׁ és a לֵב szinonimája is (a 7. versben már a לֵב kifejezés van).

szívetek – higgyetek Istenben és higgyetek énbennem!" (Jn 14,1). A Péter pünkösdi prédikációját hallgatókat „szíven találta" a megtérésre hívó szó. Pál „sok gyötrődés és szívbeli szorongás között" írja levelét a korinthusiaknak (2Kor 2,4), népe miatt pedig „szüntelen bánat gyötri a szívét" (Róm 9,2). A korinthusiaknak ezt írja: „Szívünk kitárult előttetek" – „nem a szívünkben van kevés hely számotokra, hanem a ti szívetekben van kevés hely számunkra. Mint gyermekeimhez szólok: […] tárjátok ki ti is szíveteket!" (2Kor 6,11-13; vö. 7,3; Fil 1,7).

A szív az öröm kiindulópontja is. A zsoltáros így ujjong: „Örömöt adsz szívembe" (4,8), Anna hálát ad Sámuel megszületése után: „Örömöt szerzett szívemnek az Úr" (1Sám 2,1). Isten ígérete pedig ez: „Szolgáim ujjongani fognak örvendező szívvel" (Ézs 65,14; vö. Zsolt 13,6). Ha a szomorú tanítványok újra meglátják Jézust, „örülni fog a szívük" (Jn 16,22, vö. Ézs 66,14). Isten minden népnek „szívbéli örömet" ad (ApCsel 14,17).

4. A szív mint az értelem, a gondolkodás, a megfontolás székhelye

Mind az Ó-, mind az Újszövetség arról tanúskodik, hogy a szív leginkább az intellektuális és racionális tevékenységekért felelős, tehát olyan funkciókért, amelyeket mi az agynak tulajdonítunk. Miként a latin nyelvben a *cordatus*, úgy a héberben is a „szív embere" kifejezés az okos, belátó, értelmes embert jelöli (vö. Jób 34,10; vö. 37,24; 1Kir 5,9). Az Ószövetségben különösen a bölcsességirodalom használja sokszor a szellemi tevékenységek leírásakor a „szív" kifejezést. Wolff többször idézett munkája egész csokorra való példát állított össze az ide vonatkozó bibliai helyekből.[17] Csak néhány példát említek a gazdag anyagból. Péld 15,14: „Az értelmes szív tudásra törekszik, az ostobák szája pedig bolondságon rágódik". Az 5Móz 29,3, bár negatív fogalmazásban, de szinte magától értődő módon feltételezi, hogy amint a szem feladata a látás, a fülé a hallás, úgy a szív feladata a megértés. Ezért értsük jól Delila kérését a Bír 16,15-ben (ÚF: „ha nem enyém a szíved"), mivel ő nem a szerelmet, hanem Sámson élettitkát kéri számon (= „ha élettitkodat nem osztod meg velem", vö. 1Sám 9,19; Dán 2,29k hasonló fogalmazását). Az Újszövetség – a Septuaginta fogalmi készletével élve – az ószövetségi szemléletmódot követi.[18] Ha Jézus példázatában a gonosz szolga „így szól a szívében", akkor ezzel a szolga gondolkodására utal (Mt 24,48par; vö. Róm

17 I. m., 70kk.

18 Ha alkalmanként a καρδία mellett a νοῦς is megjelenik, ez is a לֵב/לֵבָב tevékenységének jellegzetes megerősítése.

10,6). Ezért olvashatjuk Lk 2,35-ben: „hogy nyilvánvalóvá legyen sok szív gondolata" (vö. 9,47; ApCsel 8,22; Zsid 4,12). Jézus azt tanítja, hogy az ember szívéből származnak a gonosz gondolatok (Mk 7,21 par). Idézi az Ézs 6,1-4-et: „Megvakította a szemüket, és megkeményítette a szívüket, hogy szemükkel ne lássanak, és szívükkel ne értsenek" (Jn 12,40; vö. ApCsel 28,27). Amikor Lukács így fogalmaz: „feljött az ő szívébe" (ApCsel 7,23: ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ), akkor ez azt jelenti: „az a gondolata támadt".

Az értelem azonban rászorul az emóciókra, amelyek nemcsak a belső érzések külső kifejezései, hanem ezekkel kommunikál is az ember. Gondolatainkat nem érzelemmentesen fogalmazzuk meg, döntéseinket nem pusztán racionálisan hozzuk meg. A racionális megfontolás útján hozott döntéseinket pedig nem lehet megvalósítani az emóciók értékelő és motiváló ereje nélkül. Erre kitűnő példa az Ószövetségben Salamon király ítélete (1Kir 3,16- 28), az Újszövetségben pedig József döntése (Mt 1,18-20).

Az 1Kir 3,4-15 szerint a fiatal király, Salamon, álomban az uralkodáshoz szükséges bölcsességet kér Istentől. Ennek lényege, az odafigyelő/engedelmes szív (9.v.: לֵב שֹׁמֵעַ, vö. 12.v.: לֵב חָכָם וְנָבוֹן). Ez a bölcsesség azonnal megmutatkozik a helyes bírói ítélethozatalban (a király egyik feladata!), amely egész Izráelre nagy hatással van (28.v.). A jól ismert történetben két anya bizonyíthatatlan állítása áll egymással szemben. A döntéshozatalhoz nincs objektív jogi segítség (szemtanúk stb.). A ráció abszurd módon azt követelné: vágjuk ketté a gyermeket. Salamon e „racionálisnak" tűnő döntésével nagyon is szubjektív faktor útján tud igazságot szolgáltatni: az az anya, aki – anyai érzésétől vezérelve – azt akarja, hogy a gyermeke éljen.

„Ekkor azt mondta az élő gyermek anyja a királynak, mivel megesett a szíve (כָּמַר + רַחֲמִים nifal) a fián: adjátok inkább neki [ti. a másik asszonynak] az élő gyermeket, csak meg ne öljétek!" (26.v.).

Itt ugyan a רַחֲמִים kifejezés áll (a רֶחֶם = „anyaméh" szó többes száma!), amely elvont főnévként az „irgalmasságot" jelenti (g. οἰκτιρμός, például Róm 12,1), de – amint Wolf megjegyzi – az ember „bensője" a „szívvel" megegyező jelentésben is előfordulhat (Péld 14,33; Kol 3,12: „öltsetek magatokra könyörületes szívet").[19] Salamon bölcsessége abban áll, hogy „odafigyelő" szívével helyesen értelmezi az élő gyermek anyjának reakcióját, és így megoldja a feloldhatatlannak látszó jogi patthelyzetet. Vagyis: amikor a ráció nem hozhat helyes döntést, az érzéseink bizonyos helyzetekben felhívhatják a figyelmet az egyedül releváns szempontra.

19 I. m., 90.

Némileg hasonló a helyzet József esetében. Amikor kitűnt, hogy jegyese, Mária, áldott állapotban van, „igaz emberként" (δίκαιος) nem akarta őt szégyenbe hozni. Ezért „ezt végiggondolta magában" (ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος). Az itt szereplő ige (ἐνθυμέομαι) szintén az ember bensőjével (θυμός = lélek, szív, akarat, szenvedély, indulat, harag) van összefüggésben. Vagyis: amikor az „igazság" (lásd a mózesi törvény házasságtörésre vonatkozó rendelkezéseit) és a szeretet áll egymással ellentétben, akkor József a „szívére hallgat", és ezzel szinte már megelőlegezi Jézus új törvényértelmezését (Mt 5,20: „Ha a ti igazságotok nem múlja felül az írástudók és farizeusok igazságát…").[20]

Az odafigyelő, bölcs szívnek tehát „tágassága" van, azaz átfogó értelme, amely az érzéki benyomásokat is felfogja és feldolgozza. A Károli-fordítás szépen mondja Salamonnal kapcsolatosan, hogy „mély szíve" van (1Kir 4,29 = ÚF: 1Kir 5,9): „És az Isten adott bölcsességet Salamonnak és igen nagy értelmet és mély szívet" (רֹחַב לֵב). G. von Rad azt írja az izráeli bölcsességről szóló könyvében: Salamon kérését fogalmazhatta volna úgy is, hogy a világ ne legyen számára *néma,* hanem legyen *megfigyelhető*, *megérthető, meghallható*.[21] Ez az Istentől kapott „mély szív" megtanította őt arra, hogy odafigyeljen a teremtett világ rendjére (a növény- és állatvilágra, vö. 1Kir 5,13), és az emberiség kulturális teljesítményeire (példabeszédek+énekek, 1Kir 5,12). Vagyis: baj az, ha Isten kinyilatkoztatása csupán fixálható többlettudás Istenről, a világról, az emberről, és nem fordul át odafigyelő hallgatásba. Az odafigyelő, a „mély" vagy „tágas" szív rezonáló világra vonatkoztatottságot jelent, a másik emberre való odafigyelést. Ki kell szabadítani magunkat megszokott, mechanikus világ- és emberlátásunkból, és bele kell fordulnunk a lét „egészleges" tapasztalati dimenzióiba. Figyelnünk kell a Lét hangjára, hogy ezt a hangot meghallva figyeljünk a körülöttünk lévőkre. Az ilyen rezonáló szív számára a külvilág nem marad néma, mert az odafigyelő, értő szívnek sokféle módon válaszol. Egyik legnagyobb gondunk, hogy korunk önmagába zárkózott emberének Isten és a világ már nem mond semmit, elnémult.[22] Olyan világlátásra, olyan szívre van szükségünk, amely figyel és rezonál e világra és benne az emberre, mert tudja, hogy az ember és világa minden ellentmondásossága, gonoszsága ellenére is Isten teremt-

20 Ld. erre nézve Rózsai Tivadar szép magyarázatát, in: Rózsai Tivadar: *Álmokat álmodni – látásokat látni*. Válogatott igehirdetések. Bp. 2014. Kálvin Kiadó, 5kk.

21 G. von Rad: *Weisheit in Israel*. Neukirchen, 1991. Neukirchener V., 309.

22 Ahogyan ezt már Luther megfogalmazta az Augustinustól átvett formulával: *homo incurvatus in se ipsum* = az önmagába fordult (és Istentől elfordult) ember.

ménye. Jézus egész földi léte nem más, mint rezonálás a mennyei Atyára és földi teremtményeire. Az ember szíve rezonanciára teremtetett.

„Jó dolog, hogy kegyelemmel erősíttessék meg a szív" (Zsid 13,9) – Az értelem határai

A bölcs ember megfigyeli világát és önnönmagát, azt, hogy miként bánik a dolgokkal, a másik emberrel és önmagával, egyúttal pedig végiggondolja ember voltát. Keresi a törvényszerűségeket, tapasztalatokat, összefüggéseket, hogy ezzel beilleszkedjen Isten világának a rendjébe, és elkerülje a veszedelmeket. S miközben az életutakat fürkészi, feltárul előtte emberlétének határa, az ember szívének végtelen romlottsága. „Az emberi értelem (לֵב) tervezget, de az Úr adja meg, hogy mit mondjon a nyelv" (Péld 16,1). Később ezt olvassuk: „Az embernek az értelme (לֵב) terveli ki útját, de az Úr irányítja járását" (Péld 16,9). Amíg mi hajlamosak vagyunk véletlenről, sorsról, végzetről beszélni, a Szentírás mindebben a cselekvő Isten munkáját látja. Az emberi határok megtapasztalása együtt jár a határokon túli Isten hitvalló értelmezésével (Péld 18,12). A bölcs belátás, a döntés és akarás központi szerveként a szív lehet „bölcs" (1Kir 3,12) vagy „gyerekesen ostoba" (Péld 22,15). A Szentírásban kezdettől fogva végighúzódik az emberi értelemmel szembeni bizalmatlanság. Az ember szíve csalárd. És bár a Jer 17,9-et többféleképpen fordíthatjuk (ÚF: „Csalárdabb a szív mindennél, javíthatatlan" – ill. Scheiber Sándor ford.: „Zegzugos a szív és érzékeny nagyon", ld. a mottót!)[23], mégis megáll a kérdés: „vajon ki lehet ismerője"? A határozott válasz erre ez: „Az ember azt nézi, ami a szeme előtt van, de az Úr azt nézi, ami a szívben van" (1Sám 16,7; vö. 1Kir 8,39; Zsolt 44,22, 1Krón 28,9).

A Szentírás tud arról, hogy az „ember szívének minden szándéka és gondolata szüntelenül csak gonosz" (1Móz 6,5; 8,21: „ifjúságától fogva"). Hasonlóképpen tanítja Jézus (Mk 7,21par), hogy „az ember szívéből jönnek elő a gonosz gondolatok" és tettek (paráznaság, lopás, gyilkosság stb.; vö. Zsid 3,12; 2Pt 2,14). Odáig fajulhat az ember szíve, hogy kimondhatja: „nincs Isten" (Zsolt 14,1, vö. 53,2; Péld 19,3). Nyilván nem Isten létét tagadó „ateistákról" van szó, hanem olyanokról, „akik azt gondolják magukban (= „szívükben"): „Nem tesz az Úr sem jót, sem rosszat" (Zof 1,12, vö. Zsolt 10,4; Mal 2,17; 3,14k).

23 Scheiber Sándor: *Válogatott beszédek*. New York/Bp./Jerusalem, 1994. Múlt és Jövő, 364.

Külön tárgyalást igényelnének azok az újszövetségi textusok, amelyek az ember szívének „keménységéről" (πώρωσις)[24] beszélnek (Mk 3,5: a zsinagógai istentisztelet résztvevői; 6,52 és 8,17: a tanítványok; Jn 12,40: a sokaság, idézet Ézs 6,10[25]; Ef 4,18: a pogányok; 2Kor 3,14: Izráel; Rm 11,7.15: Izráel egy része). A szokatlan kifejezés az egyiptomi fáraóval kapcsolatos (2Móz 7,13),[26] erre a történetre hivatkozik Pál apostol is a Római levélben (9,11k). A kifejezésnek az exegézis történetében meglehetősen nagy irodalma van, itt csupán annyit mondunk, hogy a „megkeményedés" ellentéte nem a „lágy" szív, hanem az értelmes, az Istent felismerő, vele kapcsolatban lévő szív. Ha ez az emberben lévő „kapcsolóberendezés" elromlik, az ember funkcióképtelenné válik, és nincs lehetősége arra, hogy helyesen cselekedjen. Ezért inti Mózes a népet: „Szívleld meg [vésd a szívedbe!]: az Úr az Isten fenn az égben és lenn a földön, nincsen más" (5Móz 4,39). Jézus boldognak mondja a „tiszta szívűeket, mert ők meglátják", azaz felismerik az Istent (Mt 5,8, vö. 2Kor 4,6: Pál).

Innen érthető a zsoltáros kérése (90,12): „Taníts minket úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jussunk (לְבַב חָכְמָה). Honnan jön a szív bölcsessége? Az Istenre néző, engedelmes odafigyelésből (vö. 1Kir 3,9). A „napok számlálása" az idővel való jó „kalkulációt", helyes bánásmódot jelenti, amely teret ad az értelmes életvitelnek. A bölcs szívhez jutás ennek az életmódnak a hozadéka. A bölcsesség azt jelenti itt: tudok az emberi élet véges voltáról, és ezért úgy élem ezt az életet (ez a napok számlálása), hogy tudom, minden egyes napja a teremtő Isten jó ajándéka.

Ezért van az, hogy amint Salamon „értelmes" szívet kért, úgy kéri Dávid is Istent: „Tiszta szívet teremts bennem, Istenem" (51,12). Tudja, hogy ezt csak Istentől kaphatja meg. A meg nem érdemelt kegyelemmel új szívet, új lelket kap, és ezzel együtt élete is új értelmet nyer. A mennyei καρδιογνώστης (ApCsel 1,24; 15,8), „minden szív ismerője" csodálatos transzplantációs műtéttel ment meg bennünket az örök életre. Ez az ígéret hangzik fe-

24 Csak az Újszövetség beszél πώρωσις-ról, a LXX más kifejezéseket használ.

25 Ézs 6,10 maszoréta szövege más: (Isten mondja a prófétának) „Tedd kövérré e nép szívét, tedd süketté [nehézzé] a fülét, és kösd be a szemét, hogy szemével ne lásson, fülével ne halljon, szívével ne értsen." Ezt a szöveget a LXX így fordítja: „Mert kövér lett e nép szíve, fülével nehezen hall, szemei elfáradtak." A MT imperatívuszából tehát a LXX-ban kijelentő mondat lett, a Jn 12,40-ben pedig a szív „megkeményedésének" okozója Isten és nem a próféta (a szív „megkövéredése" = ἐπώρωσεν).

26 2Móz 4,21; 7,3.13.22; 8,11.15.18; 9,7.12.16.35; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.17. Egyéb ószövetségi helyek: Jer 3,17: a népek; 7,24: az izráeliták a kivonuláskor; 9,13: a nép; 11,18: az izráeliták a kivonuláskor (LXX-ból hiányzik); 13,10: Júda és Jeruzsálem; 16,12: a nép; 18,12: Júda és Jeruzsálem; 23,17: hamis próféták; Zsolt 81,13: a nép; 5Móz 29,18: a nép.

lénk az Ószövetség mélyéről: „Egy szívet adok majd nekik, és új lelket adok beléjük, eltávolítom testükből a kőszívet, és hússzívet adok nekik" (vö. 36,26; Jer 24,7; 31,33; 32,39k). Bizony, jó dolog, hogy kegyelemmel erősíttetik meg a szív (Zsid 13,9). És ha vádol a szívünk (1Jn 3,20), tudjuk, hogy a „minden szívek ismerője", a mennyei καρδιογνώστης, nagyobb a mi szívünknél, és megértő szeretetével körbeölel minket. E vádló szívünk fölé növekedő isteni kegyelem hatalmában bízhatunk. Ebből fakad minden élet irgalmas magyarázata.

EVANGÉLIKUS
HITTUDOMÁNYI EGYETEM

Hafenscher Károly:

Istentisztelet és elektronikus média

Az analóg, majd digitális technika egyházi alkalmazása a liturgikus kommunikációban

Prof. dr. Fekete Károly püspök 60. születésnapjára

Közelítés

A hetvenes évek elején téma volt Svédországban, vajon vehetnek-e otthon, a televíziós istentisztelet közvetítését fotelből nézők „önkiszolgáló módon" úrvacsorát. Ezzel egy erős jelzést kapott a világkeresztény ség arról, hogy az elektronikus médiumok megjelenése alapvető változást, izgalmas, soha nem gondolt kérdéseket hoznak magukkal – az istentisztelet, a liturgika világában is. Az akkori kérdést – nálunk, a világnak akkor még kevésbé szekularizált részén – nem vettük nagyon komolyan, az egyházban élők inkább mosolyogtak rajta vagy rosszallóan csóválták a fejüket. Azóta tudjuk, ennél érdekfeszítőbb és nehezebb kérdéseket is hozott magával az elektronikus média megjelenése és az egyházi életben való hatása.

A gyakorlati teológia, az egyházban szolgálók és a közösséget vezetők nem kerülhetik ki azt a feladatot, hogy szembenézzenek az új korszak adta kihívásokkal, és részben teológiai reflexiókkal, részben pedig praktikus megoldásokkal segítsék a keresztényeket, ugyanakkor megmutassák a világnak, hogy a kereszténység minden korban naprakészen használta azokat a médiumokat, amelyek az adott időszakban korszerűnek voltak mondhatók – vigyázva arra, hogy azok eszközök maradjanak és ne értékelődjenek túl. (Lásd az újszövetségi korok utazási lehetőségei, a késő középkor nyomdalehetősége, vagy a 20. század távközlési lehetőségei.)

Személyes vonatkozások

A viszonylag friss szakirodalomnak számító „Handbuch der Liturgik" tárgymutatójában nem találjuk az Internet címszót. Pedig 2003-ban készült, amikor létezett és működött az internet világa. 2019-ben komoly irodalma van az istentisztelet és az internet, az istentisztelet és az elektronikus médiumok kapcsolatának. Ez döntő változás, túlzás nélkül: új korszakot jelez.

Lelkészgyermekként a Deák téri templomban nőttem fel, ahol a kamasz nyiladozó műszaki érdeklődésével magamra vállaltam az egyik lelkész strúmaműtét utáni hangosítását, illetve az igehirdetések szalagos magnetofonra való felvételét. Ma természetes, hogy a Facebookon teszik közzé a gyülekezeti programokat, a leírt prédikációkat, s ha kell, saját csatornán közvetítjük az igehirdetést. Ma természetes, hogy webes felületről értékes vallási anyagok is letölthetők, és jól használhatók a liturgia előkészítéséhez, megtartásához és utóéletéhez.

A digitális technika nemcsak a rögzítést és dokumentálást teszi lehetővé, s nem is csak a legnagyobb távolságokat is áthidaló közvetíthetőséget jelenti, hanem azt is, hogy többféle médium bevonásával új evangéliumhirdető műfajok hozhatók létre. Ezek egyrészt segíthetik a tanúságtétel hagyományos formáit, de túlnőve azokon új lehetőségeket kínálnak – az online interaktív istentisztelettől az egyidejű internetes imaközösségekig. (A lehetőségek teljes skálájának kicsiny töredékét sem ismerjük még.)

Az a világ azonban nagyon tetszetős, a látványkultúra számos külsősége igencsak vonzó lehet – már-már missziói színezetűnek mutatkozva –, s megtévesztheti azt, aki nem számol a digitális világ veszélyével, az eszközből céllá válás ellenállhatatlannak tűnő kísértésével.

ELVI RÉSZ

Teológiai ráhangolódás

Johanna Haberer alaposan elemzi és szemlélteti azt, hogy a digitális forradalom ugyanolyan jelentős átalakulást jelentett a világ, s benne az egyház számára, mint a reformáció.[1] A Digitale Theologie című könyvében részletesen leírja, milyen pontokon hozott döntő változást egy forradalmian új médium: A reformáció is médiaforradalom volt, amelyben a mindenütt jelenlevő egyháztól a vita (diskurzus) társadalma felé vezet az út. A reformáció korát példaértékként úgy lehet tanulmányozni és bemutatni, hogy meglássuk, miként megy végbe a kommunikációs lehetőségek változásával egy jelentős kulturális átalakulás.[2]

1 Haberer, Johanna, *Digitale Theologie, Gott und die Medienrevolution der Gegenwart,* Kösel, München, 2015. 35–69.

2 Haberer, 35.

A Gutenberg-galaxis végéről és az új digitális világ beköszöntéről szóló gondolkodás az ezredforduló óta folyamatosan napirenden van. Ahogy az evangélium megjelenése új műfajokat hozott a korai egyház idején, ahogy a könyvnyomtatás széles körben hatással volt az emberi társadalomra, úgy a digitális világ is forradalmian újat hozott – állítja Haberer. Bár a reformátor nem volt és nem lehetett tisztában azzal, milyen hatása lesz annak, hogy él a nyomtatás új eszközével, mégis megváltozott a világnézet, a politika, a gazdaság, a képzés, a civil társadalom – átprogramozva minden addigi gondolkodást. Ugyanúgy nem volt tisztában 1962-ben Paul Baran és Donald Watts Davies, amikor a különböző intézmények adatfeldolgozó számítógépeit összekötötte. Hogy mindezt a változást – a 16. vagy a 20. században felszabadultságnak éli meg az ember és az adott közösség, vagy újabb kiszolgáltatottság alakul ki, az eltérő megítélés alá esik. Mi az, ami valóban javulást és pozitív fejlődést hoz, és mi az, ami visszájára fordulhat? – kérdés, amellyel történészeknek, elemzőknek foglalkozniuk kell. Haberer szerint két kérdést különösen is napirenden kell tartani: hogyan viszonyul a technika és a lélek egymáshoz, s hogy a mindenütt jelenlevő egyház vagy a mindenütt jelenlevő digitális eszközpark befolyásolta jobban az ember életterét, gondolkodását, cselekvési rendszerét.

Az egyház totalitárius rendszerét felváltotta egy új világ a reformáció idején. Addig az egyházon keresztül áradt minden információ, az egyház értelmezte azt, s amit a maga titokzatos nyelvén kifejezett, az nem volt mindenki számára hozzáférhető. A reformáció médiaforradalmával emberek információhoz jutottak, és azt maguk értelmezték, véleményezték és használták fel.

Ma a digitális forradalom hatására átfordul a reformációban elindult folyamat, s az információ totalitárius rendszere épül fel, ahol a feldolgozhatatlan mennyiségű információ azt eredményezi, hogy véleményformálók, véleményvezérek, manipulált médiumok befolyásolják a döntést, és a szabad döntésnek érzett mozdulatot valójában már előre kiszámították, meghatározták, irányították.

Szabadság, önállóság, függetlenség, egyéni és közösségi kompetenciák, élettér, nyilvánosság, mindenütt jelenvalóság, mindenhatóság – ezek azok a fogalmak és tematikák, amelyek mentén végig kell gondolni egy új médium vagy az új médiumvilág hatását. A konzekvenciák teljes egészében ki nem számíthatók. De a következmények feltárásának igyekezete nélkül egyéni és közösségi értelemben is felelőtlenség szabadjára engedni teljesen új médiumokat.

A kereszténység ma sem idegenkedik az újabb médiumoktól, azokat helyükön kezelve igyekszik megismerni, használni és az evangéliumhir-

detés szolgálatába állítani azokat. Ez a szándék szépen és világosan megfogalmazható, az értelmezése, a kibontása, perspektivikus végiggondolása azonban igen összetett, sőt bonyolultságát az ismeretlen tényezők sokasága fokozza.

A rádió és a televízió megjelenése is döntően új helyzetet hozott, ez azonban a digitalizációval vált mindent átjáró forradalommá, mindent meghatározó átalakulássá. A rádió és a televízió – mint első kisebb-nagyobb területeket, majd világközösségeket átfogó hálózat megmutatta az emberi kapcsolat és kommunikáció új formáját, új lehetőségeit. A verbalitás és vizualitás új kultúráját és természetesen veszélyeit is magával hozva. A digitalizáció azonban ezt a jelzésértékű folyamatot mindenre kiterjedő tényezővé emelte, szinte korlátlanná téve a lehetőségeket és a mozgásteret.

Alapvető teológiai kérdések

Az istentisztelet isteni. Az internet nagyon is emberi. Az internet mégis olyan igényeket mutat és ébreszt, amelyek az istenivel vetekszenek: mindentudás, mindenütt jelenlét, mindenhatóság, hatalom stb. A teológia fontos és minden időben aktuális feladata, sőt kötelessége, hogy bemutassa, megkülönböztesse és kezelje az istenit és az emberit. Ezért reflektálnia kell az internet létéből adódó kérdésekre, s a teológia koordináta-rendszerében értékelve bele kell éreznie annak előnyeibe és veszélyeibe. Istentől emberi csatornákon át kapott eszköz, amely értékhordozó lehet, vagy ördögi, a gonosz által használt átok, amely Istentől távolít, emberséget csorbít, hitet veszélyeztet.

Az írásaiból ateistának tűnő sztár-tudós-történész, Yuval Noah Harari magyarul is megjelent „Homo Deus – a holnap rövid története" című könyvében arról beszél, hogy az emberiség nagyjából legyőzte a legnagyobb ellenségeit, az éhínséget, a járványokat és a háborút, s most új projektbe kezdett.[3] „Teljesen persze egyik problémát sem tudtuk megoldani, de felfoghatatlan és irányíthatatlan erőből kezelhető kihívássá változtak. Nem kell többé semmilyen istenhez vagy szenthez imádkoznunk, hogy megszabadítson tőlük. Jól tudjuk, mit kell tennünk, hogy elejüket vegyük – és rendszerint sikerrel járunk. Persze előfordulnak még látványos kudarcok is… amikor mindenek dacára éhezés, járvány vagy háború tör ki, úgy érezzük, hogy valaki elszúrt valamit, vizsgálóbizottságot állítunk fel, és megfogadjuk, hogy legközelebb jobban csináljuk." Az új projekt Harari

3 Harari, Yuval Noah, *Homo Deus, a holnap rövid története.* Animus Kiadó, Budapest, 2017. 11.

szerint másról szól. A halhatatlanságról. Hogyan tudja az ember kikerülni a halált? Ebben az igyekezetben óriási új hatalommal ruház fel a bio- és információtechnológia. Új fogalom terjed el: a dataizmus. „A dataizmus azt hirdeti, hogy az univerzum adatfolyamatokból áll, és minden jelenség vagy entitás értékét az határozza meg, mennyiben járul hozzá az adatok feldolgozásához."[4] A digitális adatfeldolgozás és -hasznosítás – így Harari a „holnap rövid története" alcímű könyvében – az élet meghosszabbítását, majd állandóságát (maradandóságát) eredményezi. A digitális bio- és információtechnológiával az ember eljut az isteni szerepig és lehetőségekig. Ő lesz a homo deus.

Ezen – teológusok számára különösen is döbbenetes – elméletével a tudás és képesség olyan mértékével számol, amely emberfelettivé emeli az embert, s a mindenhatóság lehetőségét prognosztizálja. Ennek a teóriának teológiai értékelésébe, majd a vele való vitába a jelen tanulmány nem kíván belemenni, de a Harari-elmélet megjelenése olyan jelzést ad, amely szerint a digitális világ témájának alapos teológiai feldolgozását elkerülhetetlennek látja. Mindenesetre az egyértelmű, hogy az ember itt, ebben az elméletben isteni pozíció várományosa. Ez pedig azt jelenti, hogy ismét arra a csábító hangra hallgat az ember, amely ezt mondta: „olyanok lesztek mint Isten."[5] A Genezis bűnbeesés-történetének csábítója ezzel „kínálta meg" az embert. Ez vezetett az Istennel való szembefordulásra, a Teremtő elhagyására.

A keresztény teológia alapiránya pontosan ellentétes. Hogyan (és miért) lett az Isten emberré? – ez a keresztény teológia alapkérdése. A fordított kérdés nem csak fölösleges, de blaszfémia is: hogyan lesz az ember Istenné. Keresztény hitünk szerint Isten nem azt várja el, hogy az ember isteni magasságokba emelkedjen. Az istenülés számos vallásban lehetőség vagy legalábbis cél. A kereszténységnél Isten megcsúfolása. A beképzelt, gőgös ember gondolata, a teljes szereptévesztés.

A digitális forradalom különösen is kiemeli az ember függőségének és szabadságának a kérdését. Az, ami eszköz az ember és a közösség számára, eluralkodik-e rajtunk, s függő viszonyba kerülünk vele, vagy meg tudjuk őrizni a függetlenségünket? Giovanni Cucci a „Virtuális paradicsom vagy pokol.com?" című művében körüljárja a függőség témáját, bemutatva a digitális világ függőségeinek új rendszerét. Cucci rámutat arra, hogy igen összetett a mentális egészséget zavaró függőségek meghatározása, s nem csupán az osztja meg a kutatókat, hogy mikor beszélhetünk függőségről, hanem

4 Harari, 316.

5 1Móz 3,5 Hanem jól tudja Isten, hogy azon a napon, amelyen esztek belőle, megnyílik a szemetek, és olyanok lesztek, mint az Isten: tudni fogjátok, mi a jó és mi a rossz.

sokkal inkább az, hogy mi is a lényege a vizsgált jelenségnek, amelyhez hasonlóval korábbi vizsgálatok során nem lehetett találkozni. „A mindeddig alkalmazott fogalmak, amelyekkel a múlt találmányait jelöltük (eszköz, technika, gép) láthatóan érvényüket vesztik az internet világában, mivel az utóbbi leginkább egy világhoz, egy eleven univerzumhoz fogható. Ha pedig így van, akkor nem helyes »függőségről« beszélni, mivel ez olyan lenne, mintha azt mondanánk: életfüggőségünk van."[6] A hívő ember és közösség számára tisztázandó kérdés, hogy az Istenhez való kötődés összefüggésében hogyan viszonyul a digitális világ hatásaihoz, a vele járó lekötöttségekhez, függőségekhez. Ha a keresztény ember komolyan veszi az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv által feljegyzett apostoli mondatot, hogy „benne élünk, mozgunk és vagyunk", akkor az azt jelenti, hogy Istenben, Isten világában, univerzumában élünk[7]. Hogyan viszonyul ez a két univerzum egymáshoz: alá- és fölérendeltségben, vagy egymást kizáró módon? Nem egyszerűen az egyik vagy másik világ emberre gyakorolt hatásáról van szó, sokkal inkább arról, hogy egy valós világot – az Isten világát – felcseréljük egy virtuális létre, amely akár a valós világtól való teljes elszakadáshoz vezethet. Ezzel pedig életveszélybe kerül az érintett.

Nyelv és kommunikáció – az egyház egyik legizgalmasabb kihívása

Az egyház a kommunikációról szól. Mindenekelőtt Isten kommunikációjáról: a Teremtő és a teremtmény között. Azután ennek következményeként a megváltozott kommunikáció lehetőségéről ember és ember között.

Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a „zavarjelentést", aminek lépten-nyomon tanúi vagyunk manapság: az egyház nem ért szót az emberekkel, nem tudja megszólítani a mai embert, elbeszél a fejük fölött. Nem csupán a Nyugaton egykor általánosan használt, de valójában holt latin nyelvre gondolunk, nem is csupán a keleti egyházban használt szintén holt ószláv nyelvre, hanem arra, amit Erik Flügge[8] kérdés formájában fogalmaz – egyházi kedélyeket borzoló bestsellerében: „hogyan pusztul bele az

6 Cucci, Giovanni, *Virtuális paradicsom vagy pokol.com?,* A digitális forradalom veszélyei és esélyei, Jezsuita Kiadó, Budapest, 2016. Cucci 9.

7 ApCsel 17,28, de ezt a kifejezést használja János első levele is: 1Jn 4,13: Abból ismerjük föl, hogy benne élünk és ő mibennünk, hogy saját Lelkéből adott nekünk.

8 Erik Flügge nem kis port felkavart könyve arra a kérdésre keresi a választ, mi a következménye, hatása annak, hogy nem értik az emberek az egyház nyelvét. Flügge, Erik, *Der Jargon der Betroffenheit* – Wie die Kirche an ihrer Sprache Verreckt, Klössel, München, 2016.

egyház a nyelvezetébe”[9]. Jóllehet kommunikációnk igen gazdag eszköztárat vehet igénybe, s ha nem is aknázzuk ki, de szép számmal állnak rendelkezésünkre nonverbális lehetőségek is. Mégis, első renden a verbális kommunikáció a kereszténység műfaja. Isten emberi módon szólt népéhez Izrael történetének tanúsága szerint, az emberként közénk jövő Istenben az Ige lett testté, emberi módon szólt, s még ellenfelei is megjegyezték, hogy szavának ereje van: „nem úgy szólt, mint a farizeusok és vámszedők, hanem mint akinek hatalma van”[10]. Az apostol tanúsága szerint úgy tetszett Istennek, hogy az igehirdetés által üdvözítse a hívőket[11]. Az Istenről szóló beszéd és az Isten beszéde határozta meg a kereszténység történetét, s ma is első renden szavakban nyilvánul meg az egyház, és Isten emberei szóban tanúskodó emberek.

A válságjelentések szerint, amelyek a kereszténység identitásbizonytalanodását, a 21. század kultúrájába való inkulturációs nehézségeit, netán képtelenségét jelzik, arról olvasunk, hogy nem tudja az egyház megszólítani az embereket. A kereszténység „kánaáni nyelvét” beszélők, a Biblia fogalmi szókészletét ismerők számára még némi belső transzformációs készséggel átültethető a keresztény üzenet, de az Y- és a Z-generáció szinte képtelen megérteni az egyház ódivatú, kicsit dohosan templomízű mondatait vagy éppen speciális keresztény szakzsargonját. Természetes az, hogy minden közösségnek megvan a maga belső nyelve, s az adott csoport tagjai „fél szavakból értik egymást”. Ugyanakkor kérdés az, meddig tartható fenn, hogy az örök evangélium régies nyelven és nem aktuálisan, zavaróan ódon illattal, és nem mai megfogalmazásban, a ma beszélt nyelven szólal meg. Hiszünk-e abban, hogy az evangélium mai üzenettel bír? S ha igen, akkor megtaláljuk-e a mai kifejezésmódját? Adott esetben a 21. századi digitális világ kontextusában? Mindezt úgy, hogy a szó ne emléket hordozzon, hanem történéssé, „szó-eseménnyé” váljék.

Információs társadalom, kommunikációs társadalom – ez az a közeg, amiben a 21. század embere él. Maradhatnak ezek klisészerű szólamok, de amit takar, az az egyház számára megszívlelendő tényeket és létfontosságú feladatokat hordoz. Az egyház és benne a keresztény élet lényege szerint információra (értsd: kinyilatkoztatás) és kommunikációra (igehirdetés, Isten-ember párbeszéd, imádság, közösség=communio mint a kommunikáció feltétele) épül. Ha ez nem történik meg, nem zajlik folyamatosan, akkor

9 A kifejezés nem finomkodó, éppen ellenkezőleg, pontos fordítása így lehetséges: Ahogy az egyház beledöglik a saját nyelvébe.

10 Mt 7,29; Mk 1,22.

11 1Kor 1,21.

az egyház a lényegét vesztheti el[12]. A teológia állandó funkciója az újrafogalmazás. Ekkleziológiai értelemben is korszakról korszakra szükség van az identitás újrafogalmazására. Ebbe pedig beletartozik az isteni és emberi kommunikációjának működtetése és működőképesként való megtartása. Az ehhez adódó eszköztára korszakonként változik – korunkban döntő változáson megy át –, a tartalom állandósága miatt azonban alapos egyeztetés kell, mire a tartalomhoz kialakul a forma.

A kommunikációs társadalom digitális eszközrendszerében az egyik legizgalmasabb kérdés az, hogy amikor megjelenik az információ, akkor lehet-e tudni: ki van mögötte? Beazonosítható-e a tartalomszolgáltató? Ez természetesen elsősorban a közösségi médiában (social media) vetődik fel különösen is élesen, de az internetes rádiók és televíziók megjelenése óta már e két médium kapcsán is felvetődhetnek ilyen kérdések – különösen is amiatt, hogy például az elmúlt években a kisebb rádiók és tévék tulajdonosi csoportját Magyarországon gyakran változtatták, nemegyszer jelentős irányváltást, s ezáltal eltérő tartalmat hoztak. Ez pedig az egyházhoz és a hittel kapcsolatos vagy vallási tartalomhoz való viszonyukat is befolyásolhatta.

KONKRÉT TERÜLETEK

Rádió és istentisztelet

A rádiózás elterjedése magával hozta azt a természetes igényt, hogy ne csak kulturális műsorokat, színházi előadásokat vagy koncerteket rögzítsenek és közvetítsenek, hanem vallási programokat is. A BBC 1923-ban kezdett rendszeres sugárzása után az első rádiós istentiszteletre 1929-ben került sor, ezt a műsort „Közvetítés a katedrálisokból" címen hirdették meg (Broadcasts from Cathedrals).[13] Már a két világháború között természetessé vált a központi istentiszteletek rádiós közvetítése – Magyarországon is. Ennek egyértelmű nyoma, hogy a budapesti két nagy protestáns központi temp-

12 Ezt a lényegvesztést Jézus a só megízetlenüléséről mondott szavaiban ismerhetjük és érthetjük meg – vö.: Mt 5,13: „Ti vagytok a föld sója. Ha pedig a só megízetlenül, mivel lehetne ízét visszaadni? Semmire sem való már, csak arra, hogy kidobják, és eltapossák az emberek."

13 *Broadcasts from Cathedrals.* BBC Hand Book 1929, 215.

lomban – a Kálvin téren és a Deák téren rögzített, falba beépített vezetékek kötötték össze a mikrofonokat a helyben felállított ministúdiókkal.[14]

A rádióközvetítés megjelenése jelentős változást hozott, hiszen a helyi gyülekezet korlátai megszűntek és egy jelentősen szélesebb hallgatóközönség hallhatta az istentiszteletet. Egyik oldalról tehát a nagyobb elérés pozitívuma, a másik oldalról azonban az istentisztelet korlátozott érzékelésének negatívuma: ugyan a protestáns teológia számára a hit hallásból van, a hallás pedig Isten igéje által. Ugyanakkor még a protestáns liturgiateológia is számol azzal, hogy az Isten-találkozás – a templomi is – számos más érzékszervünket érinti. Ezenfelül a rádiós közvetítés csak részben tudja jelezni azt a közösségi hangulatot és élményt, amit a helyben átélt istentisztelet jelent. Így – bár szélesebb kört érhet el – az istentisztelet átélési jellemzőit jelentősen csökkenti. A jelenlétet semmilyen más „közvetett" mód nem pótolja.

A lokalitás meghatározottságának megszűnése a rádiós istentisztelet közvetítésével természetesen jelentős segítséget hozott a betegség vagy más tényezők miatt helyhez kötöttek számára. Ennek szolgálatát, hatását nem lehet eléggé nagyra értékelni[15]. A segítő szolgálatnak új ága született meg a rádiós istentiszteletekkel. Ez mind a mai napig érvényes. Az aktuális állapota miatt közösségből kiszakított ember – ha indirekt módon is – részese lehet az igehallgatók és imádkozók közösségének. Ez a lelki egészség és a testi gyógyulás, illetve teherviselés szempontjából egyértelmű pozitív hatásokat hordoz.

Minden eszköz magában hordja a hibák lehetőségeit is. A rádiós adások korábbi időszakban számos technikai zavart hordoztak, s ezek a hangminőség, az érthetőség, a befogadhatóság rovására mehettek. Ezek a negatív tényezők nem tudják ellehetetleníteni az Ige terjedését, de meg tudják nehezíteni a recepciót a hallgatók részéről. A minőségre való törekvés ezért mind a hangtechnika, mind a szerkesztés, mind a rendezés részéről kiemelt feladat.

A rádiós közvetítés esetében segítség a hallgatónak, ha nem egyszerűen egy az egyben közvetítik az istentiszteletet – ez sem egyszerű feladat –, de hozzáadott információkkal, magyarázatokkal, összekötő szövegekkel, esetleg zenei (netán prózai) bejátszásokkal színesebbé, „fogyaszthatóbbá", „műsorszerűbbé" tudják tenni a nem rádiós műfajnak mondható istentiszteletet.

14 A Deák téri templom falában a szószéknél és a sekrestyénél ezek a vezetékvégek a falban megtalálhatók voltak ólomárnyékolással.

15 A Magyar Katolikus Rádió minden reggel 7 órakor élőben közvetíti a szentmisét a Városmajori templomból. Ez elsősorban a szentségi liturgia, még ha néhány perces szentbeszéd el is hangzik. A communióban természetesen nem tudnak részt venni a hallgatók, de mégis a helyhez kötötteket, vagy éppen az úton levőket az együtt imádkozás lehetőségével bekapcsolja a liturgikus közösségbe.

(Gondoljunk csak a rádiós színházi közvetítésekre.) Ez lelkészi, szerkesztői, dramaturgiai feladat is egyben – komoly „szakmaközi" csapatmunkát igényel.

Jelen tanulmány kereteibe nem fér bele, hogy részletesen elemezzük azokat a speciális feladatokat, attitűdöket és magatartásformákat, amelyeket el kell és el lehet várni a rádiós istentiszteleten megszólalóktól (másfajta, intenzívebb artikuláció, a templomitól eltérő hangsúlyozás, a mikrofonok figyelembevételével történő hanghordozás, a tudatos érzelmi és hangulati szint – ami a rádióadáson is átjön, a „távoli hallgató" tiszteletben tartása az egészséges „távolságtartással", a gesztikulációt és az arcmimikát kiváltó nyelvi, hangi eszközök megtalálása és alkalmazása, a mikrofonkompatibilis beszédmodor megformálása stb.).

Mindezen tényezők akkor is szinte megszámlálhatatlan feladat elé állítják a programkészítőket, ha egyházi vagy egyházközeli célközönséggel számolunk. Természetesen ezen adások hallgatóinak jelentős része ilyen – célzottan a meghirdetett műsorprogramra bekapcsolódó hallgatók. Az ideoda kapcsolgatók, véletlenszerűen az istentisztelet közvetítésbe belehallgató aránya minden bizonnyal elenyésző lehet. Mégis a közvetítést tartalmilag és szerkesztési szempontból előkészítőknek tekintettel kell lenni a szekuláris hallgatóságra. Nem használható ugyanaz a stílus, mentalitás és kifejezésmód (legyen az verbális, zenei vagy más), mint a megszokott templomi istentiszteleten. Mindennek hátterében ott húzódik meg a – minden elektronikus média kapcsán tisztázandó – kérdés, hogy a belső körnek közvetítjük egy adott helyi közösség istentiszteletét, vagy az egyház sugárzása (és kisugárzása) zajlik missziói céllal.

A Magyar Rádió a szocializmus évtizedeiben, hosszú időn keresztül „istentisztelet-pótlékként" vasárnap a kora reggeli adássávban – olyan „istentiszteletnek látszó" konzervanyagokat adott közre, amelyek sajátos műfajjá kezdtek alakulni. A rövid időtartam (28 perc) minden ott megszólaló egyházat arra késztetett, hogy tömörített formában keltse az istentisztelet-érzetet. Az előre – stúdiókörülmények között – felvett anyagok természetesen lehetőséget adtak a cenzúrára, de lehetőséget adtak a többszöri felvétellel a megfelelő tartalmi és technikai minőségre. A gyakorlat szerint azonban minimális szerkesztői közreműködéssel és dramaturgiai segítség nélkül készültek az anyagok.

A kezdeti időszakban, amikor az elektronikus média csak a hangátvitelt tette lehetővé, hiánypótló lehetőségnek bizonyult a rádiós istentisztelet közvetítése. A fejlődő – egy ideig analóg, majd a digitális – elektronikus média már többre képes, mint hiánypótlásra. Ha meg akar felelni létéből és lehetőségeiből adódó küldetésének, akkor ki kell alakítani azokat a médiumspe-

cifikus műfajokat, amelyek részben több érzékszervre hatnak, s ezáltal teljesebb élmény közvetítésére és így hatékonyabb participáció megvalósítására kínálnak megoldást, részben pedig több információt és tartalmat tudnak koncentrálni egy csomagban.

Televízió

Közvetítések – új műfaj kialakításának feladata

Bár a rádió kizárólag hanghordozó, -átvivő lehetősége után a televízióval megjelenik a vizualitás, az alapvető kérdések megmaradnak, hiszen azok – tartalom, forma, célközönség, szándék – ugyanazok számos más médium esetén is.

Az istentisztelet-közvetítésben egyértelmű előrelépést jelentett a vizuális technika fejlődése, a televízió megjelenése. Ez a médium már gazdagabb eszköztárral tette lehetővé az istentisztelet szélesebb körben való megjelenítését. Akár felvételről, akár egyenes adásban közvetítette az istentiszteletet, hatalmas technikai apparátust igényelt, s ezzel nagyobb odafigyelést is. A tartalmi kérdés szintén abban jelentkezett, hogy a meglévő, zajló istentiszteletet a televízión keresztül a szélesebb nézőközönségnek is elérhetővé tegyék, vagy új formák kialakításával és a vizuális lehetőségek gazdag eszköztárával egyfajta missziói tevékenységet folytassanak, bizonyos irányított egyházi propagandát, lelki és hitreklámot.

A televíziózás kezdete után hamar megindult az istentisztelet-közvetítés is. Az első televíziós istentisztelet 1948-ban volt, Németországban (Hamburgban) valamivel később, 1951-ben volt először ilyen adás. A szocialista blokkban természetesen erre később kerülhetett sor, hiszen minden hitéleti megjelenés ellenkezett a vallás mielőbbi megszüntetésének ideológiájával. Mégis a jelentős események meghozták ezt a politikai döntést: A Luther-év (1983) kapcsán volt először istentisztelet-közvetítés az NDK-ban. Magyarországon először televíziós istentisztelet-közvetítés akkor vált lehetségessé, amikor a Lutheránus Világszövetség hazánkban tartotta nagygyűlését. 1984-ben ez a tízezreket megmozgató, szekuláris környezetben zajló (Budapest Sportcsarnok) igazi médiaesemény volt.

Azóta természetes, hogy vasárnapról vasárnapra, de kiemelten az ünnepeken egyenes, illetve csúsztatott egyenes adásban adják egy-egy felekezet istentiszteletét, vagy éppen ökumenikus rendezvényeket.

Úgy tűnik azonban, hogy a televíziós istentisztelet műfaji változtatásának igényében még nem született meg az áttörés. Nyilvánvaló, hogy az

istentisztelet nem televíziós műfaj, s a közvetítések többnyire szűken arra szorítkozzanak, hogy megmutassák, mi zajlik a templomi istentiszteleten. A hangi és vizuális figyelemfelkeltés, lélek- és gondolatirányítás, az illusztrálás, a látvány és a hang tartalmi elmélyítése olyan feladat, amelyre a korábbiaktól eltérő, új lehetőségek kínálkoznak. Az analóg hang- és képalkotás után pedig a digitális technika és az ahhoz kötődő szinte határtalan lehetőségek tálcán kínálják azokat a hozzáadható értékeket, amelyek az igebefogadást, a közösségélmény – indirekt módon – kiteljesedését, a személyes Isten-találkozás lehetőségét segíthetik. Ehhez azonban ismételten csak teológiailag, vizuális-művészetileg és technikailag kreatív csapatmunkára van szükség. Fontos lenne mind a médiumok, mind pedig az egyház oldaláról ilyen alkotó csapatokat létrehozni. Alkotó közösségbe emelni professzionális médiaszakembereket és kommunikatív teológiaértőket, művészeket és hitüket tudatos transzparenciával megélőket. Ez mind az egyházvezetés, mind pedig egy-egy médiairányító erő részéről előbb-utóbb elkerülhetetlen feladat. Televíziós-filmes szempontból izgalmas szakmai kihívás, egyházi szempontból pedig a misszió új távlatokat nyitó sansza.

Mára – az internetes élő közvetítés lehetővé válásával – számos egyházközség él azzal a lehetőséggel, hogy a vasárnapi/ünnepi istentiszteletét „közzétegye". Ezt az első időben jelentős anyagi ráfordítással lehetett megtenni honlapon, de ma már egyszerű okostelefonnal a Facebookon keresztül is megoldható. Természetesen ezzel kapcsolatban ismételten előkerülnek technikai oldalról a minőségbiztosítási kérdések.

Internetes kínálat

Folytathatjuk a sort az internetes kínálattal. De tényleg csupán egy kínálatról van szó, vagy egy olyan jelenségről, amely minden eddiginél nagyobb egyházi odafigyelést, ekkleziológiai feldolgozást igényel és az egyházi életre (benne az istentiszteletre) vonatkozó konzekvenciák alapos és részletes levonását kívánja?

Az internet megjelenésével új lehetőségek és új távlatok nyíltak meg az egyéni és közösségi lelki élet számára. Az örök mondanivaló, a változatlan és egy evangélium megjelenthet az állandó mozgást kínáló világháló folyamatosan, nagy sebességgel változó felületén. Nem csupán egy médiafelületről van szó, hanem az új eszközben új gondolkodásmódról, új stílusról, új esztétikumról, gyökeresen újfajta kommunikációról. Nem kis, felszínes átalakulást hozott tehát az internet, hanem forradalmi átalakulást.

Az új esztétikai gondolkodásmód teljesen új pályára állítja a használókat és a befogadókat. Az új tartalom minden érintettet új kihívás elé állít. Egyrészt a saját felelősség erősödik fel: hogyan alakítom, formálom az internetes tartalmakat, másrészt nagyobb figyelemre van szükség, hogy a mutatós köntösben megjelenő veszélyes tartalmakat felismerje az ember és védekezni tudjon ellene.

Az új kommunikációs műfajok (hírcsoportok, levelezőlisták, chatszobák, különféle csoportosulások) teljesen átrendezték a kapcsolati formákat[16]. Ez alapjában érinti az ekkleziológiai gondolkodásunkat, hiszen a hagyományos egyházi formákon és kötődéseken túl a hit megélésének és a keresztény kommunikációnak eddig ismeretlen módjai nyíltak meg. Az egyház globalitása és lokalitása átrendeződik és újfajta globalitás kér helyet a lokalitás kárára. Ebben a tanítás és a hitgyakorlás lehetőségeit, de egyben a tévtanítás és a virtuális közösség veszélyeit is megtapasztaljuk. Ugyanakkor az individualizálódás és az elmagányosodás kísértéseivel is szembesülünk, hiszen az internetet – még a „közösségi" világhálón is – fizikailag egyedül lévő felhasználóként éljük meg, működtetjük, és ha elmarad a személyes kontaktus, a találkozás élménye, a szemtől szemben megszólítottság valósága, akkor folyamatos hiányjelenségek zavarják meg életünket.

A gyökeresen új szociológiai képletek a közösségi lét váratlan formáit hozzák, s ezek belső kölcsönhatása, az eddigi szociológiai formációkhoz való viszonya és a jövő létformáit meghatározó volta alapos analízist és folyamatos követést igényel.

Milyen hatással van mindez az egyházra, amely természetesen mint „virtuális világegyház" élménye a mindenkori keresztényeknek, ugyanakkor a helyi egyházban ölt testet: a fizikailag megélt emberi kapcsolatokban. S ennek a „glokalitásnak[17]" eminens megnyilvánulása az istentisztelet, ahol mindig és minden alkalommal bekapcsolódunk – teret és időt áthidaló módon az összegyház istentiszteletébe, sőt az örök és folyamatosan zajló mennyei istentiszteletbe. Ugyanakkor szükségünk van az embertől emberig hangzó hitvallás, az emberi hangon felcsendülő isteni ige, s a rágható kenyérben és kortyolható borban megtapasztalható istentiszteleti közösségre. A kézzelfogható, testközelben érzékelhető, fizikai közösségre. Ekkleziológiai és azon belül liturgikai meggondolások sorát igényli tehát ez az új hely-

16 Böntert, Stefan, *Gottesdienste im Internet Perspektiven eines dialogs zwischen Internet und Liturgie,* Kohlhammer, Stuttgart, 2005, 29.

17 Egyre gyakrabban használják az új, „globális" és „lokális" összevonásából származó „glokális" kifejezést, amely jelzi a két fogalom összetartozását, szembenállását és feszültségét.

zet. Nem egyszerűen a megszokott teológiai reflexióra van szükség, hanem arra, hogy megtaláljuk az új kifejezési módokat, észlelési és reagálási kereteket és pedagógiai módszereket a közösség megélésére és a Szenttel való találkozásra.

Nem véletlen, hogy a hárítás és az ellenállás is egyre erősödő módon mutatkozik meg egyházi körökben. A hárítás, hogy ti. nem jelentős kérdésről van szó, csupán egy divathullámról, amely később lecseng, és az egyház ezt is túl fogja élni. Ellenállás amiatt, hogy bárki az internet adta lehetőségekkel az egyházi életben úgy számoljon, mint ami átalakítja az egyháztörténelem új korszakát, s döntő módon megváltoztatja az eddigi keresztény gyakorlatokat.

Az internetre sokan most is úgy néznek, mint ami az ördögtől való – az ilyen véleményt képviselőt teológiai argumentációval fel kell szabadítani arra, hogy a jóra használható eszköznek tekintse ezt a lehetőséget. Az internetre úgy tekintőket, hogy az elhozza a kiteljesedő életet, pedig szellemileg-lelkileg úgy kell irányítani, hogy rájöhessen: ez a médium csak annyiban válik értékké, amennyiben maradandó értéket hordoz és hatása építő az ember vagy a közösség számára.

Az internetes felületeken istentiszteleti, illetve kegyességgyakorlati szempontból számos műfaj alakult ki vagy kezd formálódni. Ezek megismerése, a változási folyamatok kézben tartása, az átalakulás irányítása kiemelt feladata az egyháznak és az egyház életét segítő-meghatározó vezetőknek. E feladat kezelése az egyházvezetői – püspöki, felügyelői, főgondnoki, világi elnöki – feladatok eddig ismert sorába azért kerül, mert nem elhanyagolható, apró módosításról van szó az egyház életében, hanem korszakváltásról, ahol a következő generációk már más nyelvet használnak, más kultúrában mozognak, más közösségi formákat gyakorolnak. Ez a kereszténység eddigi (mindenkori) inkulturációs folyamatában pedig gyökeres változást hoz. Online istentisztelet, internetes imaközösségek, a tanítás feladatát átvevő vagy befolyásoló programok és applikációk, egyházi szociális médiumok, a missziói célra használt és általában minden híradást, üzenetátadást meghatározó eszközök újak azok számára, akik az egyház hagyományos eszköztárát használták, de természetesek a Z, Y és alfa korosztály számára, akiknek ez az anyanyelvük és természetes közegük.

Ezért a ma befolyással bíró egyháztagok és -vezetők feladata ennek az átmenetnek észszerű, igeszerű és megfelelő tempójú irányítása és segítése.

Online istentisztelet

Úgy tűnik, itt a rádiós és televíziós közvetítések után adódik egyfajta kontinuitás. Ez azonban nem probléma- és akadálymentes. Egyrészt azért, mert az istentisztelet-közvetítések nem teremtették meg a maguk sajátos műfaját és megmaradtak az istentisztelet-megjelenítés elégtelen műfajánál, amely számos hiányérzetet hagy maga után. Másrészt azért, mert az istentisztelet interaktivitása minden felekezetben igen alacsony mértékű volt, az online istentisztelet első számú ismérve és követelménye a többcsatornás aktivitás minden részről.

Az online istentisztelet többé nem az, hogy kamerákkal megkíséreljük közelebb hozni a képernyőn keresztül az otthonokba, kórházakba vagy más helyekre a templomi istentiszteletet, hanem az, hogy megkíséreljük önálló eseményként megformálni a virtuális találkozást Isten és ember, ember és ember között.

A protestáns gyakorlatban az egyszemélyes szolgálat volt jellemző évszázadok során. Ma esetleg néhány „mellékszereplő" bevonása segít színesebbé tenni ezt az elpaposodott műfajt, ahol a lelkész a szolgálattevő, a gyülekezet pedig a fogyasztó[18]. Az igehirdetés kiemelt szerepe, a félreértelmezett tekintélyelvűség, a lelkészhiány, s a formalitásoktól való protestáns idegenkedés eredményeként jött létre ez a helyzet, ami azonban nehezen változik meg akkor is, ha a dialógusra való igény vagy az interaktivitás igénye az élet minden más területén már természetes jelenség. A római liturgiában megmaradt egyféle – kötött – dialógusgyakorlat, amely esősorban a megszólításokban (Az Úr legyen veletek – és a te lelkeddel), a zsoltározásban (antifónák vezető és gyülekezet általi váltása, váltakozó verséneklés), továbbá a felszólító jellegű liturgikus tételekben („sursum corda") található. A történelmi egyházak közt leginkább a keleti tradíciót őrző görögkatolikusoknál, illetve a görögkeletieknél (ortodoxoknál) találunk nagyobb gyülekezeti aktivitást. A nép mind a dialógusokban, mind a bibliai szakaszok együtt mondásában nagy aktivitással rendelkezik, s ez fokozottan igaz az isteni liturgián kívüli liturgikus vagy paraliturgikus cselekményekre. Ezek a protestáns, katolikus és keleti keresztény liturgikus elemek nem jelentenek a mai értelemben teljes interaktivitást, mégis egyfajta csíraként tekinthetünk rájuk. Nagyobb, de elsősorban nem rituális interaktivitást tapasztalhatunk az evangéliumi keresztény közösségeknél, ahol a közbenső tanúságtételek, az istentiszteleti keretben hangzó egyéni imádságok, a laikus szolgálatok sora, továbbá a

18 Vö.: Fendler, Folkert *Kundenhabitus und Gottesdienst. Zur Logik protestantischen Kirchgangs,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2019.

karizmatikus közösségekben a nyelveken szólás sokszereplős gyakorlatai megvalósulnak.

Az online istentiszteletek eddigi próbálkozásai azonban rituális kereteket mellőző, minden „látogató számára" lehetséges interaktivitást kínálnak azáltal, hogy a részt venni kívánók írni tudnak – egy sublant –, ami megjelenik a képernyőn. Ez beleépül az istentiszteletbe, amire vagy reagálnak az alkalom vezetői, vagy csak egyszerűen a nézők számára teszik sokoldalúbbá a feldolgozandó lelki témát és gazdagítják az ott zajló aktivitást. Természetesen ennek már nem csak írásos lehetőségei vannak, hanem – ahogyan korábban a skype segítségével – élő képpel is megjelenjenek mindazok számára, akik a stúdióban/templomban, illetve a saját gépüknél részesei az eseménynek.

Az a közösség, az a lelki vezető, aki ilyenre vállalkozik – hatalmas lehetőséget kap, de egyben igen sok veszéllyel is számolhat. A gyors reagálás, a személyre szabottan meghirdetett, mégis mások számára is releváns igehirdetés, a még indirekt módon (áttételen keresztül is) friss kontaktus valóban páratlan lehetősége lehet az ige célzott meghirdetésének, a lelkipásztori attitűd gyakorlásának és az összetartozás éreztetésének. Ugyanakkor olyan mondatok is kerülhetnek az üzenőfalra vagy az élő bejelentkezésre, amelyek félreértéseket, netán tévtanításokat tartalmaznak, amire egyértelműen, esetleg keményen kell reagálni, s előfordulhat, hogy a nem jóindulatú megkeresések kerülnek a nyilvánosság elé.

Teológiailag lektorált és reflektált tartalmakra van szükség, és ezek nagy felkészültséget, erős találékonyságot, valamint gyors „ütőképességet" igényelnek. Ezért az online istentisztelet nagy előkészületet és még nagyobb felkészültséget igényel. Mind az angolszász területen, mind pedig német nyelvterületen már létezik – a kísérleti jellegen túljutott – online istentisztelet-próbálkozás[19].

Magyarországon interaktív vonásokat is hordozó rendszeres istentiszteletet a Hit Gyülekezete tart, azonban a beérkező kérdések tapasztalatom szerint erősen megszűrtek, kontrolláltak. Azt azonban a „Vidám vasárnap" elnevezésű program jól illusztrálja, hogyan lehetséges a tradicionális formákat, a televíziós újításokat és az internetes bejelentkezést kombinálni, s hogy e hármas fonál összefogásában milyen lehetőségek rejlenek.

Általában az tapasztalható, hogy a kisebb, mozgékonyabb keresztény közösségek reagálnak gyorsabban az adott kor kihívásaira, így az internetkorszak lehetőségeire is[20].

19 Érdemes ilyet keresve szörfözni a neten. A helyi próbálkozások mellett jelentős központi-egyházi szervezésű gyakorlatot is ismerünk: http://www.gottesdienst-im-internet.de/

20 Igen eleven példa erre a Langenfeldi evangéliumi szabadkeresztény gyülekezet, amely

Az internet-istentisztelet készítőinek alaphozzáállása és célmeghatározása kettős lehet. Egyrészt elérni a nem templomba járókat. Ha az emberek nem jönnek a templomba, akkor el kell mennie az egyháznak az emberekhez az otthonukba, az életterükbe[21]. Másrészt meg kívánják szólítani azt a korosztályt, amelynek szocializációjában már természetes életközeg az internet világa, ugyanakkor kis mértékben vagy egyáltalán nincsenek otthon a hagyományos istentiszteleti (templomi) környezetben.

Természetes, hogy a szoftverfejlesztés is lépést tart a keresztény igényekkel, s olyan speciális programokat fejlesztenek ki, amelyek segítik a közösségi élet krisztusi módjának webes megvalósítását[22] .

Online imakörök

A 21. század első két évtizede a közösségi médiumok (social media) megszületésének, kifejlődésének és általános elterjedésének időszaka volt. Egyes kutatók a második évtized végére, s az azt követő évtized kezdetére az eddig elterjedt Facebookot és Twittert mint közösségi médiumokat kifutni vélik[23]. Újabb eszközök létrejöttét és általános használatba kerülését jósolják. Mégis, ma a világ legelterjedtebb, az e-mailt lassan leváltó kommunikációs eszközei ezek. A végtelennek tűnő ismeretanyag közlése és a személyes üzenet továbbítása mellett kialakult ezek speciálisan keresztény felhasználási módja. Kiemelkedő közülük az imádságra való használat. Az imádság lényegéhez hozzátartozik a hálózatosság, hiszen az Istennel való beszélgetés mind egyéni, mind közösségi vonalon egy láthatatlan nagy csoport tagjává tesz:

az egész világra „stream"-el online istentiszteletet: https://www.gottesdienst-tv.de/kontakt/impressum – www.christengemeinde-langenfeld.de

21 Erre ad példát a dél-hesseni település: Eppertshausen gyülekezete (Friedenskirche), akik egy új projektet vezettek be „Ruf nach mir" címmel („Kiálts utánam"). https://www.youtube.com/watch?v=oB2mB99HhZs A kommentekből az is kiderül, hogy a gyülekezetből elköltözöttek ilyen módon is tudják tartani a kapcsolatot az egykori gyülekezetükkel vagy szülőfalujukkal/városukkal.

22 https://www.domradio.de/themen/%C3%B6kumene/2016-04-05/neue-software-ermoeglicht-direkte-beteiligung-internet-gottesdienst

23 Számos elemző tanulmány negatív jóslatokat tesz közzé – elsősorban a megoldhatatlan adatkezelési problémák okán – a hagyományos közösségi felületek belátható időn belül való megszűnéséről. Ezek tartalmát foglalja össze: https://forbes.hu/uzlet/a-kozossegi-portalok-koranak-vege/: „Az viszont biztos, hogy a most ismert közösségi médiának hamarosan vége, hiszen az adatvédelmi botrányok után a választások biztonsága és a kisebbségek védelme is egyre nehezebb minden olyan platformon, ami a publikus megosztásra épül. Ehelyett – mint pl. Kínában – nem nyilvános, beszélgetés alapú megoldás várható.

az imádkozók közösségének tagjává. A közösségi felületeken számos imaközösség jelent meg és működik, amely független attól, hogy a világ mely pontján kapcsolódnak bele, beletagol a Krisztus-tanítványok közösségébe. A Facebook, Twitter vagy más hasonló médiumok lehetőséget kínálnak egyszerre a személyes, bizonyos fokig anonim keresztény élet megélésére, de a communio fidelium megtapasztalására is[24]. A jelenleg legszélesebb körben ismert platformok helyett bizonyára más felületek jönnek majd belátható időn belül létre, amelyek azonban alkalmas médiumok lehetnek imádságos közösségek megalakítására. Magyar nyelven is bőven talál a Google-kereső olyan internetes oldalakat, ahol online imádságos közösség él és munkálkodik[25]. Az egyes imakörök szakosodását is megfigyelhetjük, hiszen bizonyos téma, imaszándék körül is kialakulhat könyörgéseket végző csoport.

Online fórumok

A közösségi média egy olyan médiaeszköz, ahol az üzenetet közösségi interakciókon keresztül szórják szét. Általános véleményt összefoglalva fogalmazhatunk így: a közösségi média az internetet és az online megjelenési lehetőségeket aknázza ki annak érdekében, hogy a médiamonológokat (egy a sokhoz) átalakítsa dialógusokká (sok a sokhoz). Elősegíti a tudásdemokráciát, mialatt tartalombefogadókból tartalomszerkesztővé alakítja az embereket. Hogy e „tudásdemokrácia"-ból milyen torzulások fakadnak, az egyre inkább nyilvánvaló, amikor kiderül, hogy politikai választások és döntések alapjává válhat a közösségi médiához kapcsolódott emberek személyes adatainak törvénytelen felhasználása.

Mindenesetre pozitív eszköz lehet a jóakaratú emberek kezében arra, hogy hittapasztalatukat, vallási kérdéseiket, építő élményeiket, mások számára is hasznos felismeréseiket megosszák egymással. Számos ilyen online keresztény fórumot hívtak életre – különböző beszélgető-, tanító-, tartalmakat megosztó csoportok, amelyek a krisztusi segítő attitűd és Krisztus testének építése szándékával jött létre. Ezek rendkívül hasznosak és lelki szempontból kreatívak lehetnek, ugyanakkor tisztában kell lenni azzal is, hogy a kereszténység lényege szerint nem a vélemény-demokráciára épül.

24 Internetes imakör található például a következő webcímen: https://www.internetgebetskreis.com/hu/

25 Például Szabadegyházi online imádságos kör: http://mennyeihir.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=179&Itemid=33 Római katolikus online imádságkör: https://www.szentter.com/

Akkor is, ha a keresztény közösség földi szervezetében megjelennek, bizonyos felekezetben dominálnak a demokratikus vonások, a vélemény és a tanítás kérdésében nincs demokrácia. Az a kifejezés, amit a katolikus egyház előszeretettel alkalmaz, s még a liturgiájában is használ: „az egyház hite" alkalmas lehet egy kollektív bölcsesség és kegyesség hordozására, de a tanításban hierarchia van, tanítói és tanítási hierarchia. Az egyház tanítását emberekre bízza a közösség, a tanítót és a tanítást folyamatosan kontrollálja a Szentlélek segítségével, az egyedüli mércét, a Szentírást alapul véve. Így az internetes felületeken is természetes a véleményszabadság, de a tanítás szabadsága – ha az a médium valóban keresztény értékeket akar hordozni és közvetíteni – nem lehet demokrácia kérdése. Ezért minden ilyen közösségi felületen alkalmanként szükségessé válhat a moderálás és a tiszta tanítás felett való őrködés feladatköre.

Nyitott befejezés

Jelen tanulmány nem feldolgozás, kiértékelés kívánt lenni vagy olyan megoldás, amely az internet korszakának keresztény kihívásait kezelni tudja. Egyfajta – a zeneihez hasonló – felütés ez az írás, ami után jön az igazi dallam és igazi motívum, a hangok sora mindaddig, amíg el nem jutunk a disszonanciából a megnyugvást hozó konszonanciáig.

A fenti sorok elsősorban figyelemfelkeltés céljából íródtak annak a gyakorlati teológusnak és püspöknek tisztelegve jeles születésnapján, aki életének és szolgálatának különböző fázisaiban komolyan vette, hogy az örök Igét a mi nyelvünkre és korunk nyelvére kell lefordítani, s ez a fordítói (tolmács-) feladat az egyik legfáradságosabb, de egyben leggyönyörűbb feladat a teológia világában[26]. Korok jönnek, korok mennek, emberek szolgálatba állnak, s e szolgálat mindaddig tart, amíg Megbízónk mandátuma érvényes. Áldás legyen mindazokon, akik ezt a küldetést felvállalták – és áldás legyen a jubilánson, aki ennek a hivatásnak él!

26 A lipcsei Evangelische Verlagsanstalt a „Nyilvános teológia" sorozatban 2019 nyarán jelentette meg a Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten című művét, amely mint konferenciakötet arról tanúskodik, a teológia permanens feladata, hogy lefordítsa az örök üzenetet az aktuális közeg számára.

Lábjegyzetekben nem szereplő felhasznált és ajánlott irodalom

Brok, Tom, O, Reimann, Ralf Peter, *Gottesdienst und Gemeinde im Internet*? https://www.ekd.de/070610_brok_reimann.htm – in: Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der Evangelischen Kirche in Deutschland, 01/2007, 21. Jahrgang, ISSN 1619-4047, Liturgie per Mausklick, 2007

Deeg, Alexander, Lehnert, Christian (Hrsg.), *Liturgie – Körper – Medien*, Herausforderung für den Gottesdienst in der digitalen Gesellschaft, (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Band 32), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2019

Fermor, Gotthard, Schäfer, K., Gerhard, Wolf-Witthöft (Hrsg.) *Gottesdienst-Orte,* Handbuch Liturgische Topologie, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2007

Grethlein, Christian, *Liturgia ex machina, Gottesdienst als mediales Geschehen*, in: Deeg-Lehnert (Hrsg.) Liturgie – Körper – Medien, 45–65.

Jung, Volker, *Digital Mensch Bleiben*, Claudius Verlag, München, 2018

Mühleis, Volkmar, *Der Gottesdienst im Zeitalter seiner digitalen Reproduzierbarkeit*, in: Deeg-Lehnert (Hrsg.), Liturgie – Körper – Medien, 29–44.

Oorschot, van, Friderike, Ziermann, Simone (Hrsg.), *Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten* (Öffentliche Theologie, Band 36), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2019

Rinn, Angela, *Die Kurze form der Predigt, Interdisziplinäre Erwägungen zu einer Herausforderung für die Homiletik*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2016

Sanders, Wilm, Gottesdienstübertragung im Rundfunk – Hörfunk und Fernsehen, in: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph, Meyer-Blanck, Michael Bieritz, Karl-Heinrich, *Handbuch der Liturgik*, 929–939.

Walti, Christian, *Digitalisierte Technik und liturgische Interakcion, Methodische Zugänge, Explorationen, Problematisierungen*, in: Deeg-Lehnert (Hrsg.), Liturgie – Körper – Medien, 127–142.

Wallace, Patricia, *Az internet pszichológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2002

Wiefel-Jenner, Katharina, *»Betet heute jemand #twomplet vor«, oder warum man Tagezeitengebete im Netz nicht allein betet*, in: Deeg-Lehnert (Hrsg.), Liturgie – Körper – Medien, 95–112.

Szabó Lajos:

Milyen a jó igehirdetés?
A prédikáció rejtett és nyílt attribútumai

1. Hol találhatunk megújulást segítő jelzőket a mai prédikációkkal kapcsolatban?

Azt gondolom, hogy a legtöbb mai igehirdetőnek nagyon jólesne, ha az igehirdetés elhangzása után nem sokkal feltehetné az aktuális igehirdetés hallgatóinak a kérdést: milyen volt ez a prédikáció? Akár finomíthatjuk is ezt az érdeklődést. Néhány szinonim kérdés megfogalmazása segíthet ebben. Mit adott személyes üzenetként a prédikáció? Mi ragadott meg legjobban? Mi volt teljesen új gondolat? Melyik mondatra kaptam fel a fejemet? Ha lett volna egy papírdarab a kezemben, akkor ezt írtam volna fel rá! Mi váltott ki bennem mély katarzist? Mit nem mondtam volna én, ha nekem kellett volna prédikálnom? Mit éreztem feleslegesnek? Mi maradt ki belőle, amit nagyon vártam az alapige meghallása után?

Nem is elsősorban azért lenne fontos a prédikátor számára egy ilyen típusú visszakérdezési lehetőség, hogy sűrűbben hallja meg az elismerés emberileg kellemes hangzású mondatait, vagy az elmarasztalás kevésbé kedves és nem annyira jóleső megfogalmazását. Bár ezek sem elhanyagolható információk! Kezelésük gyakorlása nem kis kihívás a sokat prédikáló lelkészek számára ma sem. Sokkal inkább azért lenne igényünk rendszeresen prédikálókként erre az aktív visszajelzésre, hogy az állandóan szükséges igehirdetői önértékelésünk reálisabb lehessen, és az igehirdető folyamatosan kapjon friss és értékes, személyi és szakmai kritikai impulzusokat. Szakmai és lelki szempontból egyaránt szükség van erre. Nagyon sok igehirdető szenved ma attól, hogy vagy egyáltalán nem kap ilyen jól „fogható" értékeléseket, vagy azok, akik a prédikációk hallgatóiként mégis kimondanak valami visszajelzést, nem tudnak szabadulni egy bizonyos formalitástól és egyoldalúságtól. Érkeznek a sablon mondatok. Mindig ugyanazoktól és szinte ugyanolyan mondatok. Legtöbbször csak a hallgatóság szélsőséges képviselői szólalnak meg. Rajongással az egyik oldalon, illetve kemény elutasítással, esetleg tiltakozással a másikon. A legnehezebb helyzet mégis a szótlanság. A reflexió nélküliség.

Nem könnyű egy visszhangtalan környezetben teológiai értelemben éppen „hangadóként" lelkesen megszólalni hétről hétre, vagy – a magyar protestáns gyakorlat szerint – sokszor napról napra a szószéken beszélni.

Az igehirdetők vágya egyértelmű. Legyen természetes jelenség a visszajelzés, mint a személyes fejlődés direkt motivációja, éppen a prédikáció által leginkább érintettek, az igehallgatók részéről. Legyen elevenebb mozgása és gazdag utóélete az igehirdetésnek! Ne ragadjon be maga a prédikáció mint alkotás a túlzott megszokottság és a rutinszerű közömbösség ártalmas szorításába! Ez a helyzet gyakran szinte rejtett „No comment" hangulatot éreztet, ami lélekölő, pedig valójában az ellenkezője a célunk a prédikálással: megszólítás, kimozdítás és elindítás. Önmagunk és egymás hitének ébresztése, erősítése.

Ha az nem is lehet ma még reális cél, hogy hangosan és természetesen érkezzenek a spontán reakciók a helyszínen, azért arra mégis lehet törekedni, hogy ki-ki – az igehallgatás élményének kitéve – magában fogalmazza meg a számára személyes üzenetet az igehirdetés elhangzása után. Épüljön be az életébe a kapott tartalom, üzenet, és segítse őt majd később életének döntési, de akár hétköznapi helyzeteiben is.

Fontos, hogy ezt ne csak saját magára nézve tartsa valaki lényeges feladatnak, hanem a közösség többi tagjaira is gondoljon. A másokkal megosztott igehirdetési reflexió nagy lehetőség. Amikor valaki felfedez egy számára sokatmondó tartalmat, vagy részesül az egyedi megszólítottság örömében, akkor ossza meg ezt a többiekkel. Adjon ösztönzést ezzel, és segítsen másoknak is a gyülekezetben a prédikáció élményére való rátalálásban és a tudatosabb igehirdetés-hallgatásban. Nem véletlen, hogy a reformátori egyházakban mindig nagy szerepet kapott a gyülekezeti közösség véleménye a prédikációval kapcsolatban. Ma is érdemes ezért a klasszikus értékért többet tenni a gyülekezetekben és erősíteni az igehirdetésekkel kapcsolatos gyülekezeti felelősséget, aktivitást.

2. Mitől jó egy igehirdetés?

Bennünk, igehirdetőkben nagyon erősen él az a kérdés, amit gyakran szeretnénk is megválaszolni: mitől jó egy prédikáció? Igehallgatóknak is gyakori merengése ez, s hol kimondják, hol egyszerűen csak alaposan elgondolkoznak rajta. Miért szólított meg ez a prédikáció, és miért nem a másik? Miért van annyira nagy különbség az igehirdetések között? Milyennek kell lennie a jó igehirdetésnek? Mitől lesz igazán jó a prédikáció? Rákérdezés ez a töprengés az igazi attribútumokra. A rendszeres igehallgatók benne élnek

ilyen kérdések megfogalmazásában és megválaszolásában. Szükség van arra az egyházban, hogy a gyülekezetek tagjai rendelkezzenek olyan ismeretekkel és lelki kultúrával, hogy ezzel a kérdéssel érdemben foglalkozzanak. Ez egyben az egyik feltétele az igehirdetés körüli jó légkörnek és a mindig újra megelevenedő inspiráló dialógusnak. Gyakran a személyes tapasztalat megfogalmazása az őszinte válasz. Ebben mindenki fel tudja tárni a saját kritériumait, különösen akkor, ha valaki lelkészcsaládban nőtt fel.

„Visky András kolozsvári költő, író mondta el nemrég egy író-olvasó találkozón, hogy amikor édesapja, a nagy hatású lelkész, Visky Ferenc igét hirdetett, mindig érezni lehetett, hogy a prédikáció célpontja elsősorban ő saját maga. Úgy beszélt, hogy saját magát szólította meg mindenki más előtt. Sok-sok év igehallgatás után arra jutottam, ez az alázat a jó prédikáció kulcsa. Aki »felülről« beszél, vesztett ügye van. Aki kioktat, vesztett ügye van. Ugyanis akkor egy önmagát a tudatlan és bűnös hallgatósággal szembeállító lelkészt hallunk, nem pedig az élő Urat, aki az Ige hirdetőjét is meg akarja szólítani. Akkor nincs esély arra, hogy a tökéletlen ember tapogatózó szavai átlényegüljenek isteni szóvá. Merthogy ez lenne az igehirdetés lényege, nem? Ez a nagy titok! Ezzel kell megküzdeni. A titkot nem lehet megragadni, leírni. Csak körüljárni lehet: megemlíteni néhány körülményt, feltételt, amely nélkül nem valósulhat meg."[1]

A jó igehirdetésben valóban lejátszódik egy átalakulás a szavak terén. Erejük lesz. A szavak átlényegüléséért küzd az igehirdető önmagában – önmagával is –, de a titok valóban az, hogy ez az egyéni munka hogyan megy át a közösség életébe, lelkébe. Ne csak megtalálja valaki a prédikáció lényegét a személyes megszólítottságban önmaga számára, hanem élményként átélje, és bátran megossza a közösségben. Ennek a tudatos lelki kommunikációnak a rendszeres gyakorlására érdemes ma is komolyabb energiát fordítani a gyülekezetekben, amikor újra a vasárnapi istentisztelet és annak igehirdetése a leglátogatottabb alkalom és a biztos találkozási pont a keresztény közösség életében. Konkrét gyülekezetpedagógiai kihívás ez a prédikáció gyülekezetépítő szerepét illetően.

A jó prédikáció sok erőt szabadít fel a hallgatóban a mindenkori missziói tevékenységre. Nem elhanyagolható az, ahogyan manapság sokan végzik az igehirdetés „jóságának" ezt a speciális terjesztését a gyülekezetekben. Ha nem azonnal a helyszínen, de a beszélgetésekben, a mindennapi találkozásokban. A pozitív értékelés mindig meghozza a hatását.

1 https://www.parokia.hu/archivum/kozosseg/szam/37/cikk/718/ Letöltés: 2019. 09. 18.

A prédikáció műfaji sajátosságai közé tartozik, hogy mindenképpen törekszik arra, hogy a szavak elhangzása után elhatározás, elszánás és új utak vállalása következzen be az igehallgató életében. Ez lehet egy megerősített lelkiállapot elérése vagy gyógyító érzések megtapasztalása, azonban mindenképpen konkrét hatás, amely élő kapcsolatot jelent az elhangzott ige és igehirdetés eseményével az igehallgatók életének összefüggésében. Életközelség, életre kelés és életsegítés ez a javából!

A prédikáció attól lesz igazán prédikáció, hogy nem életidegenségben szólal meg, hanem nagyon is életközelben, mondhatjuk, a mindennapi élet valóságában. Hol hidat épít ennek érdekében, hol pedig tolmácsolja Isten igéjét jól követhetően, de van, amikor arra van szükség, hogy szakavatott idegenvezetőként mutasson rá az eredeti szépségére, értékére és mai gyakorlati hasznára is. Néha nagyon kemény építő munka, néha pedig elegáns tárlatvezetés vagy városnézés. Az egyház aktuális missziói szolgálatának is ez a lényege, hogy mindig evangéliumhoz kötött szolgálat. Ez a főtéma. Minden más mellékág. Ez az, ami jogosan nyugtalaníthatja az igehirdetőt, hogy mennyire tud nem kifáradt, kiégett hídépítő vagy idegenvezető lenni, hanem megújult életű és egészséges nyugtalanságban élő, energikus szószóló. Ezt fogalmazza meg Steinbach József püspök a lelkészi szolgálat komplexitásában:

„Az Ige kommunikálása, az átfogóbb értelemben vett igehirdetés, folyamatos szolgálat: huszonnégy órás szolgálat. »Nem volt nyugalma lelkemnek – mondja az apostol – mivel nem találtam Titusz testvéremet.«. Ebben a kijelentésben ott rejtőzik szolgálatunk lényege, hogy »izgat« az ügy, az Isten ügye, »nyugtalanít«, mert az Úr a legfontosabbat bízta rám. Ez a szent nyugtalanság át kell, hogy járja az igehirdetés minden formáját: a konkrét prédikációs munkát ugyanúgy, mint az apostol által említett pásztorációt, miszerint számon tartom a rám bízott nyájat, de ide érthetjük a lelkipásztorság gyönyörű szolgálatának minden ágát. E szent nyugtalanság nélkülözhetetlen része ennek a szolgálatnak, amely nélkül valóban jelentkezik az ellaposodás, a megfáradás, a kiégés. Az evangélium kommunikálása szóbeli bizonyságtételhez kötött szolgálat."[2]

Ehhez a szüntelen megújuláshoz mindenképpen szükség van egy elmélyültebb magatartásra a prédikációk világában ma. Igehirdetőknek és igehallgatóknak mindig érdemes felküzdeni magukat minőségi színvonalra. Ez véd

2 Steinbach József: *A misszió kérdései ma*. https://www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2014/3/9/Steinbach%20J%C3%B3zsef%20a%20misszi%C3%B3%20k%C3%A9rd%C3%A9sei%20ma.pdf Letöltés: 2019. 09. 18.

meg, és ez juttat el oda, hogy a prédikációknak nem csupán a külsősége, hanem a belső világa is színesedik, szélesedik, nem utolsósorban mélyül. Ezek a gyakorolható lelki tevékenységek az igehirdetésben a mélyebb dimenziók világát eredményezik, és az igehallgatóban a felületes meghallgatáson túli terület aktivitását teszik lehetővé. A kognitív teljesítményen túl az emocionális síkra nagy szükség van a prédikáció írása, elmondása és meghallgatása idején. Valós mélységet ér el így az igehirdetés meghosszabbított élménye az igehallgató az egész életútjában és a napi, konkrét élethelyzetében is. Ez az, amire rutinosan azt szoktuk mondani: Megszólított ez az igehirdetés! Nekem szólt! Az a jó, ha ez a mondat nem marad puszta kijelentés, hanem egyéni tapasztalás és közösségi megosztás kapcsolódik hozzá. Nem beszélve arról, milyen megmozgató és lelkesítő ereje van a közösségben annak, ha a prédikációk tényleg valós utóélettel rendelkeznek. Jó, ha hozzá tudjuk tenni minél többször a „bővítést": megszólított és elgondolkoztatott, vagy megszólított és elindított ez az igehirdetés.

3. Szabad-e megszólalni, vagy „illik" mindig csendben maradni a prédikáció utáni percekben?

Vajon miért ragaszkodunk mégis annyira a csendhez, a hallgatáshoz a prédikáció után? Érdekes a viszonyunk a csendhez általában. Kitapintható lényeglátással és finomsággal írja körül ezt Kovács Mihály lelkipásztor egy írásában:

„Sok ember vágya fejeződik ki akkor, amikor úgy érzi: jó lenne egy kis csend. Az embert azonban vonzza is, taszítja is a csend. Vonzza, amikor keresi a természet szépségeit, de sokakat »idegesít«, félnek is tőle. Menekülünk a belső csendtől, mert ilyenkor »egyedül vagyunk önmagunkkal – pedig Isten ilyenkor megbékíteni akar« (274. énekünk 3. verse ezt szépen fejezi ki: Csak légy egy kissé áldott csendben, magadban békességre lelsz…). Isten életünk részévé akarja tenni a csendet, mert csak így vagyunk képesek meghallani az Ő szavát. Amikor az Úr megjelent Illésnek a Hóreb hegyén, nem volt ott az erős szélben, földindulásban, tűzben, hanem halk és szelíd hang által szólt hozzá (1Kir 19,11-13). Az Úrnál lecsillapodó embernek belső békessége van, mert tudja, hogy a legnagyobb bűnre is van bocsánat, rá mindig számíthat és erőt kap a nehéz időkben. Az ilyen ember képes elfogadni a rosszat is. Az Úrban való békesség feloldoz félelmeinkből."[3]

3 Kovács Mihály: A*z Istennel megbékítő csend*. In: https://reformatus.hu/mutat/az-istennel-megbekit-csend/ Letöltés:2019. 09.18.

Erre a hallgatásra és belső, csendes várakozásra lenne szükség rövid időre a prédikáció után, hogy később átadhatók legyenek a személyesen megfogalmazott gondolataink, érzéseink az elhangzott prédikációval kapcsolatban. Ma ez még kissé másképpen néz ki a gyakorlatunkban.

Az igehirdetések utáni hallgatás tényleg lehet az elmélyülés lehetősége/alkalma, és segítheti, de ma ez a hallgatás/csend sokkal jobban tűnik régi beidegződésnek, bizonyos értelemben „kötelezően elvárt liturgikus viselkedésnek", mint természetes és mély lelki igény megélésének. Amolyan tradicionális szokásként gondolunk rá. Így inkább passzivitásba visz. Úgy éljük meg, hogy eleve azt gondoljuk, nem lenne illendő, hogy az aktív visszhang megszólaljon, mert ezt nem szoktuk így tenni. Gyakori az a hozzáállás, hogy nem lényeges a személyes vélemény „hangos" közreadása az igehirdetéssel kapcsolatban, mindenki inkább őrizze azt a lelke mélyén. De él még a régebbi időkből magunkkal hozott „kényelmes" felfogás is: nem illik megszólalni, vagy akár hozzászóláson gondolkodni az aktuális prédikációval kapcsolatban. Főleg nem a helyszínen! Ez sokszor egyfajta szent érinthetetlenségi állapotot és nagyon óvatos kezelési módot generál a prédikációra nézve az igehirdetés és az igehirdető környezetében.

Mégis, ha csak a fantáziánkban visszük tovább ezt a kérdést, elgondolkodhatunk, hol lenne ennek az igehirdetést követő, „élő" visszajelzésnek, „visszhangnak" a legmegfelelőbb helye. Valószínűleg nem messze a prédikáció végén kimondott ámen-től lenne igazán jó helye. Az elhangzás közelében úgy, hogy a liturgia áhítatát mégse zavarja meg. Benne kellene mozognia az igehirdetés alkotói és előadói feszültségének világában, illetve a hallgató katarzisának elevenségében. Nem volna szabad ezektől elszakadnia. Pár perc orgonazene vagy néhány vers, gyülekezeti ének után meg is történhetne, mielőtt még elhangzanak a hirdetések, a rövid technikai információk és a tudnivalók az adott istentiszteleti alkalommal kapcsolatban vagy a gyülekezeti közösség következő hetének eseményeivel összefüggésben. Pár őszintén kimondott jelző aranyat érne, kimozdíthatna egy merev és statikus magatartásból, amihez nagyon hozzászoktunk a gyülekezetekben. Nincs visszajelzés. Nincs véleménymegfogalmazás. Nincs reflektálás. Nehezen érkezik a kérdés. Pedig belül bennünk és sokszor egymás között is, a gyülekezeti tagok között a lelkész távollétében ennek a hagyományos viselkedési szabálynak az ellenére elhangzanak értékes és építő kritikák, elismerések és értékelések. Csak nem kerülnek a megfelelő helyzetben megosztásra és feldolgozásra. Nincsenek „kihangosítva". Nem részesedik belőle így az igehirdetés valódi, eredeti környezete. Maga az igehirdető sem. Pedig épp addig lennének nagyon izgalmasak, hatásosak ezek a visszajelző lépések, ameddig friss a prédikáció hatása mindenkiben. Amíg még éppen

bennünk és közöttünk él, és aktívan jelen van a hallgatók gondolatainak és érzéseinek a középpontjában. Aktuális, spontán és őszinte reflexiók hatnak mindig a legjobban. A prédikáció hiányosságai és a többletei ekkor mérhetők leginkább. A személyes vallomás és a közösségi megosztás itt lenne a legérdekesebb, és valószínűleg a legkorrektebb.

Hasonló ez az azonnaliság iránti igény az azonnali kérdések gyakorlatához. Az azokra adható gyors válaszok jelentik általában a legerősebb impulzust arra nézve, hogy az önkritikát, a korrekciót vagy az újragondolást valóban vállalja az, aki egy közösség előtt folyamatosan beszélt, „felfedte önmagát". Nem véletlen, hogy ezzel a módszerrel vizsgálják az alkalmasságot ma. A modern világban ez a visszajelzésre felhasználható reakcióidő egyre rövidebb. Próbálkozás van már a meghosszabbításra. Egy-egy zenei koncert után ma egyre gyakrabban történik, hogy az előadóművész találkozik a közönséggel, és egy-két olyan gondolatot el tud még mondani, amely új és érdekes adalékokkal gazdagítja a hallgatóságot. Persze fordítva szintén működhet ez, a hallgatóság kérdése, véleménye egészen új impulzusokat adhat az előadónak.

Az információs világ berobbanása és a kommunikációs forradalom után nagyon kicsire zsugorodott az az időtartam, amíg egy friss impulzus elevenen jelen van bennünk és nem vész el a rengeteg már elraktározott benyomás és élmény között. Illetve nem üti ki majdnem azonnal a következő érkező új. Korábbi időkben egy-egy katartikus színházi vagy koncertélmény hetekig egyedülállóan megmaradt az emberekben, de ma, amikor a médián keresztül iszonyatos mennyiségű produkció árad, erre esély sincs. Pillanatok alatt történik minden. Az internetes felületeken, egy-egy közösségi oldalon a megjelenést követő pár másodpercben megjelennek a kommentek és vélemények. Néha ezeknek nagyon nagy hatásuk van a szerzőkre és a megszólalókra egyaránt, és erősen hatnak közvéleményre.

A véleménynyilvánítás és élménymegosztás frissességi kritériuma nagyon lényeges abból a szempontból, hogy ne emlékező véleményt mondjuk el a prédikációról, hanem jelen idejű és éppen akkor bennünk élő mondanivalót. Azt, ahogyan éppen most hatott ránk. Azt, ahogyan most átjár minket. Vállalva, hogy szókimondóbb, esetleg élesebb vagy elragadottabb stílusú lesz ez a megszólalás. De semmiképp sem lesz dinamizmust nélkülöző és erőtlen reakció. Általában az egyházi kommunikációnak erre a gyorsulásra a fiatalok megszólítása és elérése miatt különösen nagy szükség van. A gyülekezeti közösség ezeken a modern és új típusú „expressz" felületeken érintkezik, és itt mozgósítja legsikeresebben az odatartozókat.

Természetesen tudom és belátom, hogy nincsen igazán esélye ennek a véleményközlési áttörésnek a mai istentiszteleti kultúránk és kialakult li-

turgiai gyakorlatunk aktuális helyzetében. De legalább vízióként, hipotézisként érdemes belegondolni akár igehirdetőként, akár igehallgatóként abba, hogy mindkét oldal hozzáállását hogyan érintené vajon egy ilyen lehetőség. Mennyire lennénk készen arra, hogy megnyíljunk a prédikáció hallgatójaként akkor, amikor előtte az igehirdető sokszor nagyon mélyen és rendkívül személyesen elénk tárta életének belső világát. Kitárulkozott és elmondta lelki életének személyes üzenetét. Az igehirdető saját hitének legmélyebb szféráiba tekinthetett be a hallgató. Kérdés, hogyan lehet ezt igehallgatói oldalról tapintattal és megfelelő megbecsüléssel kezelni egy ilyen, végső soron mégis csak értékelő, véleményező jellegű kommunikációban.

Abban azonban biztos vagyok, hogy a mai igehirdetőknek sokat segítene egy ilyen álom valóra válása. Ha ez a visszajelzés egészséges lelki kulturáltsággal megvalósulhatna, kedvet adna, élénkítene, és mindenképpen speciális motivációt jelentene a következő prédikáció tartalmi és formai megvalósításához. Segíthetne, hogy a prédikáció szubjektivitása és objektivitása kontrollnak legyen kitéve. Ez pedig nagyon időszerű lenne, mert mindkét véglet felé nagy elmozdulásokat lehet tapasztalni a mai igehirdetői gyakorlatban. A túlzottan „száraz", előadás jellegű prédikáció és a „szirupos" érzelmi vallomás egyaránt jelen van a mai igehirdetési palettán.

Érdemes néhány alapvető kérdést megvizsgálnunk a teóriák síkján annak érdekében, hogy minél többet tehessünk azért, hogy elevenebb közegben és élőbb prédikációk hangozzanak el korunkban. Minden generációnak saját magának lehet csak ezt a kérdést feltennie és megvizsgálnia. A történeti visszatekintések adhatnak sok hasznos támpontot és megoldási példát a prédikációk egykori helyzetéről, az akkori kommunikációs térről, de az aktuális lépéseket a prédikáció folyamatos szerepével, jelentőségével és erejével kapcsolatban nekünk szükséges megteremteni. Hiszen az igehirdetés alkotása és meghallgatása mindennapi életjelenség az egyházban, aminek állandó fejlődésre és megújulásra van szüksége ahhoz, hogy be tudja tölteni küldetését az adott korban. Ez pedig akkor valósul meg, ha aktív és kölcsönös kommunikáció zajlik az egyházban igehirdetők és igehallgatók között a mindennapi gyakorlatban. Ezt igazolják az okkal népszerű családi istentiszteletek a bennük rejlő gazdag interaktivitással.

4. Milyen tipikus jellemzői vannak a mai prédikációknak?

Nem a megszokott jellemzők felsorolására gondolok, inkább néhány speciális vonást emelnék ki, amelyek gyakrabban érezhetők és tapasztalhatók. Nem kritikai éllel teszem ezt, a jelentőségük növekedése és előfordulásuk

terjedése miatt vizsgálom ezeket. Talán ezzel lehet segíteni a közös önvizsgálatot a prédikációs gyakorlatunkat illetően. Jobban rá lehet érezni arra, milyen jellemzők lennének a megnyugtatóbbak és stabilizálóbbak a jó igehirdetés érdekében.

Elsőként azt említem, hogy *az igehirdető személyes életéről szóló elbeszélés* sokkal erősebben érvényesül napjainkban, mint korábban. Ez a prédikátor egyfajta kitárulkozásában nyilvánul meg. Elmesélésként, szemléltetésként vagy élménymegosztásként jelentkezik. Erre van kitapintható és határozott igény a gyülekezeti tagokban, de nagy a veszélye, mert nem könnyű megtalálni az igehirdető részéről azt a határt, ameddig a személyes vonatkozások még tényleg szükséges mennyisége hangzik el, és nem több. A közelre engedés jellemzővé vált. Hasonlóan sokszor tapasztalható az az igyekezet, hogy az igehirdető túl közelről szólítja meg ezzel a megelőlegezett bizalmas stílussal a gyülekezetet. Ez elsősorban talán a kisebb létszámú gyülekezeti közösségekben elmondott prédikációk nagy számának lett a következménye. Itt nyilván nem maradhatott fenn a nagytemplomi szószéki távolságának megfelelő hangvétel, hanem sokkal közvetlenebb és kellemesebb, mindenekelőtt bizalmi irányultságú beszédforma alakult ki. Ezzel sokszor nagymértékben megerősödött az érzelmi szál a prédikációban és gyengült az ismeretátadási és tanítói tartalom. Óvatosan illene bánni ezzel a tendenciával!

Másodikként a *laza alapige-értelmezés* jelenségét említem. Elterjedt egyfajta kilépés és eltávolodás a konkrét alapige egyedi, saját üzenetétől, lényegétől. Leginkább abban mutatkozik meg ez, hogy nem tükröződik vissza a prédikációban mély küzdelem az igével. Bár a textus felolvasásra kerül, a prédikáció nem kötődik szorosan hozzá, hanem másik, sok esetben az adott alapigét nem elegendő mértékben visszatükröző tartalom kerül jobban kifejtésre. Előre lép egy olyan megközelítés, ami nem a textus, legfeljebb asszociációs szinten találkozik vele. Hiányzik az ilyen szószéki beszédből az exegézis mélyebb közkinccsé tétele vagy a szöveghűség szabályainak betartása. Az alapigéhez kötöttség szabadabb kezelése gyorsan vezethet oda, hogy az igehirdető sorozatosan ugyanazzal a tartalmi centrummal dolgozik még akkor is, ha a textusok egészen más, illetve több teológiai kérdés megszólaltatására adnának lehetőséget. Ez elgondolkodtató, mert az igehallgatók jelentős része kimondottan szeretne a vasárnaponként változó szentírási szakaszokon keresztül elmélyültebb bibliaismeretre és hitéleti tájékozottságra szert tenni. Sőt igény van arra, hogy ezeken keresztül izgalmas teológiai témák újszerűen szólaljanak meg a prédikációban.

Óvatos távolságtartás a kontextuális eseményektől, amelyek pedig kikerülhetetlen valóságai életünknek és környezetünknek. Némi játékossággal „gyakorlati textusnak" is nevezhetők. Néha bántó figyelmetlenségként hat

ez a távolságtartás. Megrázó események a világ tőlünk távol eső részein, a társadalomban jelentkező, nagyon nehezen elfogadható és feldolgozható ellentétek és kiélezett szembenállások, esélyegyenlőségi visszaélések, a közösségi élet etikátlan jelenségei jó, ha az imádság mondatai közé bekerülnek, de a szószéki közös gondolkodásban nem kapnak szerepet. Így az igehallgató a mindennapi terheit, feszültségeit és félelmeit kevésbé találja meg a prédikációban, és nem tud így ezekhez erőt, kiutat és megélési segítséget találni. Hiányzik a kortársi hullámhossz, amelyen pedig a leglényegesebb területeken válhatna nagyon konkréttá az alapige üzenete. Lehet ez túlzott óvatoskodás, s lehet tudatos elhatározás abba az irányba, hogy nem szükséges az élet égető kérdéseit felvinni a szószékre. Csak az a gond ezzel, hogy az elmondott prédikáció így nagyon gyorsan válik erőtlenné és bántóan steril, üres sablontartalommá. Az az érzése lehet ilyen esetben az igehallgatónak, hogy szép és kerek beszédet hall, de nem érintkezik az ő belső vívódásaival és küzdelmeivel. Hiányzik belőle az élet és az erő.

Ettől az elzárkózástól óv Fekete Károly, amikor a kozmikus nyitottságra és felelősségre hívja fel a figyelmünket:

„Rehabilitálni és komolyan kell venni az Apostoli Hitvallás első artikulusát, a Teremtő Isten művét. Igehirdetésinkben az uralkodás és a hódítás helyett a sáfárság szemléletmódját a középpontba állítani. A bűn fogalmának kitágítása: bűn a természet pusztítása a rövid távú és a gyors technikai és üzleti sikerek érdekében; bűn a közömbösség, a struccpolitika: a Biblia ökológiai üzenete az, hogy Isten minden teremtményét szereti, az egész teremtettséget, a kozmoszt! Kozmikus krisztológia hangsúlyozása – szeretni azt a világot, amelyet Krisztus beleölelt a megváltás művébe. Krisztus magához ölelte a világot (Úgy szerette e világot…), mi pedig, kései követői, kilökjük a világot. Él közöttünk a kirekesztés lelkülete, az üdvegoizmus. Vannak irányzatok a kereszténységben, amelyek világkerülők és világellenesek, sőt világtalanok… Áthatni a világot – ez a feladat."[4]

Kisebb intenzitású ráhangolódás az igehallgatók hétköznapjaira és a valós élethelyzetükre. Általános tendenciaként érezhető a környezetünkben, hogy kevesebb a figyelem és az érdeklődés az emberi élet hétköznapi és általánosabb területei iránt akár a családban, akár a kisebb és nagyobb közösségekben. Inkább a szenzáció, a kiemelkedő és a különleges az érdeklődés iránya, nem a mindennapi élet. A gyülekezetek tagjai pedig hűségesen hoz-

4 Fekete Károly: A kor és az igehirdetés kapcsolata. In: *Homiletika ökumenikus palettán.* Szerk.: Szabó Lajos, Luther Kiadó, Budapest 2013. 109–110.

zák magukkal az élethelyzetüket, kimondott és ki nem mondott feszültségeiket, fájdalmaikat és örömeiket egyaránt. Az igehirdetésben ritkán nyílik lehetőség az azonosulás, a beleélés affinitásának megérzésére. Ennek nem egyszerűen az igehirdetői oldalon lehet az oka, hanem abban a divatos életfelfogásban, amely egyre inkább kis és védett szigetként szeretné felfogni az emberi életet, és kevésbé gondolkodik közösségi formában, pedig ezt – az egy test és egy lélek – tipikusan keresztény alapirányunk elvárná. Nagyon sokat segítene a közvetlenebb tapasztalás az igehallgatók hétköznapi, családi vagy éppen családot nélkülöző életéről olyan tapasztalat, amely közeli és közvetlen. Ebben a korábbi igehirdetői generációk többet tudtak vállalni és tenni. Pedig erre a közelítésre mindenképpen törekedni kell, bár nem egészen úgy, ahogy évtizedekkel ezelőtt volt lehetőség. Jobban kellene látni és érezni a helyszínt, ahonnan jönnek az igehallgatók!

5. Milyen jellemzőkre érdemes törekednie az igehirdetésnek ma?

Szeretnék olyan jelzőket keresni ebben az összefüggésben, amelyek megmutatják számunkra, hogy milyen irányba érdemes elmozdulnia ma az igehirdetőnek, amikor elhatározza, hogy újítani és frissíteni szeretné igehirdetői munkáját. Milyen jelzőkre érdemes törekedni? Milyen jellemzők lehetnek követelményként előttünk? Talán ha valaki ezeket maga előtt látja, még inkább vágyódik az igehallgatók véleményének rendszeres maghallgatására.

Érdemes csupán jelzők segítségével végiggondolni, milyen attribútumok vinnék előbbre a mai prédikációinkat. Igehirdetőként szabad ezeket a jelzőket tudatosan rögzíteni, és konkrét célként, mint elérhető és beteljesíthető vonásokat magunk előtt látni.

- Az igehirdetés legyen *koncentrált!* – Tudom, mit szeretnék és a mi a célom.
- Az igehirdetés legyen *erőteljes!* – Erre van szükségünk, ebből meríthetünk.
- Az igehirdetés legyen *színes!* – Sokféle élmény és kimeríthetetlen tapasztalás van bennünk.
- Az igehirdetés legyen *lélekemelő!* – Nem szabad ott maradnom, ahol lelkileg gyengülök.
- Az igehirdetés legyen *önvizsgálatot segítő!* – Ezt nem tudtam magamról, ezt most fedeztem fel.
- Az igehirdetés legyen *iránymutató!* – az irányért felel a szószéki szó, a megvalósítás a híveké.
- Az igehirdetés legyen *építő!* – Bizakodó lelki növekedést indíthat.

- Az igehirdetés legyen *bátorságot adó!* – Van jövő, van folytatás, nekem is van lehetőségem.
- Az igehirdetés legyen *hitet sugárzó!* – Jobban látható az utam, világosabb a továbblépés.
- Az igehirdetés legyen közösségépítő*!* – Nem egyedül indulok, hanem társakkal úti közösségben.

A prédikáció jelzőinek sok változása és alakulása ellenére mindig marad egy állandó attribútum: meggyőző. Van, aki kicsit óvatos ezzel a jelzővel kapcsolatban a negatív történelmi tapasztalatok miatt. Van, aki viszont csak ezt tartja igazán döntőnek és fontosnak. Kérdő formában vihetjük tovább a gondolatainkat: Mikor lesz meggyőző az igehirdetés? Timothy Radcliffe, a világhírű angol dominikánus szerzetes felelete mérvadó minden igehirdető számára.

„A kereszténység azon áll vagy bukik, hogy igaz-e, amit hirdet. A kereszténység tanítása nem csupán tények száraz ismertetése. Hitünk túlmutat a hittételeken, az Isten szavakkal kifejezhetetlen misztériumába vezet. Szavaink a szavakon túlra vezetnek. Olyan nyilakhoz hasonlítottam őket, amelyekkel messzebbre célzunk, mint amennyire ellátunk. A sötétbe lőjük ki őket. Istenről szóló állításaink csak az Istenre irányuló életek összefüggésében érthetőek. Önmagán túlmutató életünk nélkül a szavaink nem sokat jelentenek. Olyan nyílvesszőkhöz hasonlítanak, amelyeket ki sem lőttek. Senkit sem fognak meggyőzni, nem lesz hatalmuk. Beszélhetünk szeretetről, szabadságról és a reményről amennyit csak akarunk, ha ezeknek jele sincs életünkben, hiába fecséreljük a szavakat. A kihívás az egyház számára az, hogy olyan közösséggé váljék, amely meggyőzően tud Istenről beszélni, mert az irgalom és a kölcsönös öröm, a boldogság és a béke helye."[5]

Egy örök kérdésre nagyon nehéz megtalálni az igazi választ, de nagyon jó benne élni az állandó feleletkeresés szép folyamatában. Ezért csodálatos hivatás a prédikátorság az egyházban. Azzal lehet foglalkozni hivatásszerűen, ami minden hívő keresztény napi feladata. Isten igéjébe beletekinteni, önmagunk életét kinyitni előtte és mások életének ismeretében és tiszteletében küzdeni a mai, élő üzenetért. Kettős összehangolódásban így élni: beleélés Isten szavaiba és ráhangolódás a társaink életére. Rezonál bennünk az isteni szó, és mély kötődések teszik lehetővé, hogy bennünk és általunk megszü-

5 Radcliffe Timothy: *Miért vagyok keresztény?* Ford.: Lukács József, Vigilia Kiadó, Budapest, 2012. 283.

lessen a mai mondanivaló, az aktuális, személyre szóló üzenet. A belső impulzusok kiszabadulnak, és külső megjelenéssel, figyelemfelkeltő és szimpatikus hangon elérik a társakat, a szószék előtt ülő embereket. A Szentlélek munkájával határtalan lehetőség nyílik meg. Innentől kezdve már csak az a kérdés: hány attribútum születik és hogyan érkeznek vissza az igehirdetőhöz. Ez az a nemes és értékes körforgás, amely mindig megújítja, frissíti és újjáteremti a szószéki beszédet igazi és jó prédikációvá!

Fekete Károly munkásságában azt érzem, három évtizedes ismeretségünk alatt sokszor felfedeztem, hogy a prédikáló életforma elrejtett kincsként mindig jelen van életében. Olyan kincs, amit nem szeretne elfelejteni, nem akarna kihagyni, hanem mindenképpen igyekszik ébren tartani. Ebből szeret meríteni ő maga, ezt adja át kedvesen és sugárzó arccal szeretteinek, barátoknak, munkatársaknak, és mindazoknak, akik a közelébe kerülnek, vagy éppen a nagy- vagy kistemplomi szószékek alatt helyet foglalnak. Adja Isten gazdagon továbbra is ezt a „speciális" karizmát! Fekete Károly pedig hadd hallja meg a szükséges attribútumokat igehirdetői életében! Ezek is Isten ajándékai.

Szín-kép, színes linómetszet, 2016, 40 × 40 cm

KOLOZSVÁRI PROTESTÁNS
TEOLÓGIAI INTÉZET

Buzogány Dezső:

1568 – mítosz vagy valóság?[1]

Történelmi tényekről és adatokról lesz alább szó, amelyek figyelmünket a mindennapok történéseire irányítják, és ha én nem is említem minduntalan, ti azért minden esemény mögé lássátok oda a történelemformáló erőt, Isten igéjét.

1568 – mítosz vagy valóság? Ha a kérdést egyetlen tőmondatban kellene megválaszolnom, az nagyon hasonlítana a bölcs rabbi válaszához, amelyet két perlekedőnek adott: neked is igazad van, meg neked is, vagyis: mítosz is és valóság is. Mítosz, mert sokan ez alapján jelentik ki, hogy lám, lám, Erdély az emberi jogok terén évszázadokkal megelőzte Európát. Akik ezt kommunikálják, jó diplomáciai érzékkel a dátumot hozzákapcsolják a reformáció egyik felekezetének a hivatalos megszületéséhez, tehát azt sejtetik, hogy a vallásszabadság valójában elválaszthatatlanul összenő ezzel a felekezettel, szinte természetszerűleg ered belőle, s a világon már-már ez a legelső zászlóvivője az emberi jogoknak. Alább azt fogjuk meglátni, hogy ez a kommunikáció teljesen hamis: nem indokolt Erdélyben az 1568. esztendőt a vallásszabadság egyedüli és egyetlen évének tekinteni.

Tolerancia Európában

Nézzük meg röviden először az európai toleranciát, hogy meglegyen az összehasonlítási alapunk. 1555-ben az augsburgi vallásbéke igen sajátos megoldást talált a felmerült vallási kérdések rendezésére: minden ország, tartomány, szabad város választhatott a két vallás közül, tehát egyetlen kormányzati egységen belül csak az egyik egyház működhetett törvényesen, vagy a katolikus, vagy a lutheránus; a másik megtűrt állapotba került. Ez minden volt, csak vallási türelem nem, bár az akkori helyzetre kétségkívül valamiféle megoldást mégiscsak kínált. (Száz esztendőnek kellett eltelnie,

1 Elhangzott a Generális Konvent lillafüredi nagygyűlésén, 2018. május 23-án.

amíg az angol parlament 1653-ban végre kimondta a keresztyén egyházak egyenjogúságát, de ez sem volt a vallási türelem netovábbja: ebből kizárták az unitáriusokat.)

Tolerancia Erdélyben

Erdélyben egészen más volt a helyzet. Itt már több évszázada együtt élt a magyar, a székely és a szász nemzet, a közös élettér megosztása pedig bizonyos toleranciát feltételezett. Ezt az etnikai képet még színezte az egyre szaporodó román népesség. A társadalmi együttélés terén a reformáció századában másfajta rétegződés is megjelent: a reformáció eredményeként több felekezet is született. A nemzetiségi együttélés mellett valamilyen formában ezt szintén rendezni kellett, amit jó néhány országgyűlés megtett. És mert az országgyűlést akkor az ország nemessége alkotta, és a törvényeket valójában ők hozták, szerepük e tekintetben jelentős mértékben felértékelődött.

A nemesség és a reformáció

A reformáció terjedésének két alapvető külső, emberi tényezője volt: a prédikátorok és a nemesség. A prédikátorok hirdették az igét, a nemesek pedig megteremtették számukra a misszió lehetőségét. Ami a toleranciát illeti, az alábbi tételt állítom fel: Erdélyben a 16. századi vallási tolerancia megteremtője a nemesség. Tehát meghatározó, szinte kulcsfontosságú szereplője volt a reformátori tanok elterjedésének. De nem úgy, ahogyan hosszú ideig gondoltuk, vagyis a „cuius regio, eius religio" („akié a birtok, azé a vallás") elvének életbe léptetésével. A reformátori tanokat felvállalt főurak legfeljebb példájukkal jártak jobbágyaik előtt, de ritkán kényszerítették őket az új tanok elfogadására. A reformáció nagy vívmánya ugyanis az volt, hogy a helyi vallási közösség, a gyülekezet amolyan önálló jogi személlyé lett, amely akkor azt jelentette, hogy szabadon dönthetett a lelkész megválasztása és elbocsátása ügyében. Erre neki az országgyűlés adott jogot. Ez a demokratikus gyakorlat pedig akkor értékelődik fel, ha meggondoljuk, hogy társadalmunknak az idő tájt eléggé hangsúlyos feudális, vagy más néven rendi szerkezete volt. A mából visszatekintve erre a jelenségre szinte hajlamosak vagyunk úgy fogalmazni, hogy a feudális társadalom álló levegőjét ezzel friss és üde demokratikus fuvallat kavarta fel. A reformátorok számára tehát nem azért volt fontos a főurak megtérítése, mert egyetlen főúr áttérése számos potenciális egyháztagot jelentett, hanem inkább azért,

mert a főúr megtérése esetében birtoka biztonságos missziós területté vált. A 16. században a nemesi birtokok 40-45%-a 16 főúri család kezében volt, míg a fennmaradt 55-60% fölött több mint 1200 kis- és középnemes osztozott. A Báthori-családnak csak az egyik ága több mint 4000 jobbágytelekkel rendelkezett. Azzal, hogy a főúri és a nemesi rend a reformáció pártjára állt és oltalmat nyújtott a prédikátoroknak, illetve a reformált közösségeknek, patrónusi, magyarul védelmezői és pártfogói feladatokat látott el, amely a következő században teljesedik ki és lesz egyre meghatározóbbá.

Az országgyűlés

A főuraknak a reformációhoz való viszonyulását az országgyűlési végzésekben lehet lemérni. Amíg kezdetben az országgyűléseken határozottan elfordultak az egyházi reformok gondolatától, sőt szigorúan ellenezték azt, addig később a leghatározottabb támogatóivá váltak. Alább azt fogjuk nyomon követni, hogyan alakul a nemesség hozzáállása a vallási megújuláshoz a hirdetett ige prése alatt. Röviden így foglalhatjuk össze ezt az utat: a tagadástól az elfogadásig és a támogatásig.

Tagadás

1523-ban a budai országgyűlés 54. cikke „nyilvános eretnekeknek és Szűz Mária ellenségeinek" mondja Luther követőit. Ezeket, pártfogóikkal együtt, fő- és jószágvesztésre ítélte. A határozaton még súlyosbított a következő esztendőben összehívott pesti gyűlés, mondván, hogy az ilyenek máglyahalált érdemelnek. Az 1525-ben megnyílt rákosi diéta rendeleteinek 4. cikkelye kimondja: „A Lutheránusokat gyökerestől irtsák ki az országból. Ezért szabadon fogják el és égessék meg őket az egyházi és világi hatóságok egyaránt, bárhol is találnak rájuk." Mindez azonban nem jelentette azt, hogy e törvényeket következetesen alkalmazták. Különben nem is emelkedett jogerőre, mert a főrendi párt megtagadta hozzájárulását.

Elfogadás

A helyzet viszont rövidesen megváltozott. Ennek halvány jelei már 1545–1556 között jelentkeztek. Ebben az időszakban több országgyűlés is tudomásul vette a reformált egyházak létezését: 1545 Torda, 1548 Torda, 1551 Maros-

vásárhely, 1552 Torda. A hangulat oldódik, az elutasítás szigora valamelyest enyhül. 1553-ban már némi engedékenységet is tapasztalhatunk. Ennek igazi jelentőségét csak akkor tudjuk igazán értékelni, ha figyelembe vesszük, hogy 1551–1556 között a Habsburg elfoglalja Erdélyt és elkezdődik az ellenreformáció első korszaka. Az 1553-ban hozott országgyűlési végzés tehát az első jel arra nézve, hogy a rendek nem korlátozó, hanem megengedő határozatot hoztak vallási kérdésben, és engedélyezték a megújult egyházak lelkészeinek a működését. Ez a határozat egy év múlva kiegészül. Medgyesen, 1554. június 10-én a karok és rendek csak azzal a feltétellel engedélyezik az új hittételeket követő lelkészek szolgálatát, ha egymást békében elszenvedik, és sem lelkész, sem gyülekezeti tag a másik felet tiszteletlen szavakkal vagy rágalmakkal nem illeti és nem bántalmazza.

Támogatás

A tolerancia kérdésében az igazi áttörést 1556 jelentette. Lezárul az 1551–56 közötti megszállás és ellenreformáció időszaka, az ország felszabadul és a törvényhozásban elindul az a folyamat, amely megtermi a vallási türelem első gyümölcsét. **Ha tehát mindenképpen jubileumi évszámok után vadászunk, akkor inkább az 1557. év az, amikor Erdélyben először deklarálják a vallásszabadságot.** Ha elolvassuk ezt a határozatot, nem sokban különbözik a „legendás" 1568. évitől. Az 1557. június 1-10. között ugyancsak Tordán összeült országgyűlés ugyanis ezt mondja szó szerint: *Mivel pedig mi és felséges fiunk a honatyák sürgető kérésére kegyesen megegyeztünk, hogy bárki azt a hitet vallja, amelyiket akarja, új vagy régi szertartásokkal együtt, engedélyt adván ugyanakkor arra is, hogy a hit dolgában szabad legyen mindkét félnek saját döntése szerint intézkedni, anélkül azonban, hogy ezzel bárkit is megsértenének.* Ebbe a pászmába állnak be később is, és ennek szellemében születnek a többi diéták határozatai is: 1563 júniusában az istentiszteleti rend kérdését rendezik, kimondván, hogy ahol a két felekezet egy templomot használ, az egyik lelkész köteles megvárni, amíg a másik befejezi az istentiszteletet, és nem zavarhatja meg őt. 1564-ben pedig ezt határozzák: *ezután szabad legyen akár a kolozsvári, akár a szebeni egyházak vallását és tantételeit vallani oly módon, hogy egyetlen város, vár vagy falu lelkipásztora se kényszeríthessen senkit a kolozsvári egyház vallására és tantételei elfogadására, hanem szabad legyen annak a városnak, várnak vagy falunak bármelyik vallást elfogadni, vagy a saját hitvallásának megfelelő lelkipásztort tartani, a hitével nem egyező lelkészt pedig elutasítani; […] Ha pedig valaki átáll és részesedni kíván akár a szebeni, akár a kolozsvári egyház*

úrvacsorájában, az illető egyház lelkészéhez úrvacsoravétel végett mindenféle akadályoztatás és zaklatás nélkül megtehesse, vagy ha a szebeni egyház tagságából a kolozsvári egyház tagságába kívánna átállni, azt minden támadás, fenyegetés vagy kinevetés nélkül megtehesse.

Ezután következik az 1568. évi tordai országgyűlés sokat emlegetett határozata, amely semmi újat nem hoz az előbbiekhez képest, csupáncsak törvénybe foglalja az eddig kialakult protestáns felekezet egyenjogúságát a reformáció legutolsó hajtására, az unitarizmusra nézve: „*Urunk őfelsége miképpen ennek előtte való gyűlésibe országával közönséggel az religio dolgáról végezőtt, azonképpen mostan és ez jelen való gyűlésébe azont erősíti, tudniillik, hogy midőn helyökön a prédikátorok az evangéliumot prédikálják, hirdessék, kiki az ő értelme szerint, és az község ha venni akarja, jó, ha nem penig senki kényszerítéssel ne kényszerítse az ü lelke azon meg nem nyugodván, de oly prédikátort tarthasson, az kinek tanítása ő néki tetszik. Ezért penig senki az superintendensök közül, se egyebek az prédikátorokat meg ne bánthassa, ne szidalmaztassék senki az religióért senkitől, az elébbi constitutiók szerént, és nem engedtetik ezt senkinek, hogy senki fogsággal, avagy helyéből való priválással fenyőgessön az tanításáért, mert a hit Istennek ajándéka, ez hallásból lészön, mely hallás Istennek igéje által vagyon.*”

Mire tanít meg minket ez a három, lényegét nézve azonos országgyűlési rendelet? Arra, hogyha Erdélyben a reformációnak valamiféle új hajtása születik, és ennek kellő támogatottsága van az országgyűlésben, akkor megszületik a felekezet törvényes működését szavatoló határozat, vagyis az új egyház *recepta religió*vá válik. Ezt láttuk 1557-ben, amikor a lutheránus egyház kapott működési engedélyt, 1564-ben, amikor a református egyház került be az országgyűlési végzésbe, és végül 1568-ban, amikor ugyanezt tették az unitárius egyházzal is. A folyamat csak azért zárult le, mert az 1571 utáni történelmi korszakban Báthori István fejedelem betiltja a további újításokat, következésképpen nem jöhet létre többé új egyház, tehát nincs szükség újabb engedélyező országgyűlési határozatra.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy 1557-ben, 1564-ben és 1568-ban az erdélyi rendek igen fontos lépést tettek előre a vallásszabadság terén, de még igen távol álltak a teljes vallási toleranciától, mert ami egyesek számára a vallásos gyakorlat engedélyezése volt, az másoknak mégiscsak korlátozás lett (a római katolikusoknak, anabaptistáknak, szombatosoknak). Persze a 16. században nem lehet számonkérni a 21. század vallási türelmét. Az egyéni szabadságjogok világából hajlamosak vagyunk a szó mai jelentéstartalmát visszavetíteni erre a korra, és azt mondani, hogy Erdély évszázadokkal megelőzte Európát a személyi szabadságjogok törvényi szavatolása tekintetében. Ez így egyáltalán nem igaz, mert a korabeli társadalomban – a rendi jogok

megerősödésének korszakában – a vallási szabadság csak közösségnek járt, annak, amelyik elegendő támogatót tudott felsorakoztatni egyháza mögött az országgyűlésben. A vallási türelem tehát nem személyhez kötött, hanem közösségi jog volt, és nem magától értetődő módon működött valamennyi vallási közösség esetében.

Erdély tehát, a vallási tolerancia szempontjából nem tündérkert vagy elíziumi mező, és a legkevésbé sem ama bizonyos idillikus bibliai kép helyszíne, ahol az oroszlán békésen együtt legel a kecskegidával. Itt a vallási toleranciának sokkal több köze van a reálpolitikához, mint a Bibliához és a hitbeli meggyőződéshez; és semmi köze nincs a ma divatos személyi szabadságjogokhoz. A türelmet tehát nem egy esetben a társadalmi és a politikai kényszerhelyzet szülte. Olyan is volt. De azért legyünk büszkék, mert Európa többi részéhez képest eleink azért mégiscsak különb megoldást találtak a vallási kérdések megoldására, mint bárki más. Csírájában azért ott volt a később törvénybe iktatott igazi vallásszabadság.

Kállay Dezső:

Elkötelezetten

Pál vallomásai apostoli szolgálatáról

A tárzuszi Pál

A tárzuszi Pál a népek apostolaként vonult be a keresztyénség történetébe. Ő, az Isten evangéliumának fáradhatatlan hirdetője és ihletett tanítója élete végéig a legnagyobb buzgósággal és feltétlen odaadással teljesítette küldetését. Lenyűgöző élettörténetével, a keresztyén gyülekezetek alapításában és erősítésében szerzett komoly tapasztalatával olyan emberként áll előttünk ma is, akire érdemes odafigyelnie minden szolgálattevőnek. Egyedisége ellenére sok tekintetben példaként állhat előttünk eltökéltségben, céltudatosságban, bölcsességben, józanságban, tisztaságban, türelemben, önzetlenségben, mértékletességben, hűségben, őszinte testvéri szeretetben. Elhívásától kezdve emberfeletti munkát végzett el Jeruzsálemtől kezdve Illíriáig[1] a Krisztusban adott üdvösség szószólójaként, de eljutott Rómába,[2] talán Hispániába[3] is, hogy teljesen betöltse szolgálatát. Volt része örömben és szomorúságban, megbecsülésben és megaláztatásban, győzelemben és vereségben, szeretetben és üldöztetésben, bőségben és nélkülözésben.[4] Lelkesített és bánkódott, merészség és félelem között vívódott, hatott és ellenállásba ütközött nemcsak az ellenfelek, hanem az önhitt[5] vagy a megtévesztett[6] hittestvérei részéről is. Megalázták, eltaszították, elítélték, megbotozták vagy megkorbácsolták, börtönbe zárták vagy szabadon bocsátották, máskor halálra keresték, menekülésre késztették, túlélt egy megkövezést és három hajótörést.[7] Közben szorgalmasan látogatta a gyülekezeteket, prédikált, tanított, szervezett, követeket menesztett és fogadta a küldötteket, leveleket

1 Róm 15,19.
2 ApCsel 28,14-16.
3 Róm 15,24.
4 2Kor 6,3-10. Ld. még: 1Kor 4,11; 2Kor, 11; 27 Fil 4,12.
5 1Kor 4,8,18.
6 2Kor 11,4,20; Gal 3,1.
7 2Kor 11,25.

írt, kifejtett, érvelt, tanácsot adott, bátorított és intett, közben gyűjtést szervezett a jeruzsálemi szegények megsegítésére.

Ránk maradt levelei tanúsítják, hogy ő minden gond és baj ellenére maga miatt soha nem panaszkodott.[8] Sőt hogy félrevezetett hallgatóit meggyőzze az evangélium szerinti igazságról és ismét megerősítse őket abban, valósággal dicsekedett szenvedéseivel.[9] Igaz – vallja meg –, hogy azt emberi módon tette,[10] metsző éllel,[11] nem Krisztus apostolához méltóan, de őszintén és igazán, a teljes valósággal megegyezően azért, hogy kijózanítsa szeretett testvéreit.

Így áll előttünk az az ember, aki pályafutása elején, buzgó farizeus tanítványként az egyház kíméletlen üldözője volt, de akit úgy megragadott a feltámadt Krisztus, hogy teljes életét az Ő evangéliuma hirdetésének szentelte. Ahol leveleiben elhívásáról, apostoli szolgálatáról, a gyülekezetek közti fáradozásáról vagy a megtartásukért folytatott küzdelméről beszél, ott a legemberibb és a legszemélyesebb. De még ahol önmagáról vall is, meggyőződéséről, örömeiről, vágyakozásáról, reménységéről, fájdalmáról, félelmeiről, szorongató érzéseiről vagy egzisztenciális szükségleteiről, gondolata szüntelenül Isten és az Ő Fia, Jézus Krisztus körül forog, illetve a féltve szeretett gyülekezetek körül. Nem tud, és nem akar tőlük elszakadni. Képtelen tőlük elvonatkoztatva gondolkodni, élni, cselekedni, tervezi, reménykedni, visszahúzódni a magánélet biztonságába. Ennek a kettős irányú kötődésnek a metszéspontján, az evangélium elkötelezett szolgálatában ragadható meg leginkább az apostol személyisége.[12]

Pál, az apostol

„Pál, Jézus Krisztus szolgája, elhívott apostol, elválasztva Isten evangéliumának hirdetésére”[13] – mutatkozik be Pál olvasóinak a Rómaiakhoz írt levél címiratában, korának bevett szokását követve. Nagy levelei[14] elején következetesen apostolnak nevezi magát, egyszer Jézus Krisztus szolgájának Timó-

8 Fil 1,12-14.
9 2Kor 11,30; 12,10.
10 2Kor 11,16.18; 12,11.
11 2Kor 11,19-20.
12 Wolff, Christian: *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther.* ThHK 8, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1989, 11.
13 Róm 1,1.
14 Róm, 1Kor, 2Kor, Gal.

teussal együtt,[15] máshol csak keresztyén nevét használja, minden további megjegyzés nélkül.[16] Kétségtelen azonban, hogy ő mindig is úgy tekintett önmagára, mint Jézus Krisztus apostolára, függetlenül attól, hogy leveleiben hangozatja ezt, vagy sem.

Noha nem tartozott a Tizenkettő közé, magát minden fenntartás nélkül vallotta apostolnak, amazokkal egyenlő rangúnak. Azon a jogon tette ezt, hogy apostolságát ő sem emberi megbízatás alapján nyerte el, az evangéliumot, amelynek hirdetésére rendeltetett, nem emberektől tanulta el, hanem mindkettőt Istentől kapta, közvetlen és rendkívüli kijelentés útján.[17] A feltámadott Úr neki is megjelent, akárcsak a Tizenkettőnek és a többi tanúnak, majd Jakabnak, az Úr testvérének is és valamennyi apostolnak.[18] Őszinte bűnbánattal vall arról, hogy egyházüldöző múltja méltatlanná tette őt e rangos szolgálatra, de a kegyelmes Istennek mégis úgy tetszett, hogy őt is apostolai sorába emelje. Közöttük ő a legutolsó, a hátul kullogó, akivel le is zárul a sor, mivelhogy a feltámadott Úr neki jelent meg utolsóként. Mindent egybevetve olyan ő az apostolok társaságában, mint egy torzszülött[19] – egy visszataszító, csenevész koraszülött csecsemő –, valamennyi közül a leghitványabb.[20]

Apostolságához mégsem férhet semmi kétség. Nemcsak elhívatása okán, vagy mivel azt egykor elismerte még Péter, Jakab és János is, a jeruzsálemi tekintélyesek, akiket Pál kortársai „oszlopokként" tiszteltek,[21] hanem különösképpen azért, mert egész életében azon munkálkodott, hogy betöltse küldetését. Megítélése szerint ő maga többet fáradozott valamennyi apostolnál. Mégsem ebben a puszta tényben látja szolgálata igazolását, hanem abban, hogy rendkívüli teljesítményében Isten ereje és minden akadályt legyőzni képes kegyelme mutatkozott meg. Végső soron maga Krisztus volt az, aki benne és általa munkálkodott, ezért ő legfeljebb erőtlenségeivel dicsekedhet. Erre utal a sokszor félreértelmezett mondatában is, amely sűrítve adja elénk teljes életszemléletét: „többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él

15 Fil 1,1.

16 1Tessz 1,1.

17 Gal 1,15.

18 A Tizenkettő, Jakab és a velük egy sorban említett apostolok viszonyáról ld. Fee, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians.* NICNT, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987, 732.

19 1Kor 15,8.

20 Vö. Conzelmann, Hans: *Der erste Brief an die Korinther.* KEK 5, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981, 315.

21 Gal 2,9.

bennem."[22] Szolgálatának titka ezek szerint ez: ahol a Pál élete Krisztushoz kötve Istennek szentelt életté válik, ott Isten ereje lesz láthatóvá benne.

Az Istennek szentelt élet Pál számára egyet jelent a Krisztus evangéliuma iránti teljes, feltétlen és egész életre szóló elkötelezettséggel.[23] Pál apostolsága az evangélium hatékony hirdetésére néz, és az evangélium hatékony hirdetésében nyer igazolást. Ebből érthető meg, hogy miért is védelmezi olyan elszántan és határozottan apostoli tisztét. Hiszen az evangélium ügyének szolgálata számára nem kedvtelés vagy szakma, amelynek megélhetését is köszönheti, hanem az egyetlen lételem, amelyben élnie lehet és élnie érdemes.[24] Pált Jézus Krisztus Istene az evangéliumra nézve teremtette újjá,[25] s ő meggyőződéssel vallotta, hogy Krisztus Jézusban semmi más nem számít, csak az új teremtés.[26]

Az evangélium

Az evangélium fogalma Pál szóhasználatában gazdag tartalmat hordoz. Mindenekelőtt az emberiség történetének azt a sorsfordító eseményt jelöli, amelyet Jézus Krisztus halála és feltámasztása által Isten maga vitt végbe az ember megváltásáért, hogy beteljesítse ígéreteit. Ez az esemény új, örök érvényű világkorszakot teremtett, ezért a végidők döntő eseménye. A róla szóló üzenetet, az esemény tömör összefoglalását és megértő-kifejtő alkalmazását szintén az evangélium szóval jelöli az apostol. Az egyszeri, múltbeli esemény a róla szóló üzenet által hatékonnyá válik a mindenkori jelenben is, hiszen azt a viszonyulást és cselekvési módot idézi a hallgatóság elé és vonja is be őket abba a felgerjesztett hit által, amelyet Isten egyszer s mindenkorra nyilvánvalóvá tett Krisztus halálában és feltámadásában. Isten ma is, és változhatatlanul mindenkor e szerint viszonyul egész teremtett világához. Ezért az evangélium hirdetése élet és üdvösség kérdése minden emberre nézve.

22 Fil 2,20. A magyarázathoz ld. Kállay Dezső: Egy mondat, egy szabály – egy közösség. In: Füsti-Molnár Szilveszter (szerk.): *Genius Loci. Frank Sawyer tiszteletére.* Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak, 2006, 211–232, 225–226.

23 A Rómabeliekhez írott levél címiratában valójában ez áll: „Pál […] elhívott apostol, elválasztva Isten evangéliumára nézve (ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ)." Magyarázatként ld. Jewett, Robert: *Romans. A Commentery.* Hermeneia, Frotress Press, Minneapolis, MN, 2007, 102.

24 Vö. 1Kor 9,16b–17.

25 Vö. Wolff, Christian: i. m., 87–88.

26 Gal 6,15b.

Így tehát az evangélium örök érvényű esemény és egyben mozgósító örömhír az örök érvényű eseményről.[27] Jézus Krisztus „meghalt a mi bűneinkért az Írások szerint, eltemették, és feltámadt a harmadik napon az Írások szerint, és megjelent Kéfásnak," majd a többi tanúnak.[28] Ő Isten Fia volt, aki ugyan test szerint a Dávid házából származott, de azzal, hogy Isten feltámasztotta őt a halottak közül, félreérthetetlen bizonyságát adta annak, hogy ő, a test szerinti valójában a Szentég Lelke szerinti Isten Fia.[29] Az ő történetét[30] idézi fel Pál példaként a gyülekezet előtt annak ellenére, hogy ő az Istennél lévő, örökkévaló és Istennel egyenlő preegzisztens Fiú: „Az az indulat legyen bennetek, amely Krisztus Jézusban is megvolt."[31] Majd leírja önként vállalt lealacsonyodását, emberré lételét, megaláztatását, kereszthalálig tartó engedelmességét, amelyre Isten azzal válaszolt, hogy őt mindenek fölé emelte, és felruházta azzal a névvel, amely addig csak magát az ÚR Istent illette meg, hogy Krisztus előtt mindenki meghódoljon és elismerje, hogy ő az ÚR az Isten dicsőségére.[32] Jézus Krisztus történetéből még emberileg is leolvasható, hogyan cselekszik Isten azokkal, akiket elválasztott, és akik őszinte hittel ragaszkodnak az Úr Jézus Krisztushoz. Ezért nem szégyelli Pál az evangéliumot, „hiszen Isten hatalma az minden hívőnek üdvösségére […] Mert abban Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki hitből hitbe, amint meg van írva: »Az igaz ember pedig hitből fog élni.«"[33]

Nem csoda, ha Pál a saját lelki gazdagságuktól eltelt, csak a Fiú szabadságát és fennkölt dicsőségét igenlő keresztyéneknek a megfeszítettet hirdeti. Mert a feltámadott és a megfeszített egy. A megváltás pedig a megfeszítettel kezdődik és tőle elválaszthatatlan. Aki tehát megbotránkozik benne csúfos halála miatt, vagy megveti őt erőtlensége láttán, az semmit sem ért. Világi

27 Helyesen emeli ki Gnilka Julius Schniewindre hivatkozva, hogy Pálnál az „evangélium" olyan rögzült fogalom, amely egyszerre utal az igehirdetés tartalmára és gyakorlatára. Ld. Gnilka, Joachim: *Der Philipperbrief.* HThK, Verlag Herder, Freiburg in Breisgau 1982, 44.

28 1Kor 15,3b-5.

29 Róm 1,3-4. Az értelmezés összetett kérdését és lehetőségeit érdemben tárgyalja Jewett, Robert: *i. m.,* 103–107. A fenti értelmezést vö. Kállay Dezső*: Doop en nieuw leven. Een exegetische studie van Romeinen 6,1–11.* Proefschrift, Drukkerij Van den Berg, Kampen 2004, 40–41.

30 Weymouth, Richard J.: *The Christ-Story of Philippians 2:6-11. Narrative Shape and Paraenetic Purpose in Paul's Letter to Philippi.* A thesis submitted in fulfilment of requirements for the degree of Doctor of Philosophy on the University of Otago, New Zealand, 2015, 210. https://ourarchive.otago.ac.nz/bitstream/handle/10523/6389/WeymouthRichardJ2016PhD.pdf?sequence=1 utoljára megnyitva: 2019. szeptember 15-én.

31 Fil 2,5.

32 Fil 2,6-11.

33 Róm 1,16-17.

mércével mérné az Isten kegyelmét. Hiszen Isten bölcsessége éppen abban mutatkozott meg, hogy Ő *ezt* a Jézust emelte magához. És benne, a keresztен függőben, aki a Törvény szerint átok alatt volt és e világi értelemben csúfos kudarcot vallott, benne Isten a világ bolondjait, az erőtleneket, a hitványakat és a senkiket választotta ki magának a maguk szemében bölcsek, erősek és nemesek ellenében. Feje tetejére állította a megszokott rendet,[34] és ezzel új világkorszakot teremtett.

A keresztről szóló beszéd, ami világi mércével mérve botrányos vagy ostobaság, a megváltottak számára az Isten ereje. Ezért nem akar Pál másról tudni a korinthusiak előtt, mint Jézus Krisztusról, mégpedig mint megfeszítettről.[35] Saját sorsában is Isten keresztfán kijelentett bölcsességének a bizonyságát látja, és meggyőződéssel vallja: „Én azonban nem kívánok mással dicsekedni, mint a mi Urunk Jézus Krisztus keresztjével, aki által keresztre feszíttetett számomra a világ, és én is a világ számára."[36] „A régi elmúlt, és íme: új jött létre."[37] Mert a Krisztus kereszthalálában adott mérce szerint sem a körülmetélkedett nem jut önmagától üdvösségre zsidó mivolta okán, sem az, aki nincs körülmetélve, mássága miatt, hanem csak az, akit Isten maga teremtett újjá a Krisztus Jézusban. Pál önértelmezésének ez a summája.[38]

Motiváció

Pál fennen hangoztatja: ő nem saját elhatározásából lett apostol, nem is emberi megbízás alapján, hanem Isten megbízásából. Isten már anyja méhétől fogva elválasztotta őt, és amikor elérkezettnek látta az időt, kijelentette az Ő Fiát benne.[39] A megbízatással egy időben tárult fel előtte a megfeszített Jézus titka is, mely Isten titka az ember üdvösségéről. Isten ismeretére ugyanis ember nem juthat el önmagától, legyen a legbölcsebb, vagy a legkegyesebb. Titkos szándékáról kizárólag Isten maga adhat felvilágosítást Lelke által.[40]

34 Vö. Schrage, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther.* Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, VII/1, 1 Kor 1,1-6,11, Banzinger/Neukirchener Verlag, Basel/Neukirchen, 1991, 171–173.

35 1Kor 1,23; 2,2.

36 Gal 6,14.

37 2Kor 5,17b.

38 Schewe, Susanne: *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6.* FRLANT, Band 208, Vandenhoeck & Ruprecht, Göningen, 2005, 189.

39 Gal 1,15-16.

40 1Kor 2,10. Ld. Schrage, Wolfgang: *Korinther* VII/1. 257–258.

Pál rendkívüli eseményként élte át elhívását, amely a teremtés csodájához fogható. Amikor még féktelenül üldöztem az Isten egyházát és pusztítottam azt, akkor – vallja meg Pál – „Isten […] aki ezt mondta: »Sötétségből világosság ragyogjon fel«, ő gyújtott világosságot szívünkben, hogy felragyogjon előttünk Isten dicsőségének ismerete Krisztus arcán."[41] Ebből a megrázó felismerésből[42] fakad, hogy egész életében egyetlen kötelességet ismert, sőt egyetlen nagy, meghatározó szenvedélyt, Krisztust magát és az őt hirdető evangélium közkinccsé tételét minden nép között. Isten hitre hívta őt a Krisztus kijelentése által, és ő feltétel nélkül, testestől-lelkestől átadta magát e hit szolgálatának. „Mivel pedig a hitnek ugyanaz a Lelke van bennünk, ahogyan meg van írva: »Hittem, azért szóltam«, mi is hiszünk, és azért szólunk."[43] Élete olyannyira egybefonódott az evangéliummal, hogy ilyen vallomásra késztette: „Mert ha az evangéliumot hirdetem, azzal nincs mit dicsekednem, mivel kényszer nehezedik rám. Jaj nekem ugyanis, ha nem hirdetem az evangéliumot! Mert ha önként teszem ezt, jutalmat kapok, ha pedig nem önként, sáfársággal vagyok megbízva."[44]

Megbízatását mégsem kínos kötelességként élte meg. Térítő szolgálatának legfőbb motivációja, a tényleges késztető, sőt kényszerítő erő belülről fakadt, Krisztus szeretetének visszfényeként. „Mert Krisztus szeretete szorongat minket, mivel azt tartjuk, hogy ha egy meghalt mindenkiért, akkor mindenki meghalt; és azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt."[45] Ezért Krisztusnak szentelte életét, akiben Isten minden képzeletet felülmúló szeretete ragyogott fel előtte. Erről így ír: „…szívünkbe áradt az Isten szeretete a nekünk adott Szentlélek által. Mert amikor még erőtlenek voltunk, a rendelt időben halt meg Krisztus az istentelenekért. Még az igazért is aligha halna meg valaki, bár a jóért talán még vállalja valaki a halált. Isten azonban a maga szeretetét mutatta meg irántunk, mert Krisztus már akkor meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk."[46] Az Istentől elfordult, Őt megvető, sőt ellenségnek tekintő emberiség iránti döbbenetes szeretet láttán csakis egyetlen következtetés lehetséges. Ettől a szeretettől nem szakíthat el senki és semmi, sem az élet viszontagságai, sem emberi vagy emberfeletti erő, de

41 2Kor 4,6.
42 Ld. Wolff, Christian: i. m., 86–87.
43 2Kor 4,14.
44 1Kor 9,16-17.
45 2Kor 5,14-15.
46 Róm 5,5-8.

még a halál, a végső nagy ellenség sem.[47] Mert „ha Isten velünk, ki lehet ellenünk? Aki tulajdon Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért odaadta, hogyan ne ajándékozna nekünk vele együtt mindent?"[48] Ez a „minden" már most magában hordja a végső kiteljesedés bizonyosságát: akiket Isten kegyelmébe fogadott és ott őriz most is kegyelmének biztos oltalma alatt, azok, Isten eddigi tette alapján már most bátran dicsekedhetnek az Isten dicsőségében való részvétel reménységével[49]. Hisz nekünk már most „[…] a mennyben van polgárjogunk, ahonnan az Úr Jézus Krisztust is várjuk üdvözítőül, aki az ő dicsőséges testéhez hasonlóvá változtatja a mi gyarló testünket azzal az erővel, amellyel maga alá vethet mindeneket."[50]

E meggyőződés alapján tárul fel előttünk Pál egyik legszemélyesebb vallomásának a mélyebb értelme: „nekem az élet Krisztus, és a meghalás nyereség."[51] „Vágyódom elköltözni és Krisztussal lenni, mert ez sokkal jobb mindennél."[52] De ha választania kell a saját leghőbb vágya és a Krisztus evangéliumának ügye között, tétovázás nélkül kijelenti: „[…] de miattatok nagyobb szükség van arra, hogy életben maradjak. Erről meggyőződve tudom is, hogy életben maradok, és együtt maradok mindnyájatokkal a hitben való növekedésetekre és örömötökre."[53] Így kerül Pál életében az evangélium szolgálata, és azzal együtt a gyülekezetek szolgálata, az ember üdvösségéért hordozott felelősség az első helyre. Jelmondatokban kifejezve: nála a „Krisztusért!" e világi viszonylatban ugyanazt jelenti, mint „Az evangéliumért!"; „Az ember üdvözüléséért!" Csak innen érthető, hogy miért is vállalkozott arra az élethosszig tartó emberfeletti munkára, amelyet elvégzett.

Felelősség

Pál feltett szándéka szerint azon igyekezett, hogy az evangélium üzenetével minél több helyre és minél távolabbi vidékekre eljusson, hogy mindenkit elérjen, akit csak lehet. Rómába készült, hogy onnan Hispánia felé vehesse útját,[54] ahol tudomása szerint ismeretlen volt még az Isten igéje. A római

47 Vö. Róm 8,35-39.
48 Róm 8,31-32.
49 Róm 5,1-2.
50 Fil 3,20-21.
51 Fil 1,21.
52 Fil 1,23.
53 Fil 1,24-25.
54 Róm 15,22-24.

gyülekezetek előtt arról a készségéről vall, amely mindig is jellemezte: „Görögöknek és barbároknak, bölcseknek és tudatlanoknak egyaránt adósa vagyok. Azért szívem szerint kész vagyok az evangéliumot hirdetni nektek is, akik Rómában vagytok."[55] Ekkor már a harmadik missziós útja utolsó heteit tölthette, sok ezer kilométer volt a háta mögött, és úgy látta, hogy ő mindenekelőtt a zsidóságtól különböző, a bálványistenségek imádásába merült pogány népek apostola. Istentől nyert kegyelmi ajándékként fogadta el, hogy éppen ezekért a népekért lett Jézus Krisztus szolgája.[56] Ebben a minőségében ismerték el őt a jeruzsálemi „oszlopapostolok" is.[57]

Evangéliumhirdető szolgálatát tehetsége szerint a leghatékonyabban igyekezett teljesíteni. Az ékesszólásnak ugyan nem volt avatott művelője – amint maga is elismeri[58] –, de tudta, hogy az evangélium természeténél fogva hitelre méltó, és önmagában elégséges arra, hogy embereket nyerjen meg Krisztusnak. Ezért, mivel Isten beavatta őt a hitre vonatkozó legmélyebb titkokba is, nem „az emberi bölcsesség megejtő szavaival" szólt hallgatóihoz, „hanem a Lélek bizonyító erejével",[59] hogy a bennük felgerjesztett hit ne emberek bölcsességén, hanem Isten erején nyugodjék.[60] Ezért gondosan ügyelt arra, hogy teljes őszinteséggel, tisztán, „sőt szinte Istenből"[61] szólja az Istenre tartozó dolgokat. Galácia keresztyén gyülekezeteinek fel is rója, hogy ellenállás nélkül hagyták magukat megtéveszteni,[62] pedig ő, Pál olyan érzékletesen tárta eléjük a Jézus Krisztus halálával kapcsolatos eseményeket, mintha ott és akkor, a szemük láttára feszítették volna meg Őt értük.[63] Az Isten hűségében fogant üdvözítő jóakaratról szóló, s ekként hitet gerjesztő üzenetnek a hatását mélyen meg is tapasztalták maguk között, hiszen így, a hit hallása által nyerték el a Szentlelket és lettek részeseivé az Isten hatalma csodálatos megnyilvánulásának.[64]

55 Róm 1,14-15.
56 Róm 15,15-16.
57 Gal 2,9.
58 Vö. 2Kor 10,10; 11,6.
59 1Kor 2,4.
60 1Kor 2,5.
61 2Kor 2,17.
62 A βασκαίνω jelentése: megbabonáz, megigéz; mintha valaki szemmel verte volna meg őket, és így varázslat hatása alá kerültek volna. Ld. Schlier, Heinrich: *Der Brief an die Galater.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, 119.
63 Gal 3,1. A magyarázathoz ld. Mussner, Franz: *Der Galaterbrief.* HThK, Band 9, Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1974, 134–135.
64 Gal 3,4.

Az evangélium megtartó hatalmáról meggyőződve Pál gondosan ügyelt arra, hogy minden akadályt elhárítson az evangélium befogadása elől. Nemcsak az üzenet tisztaságát tartotta folyamatosan szem előtt, hanem saját tisztességét és jó hírét is. Szolgálata hatékonyságának zálogát emberi mércével mérve abban látta, hogy jogos vád ne érhesse őt semmiért. Feddhetetlensége igehirdetői tevékenységének egyik legfontosabb eszközévé vált.[65] Ebben a tekintetben éppúgy nem ismert megalkuvást, mint abban sem, hogy nincs más üdvözítő evangélium azon az egyen kívül, amelyet Isten Krisztusban kijelentett.[66]

Az ókori világ bevett gyakorlata szerint Pál és munkatársai is helyről helyre járva hirdették az Isten igéjét, s ahol kedvező fogadtatásra találtak, ott megtelepedtek egy időre. Látszólag semmiben sem különböztek a más vallási nézetet vagy bölcseleti irányzatot terjesztő vándorprédikátoroktól és tanítóktól. A sikeres hírverés komoly anyagi előnyökkel járt, hiszen a lelki támaszt, gyógyulást, megújulást, az életminőségben bekövetkező gyökeres változást remélő ember mindenkor szívesen hozott akár erejét meghaladó anyagi áldozatot is boldogulása érdekében.[67] Ezért a vándorprédikátorok között mindig akadtak olyanok, akik önös anyagi érdektől vezérelve lelkiismeretlenül kihasználták az óvatlan hiszékenységet.[68] De még azokra is könnyen rávetülhetett az alantas szándék gyanújának az árnyéka, akik szent meggyőződéstől hajtva, teljes tisztességgel képviselték az általuk igaznak tartott ügyet.

Pált többször érte vád, hogy csupán nyereségvágyból szolgál, nem nemes célokat követve. Emiatt sorozatosan védekezésre kényszerült. A korinthusiak még azt is tudni vélték, hogy Titusz segítségével fondorlatos módon fosztja ki őket.[69] Az állítás nem volt igaz, de hatékony eszköznek bizonyult az apostol ellen. A jeruzsálemi gyülekezet megsegítésére Makedónia és Achája vidékein szervezett általános gyűjtés csak további alkalmat kínálhatott arra, hogy hihetővé tegye a rágalmat. Pedig Pál egyetlen gyülekezettől sem fogadott el segítséget a filippibelieken kívül. Nagylelkűségükre és gondoskodó szeretetükre úgy tekintett, mint Istennek tetsző jó illatú áldozatra az evangélium szolgálatában az apostol oldalán.[70]

65 2Kor 6,4.6-7.
66 Ld. Gal 1,7-9.
67 Ld. Mk 6,25-26.
68 2Kor 11,3-4,20.
69 2Kor 12,18.
70 Fil 4,14-17.

A méltatlan gyanúsítgatásra válaszolva hangsúlyozta, hogy evangéliumhirdető szolgálatában ő sohasem feledkezett meg kettős irányú elkötelezettségéről Isten és az ember iránt.[71] Lényegét tekintve az evangélium éppen arra hív minden embert, hogy Isten oldalán maradva álljon embertársa szolgálatába. Aki tehát elkötelezte magát a Jézus Krisztus Atyja mellett, az eszerint viszonyul az embertársához is.

Pál Istentől rendelt jogként hangoztatta a korinthusiak előtt, hogy a munkás méltó a maga jutalmára; akik tehát lelkiekkel szolgálnak másoknak, miért ne részesednének azok földi javaiban, akiket lelkileg gazdagítanak.[72] Ő azonban soha nem kívánta meg, hogy gondoskodjanak róla, hanem azon volt, hogy köztük végzett szolgálatát teljes szabadságban gyakorolhassa. Lemondott az evangélium hirdetésével járó jogáról, hogy csak Istennek tartozzék számadással.[73] Függetlenségének ára minden gyülekezettel szemben az volt, hogy kétkezi munkájával kellett magát eltartania.[74]

Másfelől viszont áldást is jelentett ez a többletterhelés. Szabadsága lehetővé tette, hogy az evangélium hirdetésénél kényszerűségből ne váljon a gyülekezetek felől érkező igények kiszolgálójává. Megalkuvás nélkül, nyugodt lelkiismerettel tarthatott ki az evangéliumbeli igazság mellett. „Mivel Isten ítélt minket alkalmasnak arra, hogy ránk bízza az evangéliumot, úgy hirdetjük azt, mint akik nem embereknek akarunk tetszeni, hanem a szívünket vizsgáló Istennek."[75] „Ha még mindig embereknek akarnék tetszeni, nem volnék Krisztus szolgája."[76] Jutalma végső soron az volt, hogy prédikálásával ingyenessé tette Krisztus evangéliumát.[77]

Isten iránti szent elkötelezettségében önként vállalta fel a gyülekezetek szolgálatát. Ő, aki az evangélium tekintetében hajlíthatatlan volt, emberi befolyásnak nem engedett, sőt szembeszállt Péterrel[78] és az úgynevezett főapostolokkal[79] is, következetesen arra törekedett, hogy minden akadályt elhárítson az evangélium befogadása elől. Nagy gonddal és hozzáértéssel alkalmazta az evangélium üzenetét a hallgatóság értelméhez és körülményeihez. „Mert bár én mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mégis mindenkinek szolgájává tettem, hogy minél többeket megnyerjek" – vallja

71 2Kor 5,11; 1Tessz 2,10.
72 Vö. 1Kor 9,4-14.
73 Vö. 1Kor 4,3-4.
74 1Tessz 2,9; 1Kor 4,12.
75 1Tessz 2,4.
76 Gal 1,10b.
77 1Kor 9,18.
78 Gal 2,11-14.
79 2Kor 11,5.22-23a.

meg. „Mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsek némelyeket."[80]

Ha célravezetőnek tűnt, olyan szelíden lépett fel testvérei közösségében, mint ahogyan az anya dajkálja gyermekeit, és úgy intett és buzdított mindenkit, mint apa a gyermekeit.[81] Ha kellett, határozottan viselkedett, latba vetette apostoli tekintélyét, súlyos, komoly leveleket fogalmazott, de mindjárt engedékeny, sőt nyájas volt a megbánás és engedelmesség legapróbb őszinte megnyilvánulására is. Vállalta, hogy némelyek sértőnek találják levelét, de örvendett, ha a sértődöttség megtérésre indító megkeseredéssé vált. Komolyan vette, hogy a megkeményedés bármikor a Sátán mesterkedésének melegágyává válhat.[82] Krisztus szelídségével és gyöngédségével kérlelt,[83] de kíméletlen keménységgel[84] leplezte le az ellenfél hamisságát és gőgjét, és állította pellengérre a gyülekezet szánalmas ostobaságát. Kérlelhetetlen küzdelmet folytatott mind a kívülről, mind a belülről fenyegető veszedelem ellen anélkül, hogy tisztességtelen, e világi-testi eszközökhöz folyamodott volna. Hatékonyabb segítséget keresett, amely nemcsak legyőzni képes az ellenfelet, hanem meggyőzni őt és jobb belátásra bírni.[85] Aligha ismert Pál nagyobb felelősséget annál, minthogy ismét megnyerje azokat, akiket egyszer már Krisztushoz vezetett. Az erőfeszítés nagyságát érzékeltetve szól a galatákhoz: „gyermekeim, akiket újra fájdalmak között szülök meg, amíg kiformálódik bennetek Krisztus."[86]

Szenvedés

Szenvedéseiről apostolságának védelmében emel szót a magukat nagyra tartó korintusiak előtt. Amit mond, nem panaszképpen mondja, hanem mélyebb megfontolásból. A korintusi hívek a kegyelem kiáradásának csal-

80 1Kor 9,19.22b. Schrage megjegyzi: mivel a dolgok alakulását nem láthatjuk előre, a „mindenkinek mindenné lettem" azt jelenti, hogy az evangélium érdekében az alkalmazkodásnak alapvetően nem szabhatunk határt. Ld. Schrage, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther.* Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, VII/2, 1 Kor 6,12-11,16, Benziger/Neukirchener Verlag, Basel/Neukirchen, 1995, 341.

81 1Tessz 2,7b.11-12a.

82 2Kor 2,10; 11,14.

83 2Kor 10,1.

84 1Kor 4,19-21.

85 2Kor 10,3-6.

86 Gal 4,19. Pál a missziói munkája során keresztyénné lett hívek lelki apjának, illetve anyjának tekinti magát. Ld. Mussner, Franz: i. m., 312–313.

hatatlan bizonyítékát látták abban a különös lelki gazdagságban, amellyel Isten megajándékozta őket, és amelyet Pál is elismert és méltatott.[87] Ebből megértették, hogy Isten hatalmasan van jelen közöttük Lelke által. Nem csoda, ha a hiteles apostoli szolgálat igazolását is abban keresték, ami megjelenésében és megnyilvánulásaiban magasztos, méltóságteljes, erőt sugárzó.

Ez a szemlélet a Krisztusról szóló evangélium egyoldalú értelmezésén alapult, amely szerint a hívő ember a feltámadott és dicsőséges Úrral van közösségben. Szem elől tévesztették azt az evangéliumi igazságot, hogy a feltámadott Úr az a Jézus, akit megfeszítettek. Akik tehát Krisztushoz tartoznak, belőle részesednek: nemcsak feltámadásának erejéből, hanem szenvedéseiből is, nemcsak az ő életéből, hanem a halálából is.[88] Éppen ezért a keresztyén élet, még inkább az apostoli lét és szolgálat csupán e kettős részesedés folyamatos megnyilvánulásának a mentén értelmezhető.[89]

Pál költői ihletettséggel tárja a korintusiak elé szenvedéseinek lényegét. Felsorolásainak, ellentétes párhuzamainak, meglepő értelemsűrítő kifejezéseinek, lényegre törő tömör mondatainak döbbenetes kifejezőereje van. A kifejezésformák sorrendje, társítása, váltakozása, módosulása nem puszta nyelvi játék, hanem hatékony eszköz az evangélium szerinti igazság kifejtésére. Mindebben gazdag élettapasztalaton alapuló érettségről és mély teológiai látásról tesz tanúságot. Nála e kettő folyamatos kölcsönhatásban áll egymással. Az evangélium új megvilágításba helyezi a megélteket, a megtapasztalt pedig segítséget nyújt az evangélium mélyebb megértéséhez és árnyaltabb kifejtéséhez.

A szenvedés – érvel Pál – szolgálatának szerves része, nem járulékos jelenség, mely elkerülhető. Sorsszerűen tapad életéhez, ezért apostolságának legfőbb jele. Benne Krisztus sorsa tükröződik földi viszonyok között, jelentős léptékkülönbséggel. Mivel pedig Ő egy személyben a megfeszített és a feltámadott Úr, mindazok, akik a Krisztuséi, részesednek az ő erőtlenségében, szenvedésében, halálában, de feltámadásában és Istennek szentelt életében is.

A kifejezésformák változatossága tág teret biztosít Pálnak a részesedés gondolatának kifejtéséhez. Efézusban halálos veszedelembe kerül, de megmenekül, s ebben olyan vigasztalást lát, amelyet érdemes másokkal meg-

87 1Kor 1,4-7a.

88 Róm 5,9-11. A magyarázathoz ld. Kállay Dezső: Megigazulás, hit, új élet. In: Peres Imre (szerk.): *Kezdetben volt az Ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére, 80. születésnapja alkalmából.* Studia Theologica Debrecinensis 1. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2010. 77–95, 91–92.

89 Vö. 2Kor 1,3-7; 4,7-18; 6,4-10; 13,3-4. A részesedésről ld. Kállay Dezső: *Doop.* 261–263.

osztani.[90] De nem a kedvező fordulat, a nem remélt szabadulás pozitív fejleménye nyújt vigasztalást önmagában, hanem az, ami benne kifejezésre jut: Isten megmentő hatalma. Mert ha Isten az embert próbáló efézusi szolgálat idején részt adott Pálnak a Krisztus szenvedéséből, Ő volt az, aki a veszedelemből is kimentette. Ugyanazzal a hatalommal ragadta ki őt a bajból, amellyel feltámasztotta a kereszthalálig hű és engedelmes Krisztust, a maga idején pedig feltámasztja a halottakat is. Ezért minden vigasztalásnak az alapja és záloga az, hogy Krisztus „ha meg is feszíttetett erőtlenségből, él Isten hatalmából."[91]

A Krisztus sorsán leolvasható mintát Pál kettős tekintetben fejti ki. Az alapvető és legfőbb támpont, hogy Krisztus feltámadása a benne hívők feltámadásának garanciája. „Mert ha hisszük, hogy Jézus meghalt és feltámadt, az is bizonyos, hogy Isten az elhunytakat is előhozza Jézus által, vele együtt."[92] „Maga a Lélek tesz bizonyságot a mi lelkünkkel együtt arról, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekek, akkor örökösök is: örökösei Istennek és örököstársai Krisztusnak, ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk."[93] Ameddig e dicsőséges végre nézünk, a most még láthatatlan, de a Megfeszített megdicsőülésében garantált valóságra, nem csüggedünk el. Szenvedésünk is átértékelődik, szánalmasan jelentéktelenné válik a minden mértéket meghaladó nagy, örök dicsőség fényében. És bár a külső emberünk megromlik, életünk elenyészik, a belső emberünk mégis megújul napról napra e bizonyosság erejénél fogva.[94] Így nyújt a Krisztus dicsőségéből való részesedés bizonyossága erős vigasztalást, és arra bátorít és biztat, hogy készek legyünk elhordozni Krisztus szerint a mindennapok megpróbáltatásait és a szolgálat megannyi terhét.

A Krisztussal való közösségünk felismeréséből további vigasztalást is veszünk. Isten rendkívüli kijelentésében részesítette az apostolt. De hogy emiatt el ne bizakodjon, tövist adott a testébe, melyet háromszori könyörgésre sem vett el tőle.[95] A kijelentett evangélium kincsét az apostoli lét törékeny cserépedényébe helyezte, hogy ő Istennek tulajdonítsa a rendkívüli erőt, és ne önmagának.[96] Ezt a felismerést pecsételi meg a Pál imájára adott

90 2Kor 1,8-11. Vö. Wolff, Christian: i. m., 26–27.

91 2Kor 13,4.

92 1Tessz 4,14.

93 Róm 8,16-17.

94 2Kor 4,16-18. A hangsúly nem a belső ember lelki fejlődésén van, hanem a naponkénti megújuláson. Ld. Wolff, Christian: i. m., 100.

95 2Kor 12,7-8.

96 2Kor 4,7.

felelet is: „Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz."[97] Ezért dicsekszik Pál az erőtlenségeivel, mert amikor ő erőtlen, éppen akkor bizonyul erősnek Isten megtartó kegyelme folytán. Vallomásában ez jut kifejezésre. „Mindenütt szorongatnak minket, de nem szorítanak be, kétségeskedünk, de nem esünk kétségbe; üldözöttek vagyunk, de nem elhagyottak; letipornak, de el nem veszünk; Jézus halálát mindenkor testünkben hordozzuk, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen testünkben. Mert életünk folyamán szüntelen a halál révén állunk Jézusért, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen halandó testünkben."[98]

E gondolat mentén továbbhaladva Pál az apostoli szolgálat és a gyülekezet viszonyát szintén a Krisztus halálából és életéből való részesedés motívuma segítségével világítja meg: „Azért a halál bennünk végzi munkáját, az élet pedig bennetek."[99] Az apostoli lét Istennek szentelt és ekként a gyülekezet megtartásának és gazdagodásának a szolgálatába állított élet, amelyért Pál szívesen hoz áldozatot, akár a legnagyobbat is.[100] Úgy van ez – fejtegeti –, mint a szülő-gyermek viszonylatában: „nem a gyermekek tartoznak gyűjteni a szülőknek, hanem a szülők a gyermekeknek."[101] Mi több – jegyzi meg másol –, ha életét is kell odaáldoznia, úgy tekint arra, mint Istennek bemutatott papi áldozatra, amelyet örömmel vállal fel a gyülekezet hitben való megmaradásáért.[102] Szolgálatának végső célját abban látja, hogy akiket egykor eljegyzett a Krisztusnak, azokat tiszta szüzekként állíthassa majd Krisztus elé.[103]

Pásztori felelőssége akkor is kötelezi, amikor a korintusi gyülekezet ellene fordul és kétségbe vonja apostoli tekintélyét.[104] Ekkor tűnik ki igazán, hogy a halál az apostolokban munkálkodik, az élet pedig a gyülekezetben. A korintusiaknak írja: „Mert úgy gondolom, hogy Isten minket, apostolokat utolsókul állított, mint akiket halálra szántak. […] Mi bolondok vagyunk Krisztusért, ti pedig okosak Krisztusban, mi erőtlenek, ti pedig erősek, ti megbecsültek, mi pedig megvetettek."[105]

97 2Kor 12,9.
98 2Kor 4,8-11.
99 2Kor 4,12.
100 2Kor 12,15.
101 2Kor 12,14.
102 Silva, Moisés: *Philippians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, 2005, 129.
103 2Kor 11,2.
104 1Kor 9,1-2.
105 1Kor 4,9-10.

A végső cél

A nagy sorsfordító pillanattól kezdve ez a buzgó, elkötelezett és a végsőkig elszánt ember teljes életét Krisztusnak és az ő evangéliuma ügyének szentelte. Ami addig volt, bármilyen rendkívülinek és magasztosnak tűnt is korábban, azt mind kárnak és szemétnek ítélte Jézus Krisztus ismeretének páratlan nagyságáért. Megtapasztalta, hogy Isten elfogadta őt és megigazította ingyen kegyelme által. Krisztus ismerete azonban nem elméleti jellegű tudás, információszerzés valamiről, hanem az egész emberi egzisztenciát megragadó, az embert a lénye mélyéig átható tapasztalati ismeret, amely egyre bővül, érlelődik, átjár és betölt úgy, mintha valakit hosszú, közös út alkalmával ismernénk meg örömben, bajban, küzdelemben, fennkölt ünnepen vagy halálos veszedelemben. Ez a megismerés hajtotta és tartotta fogva Pált akkor is, amikor papírra vetette a következő szavakat: „Őérte kárba veszni hagytam és szemétnek ítélek mindent, hogy Krisztust megnyerjem […] hogy megismerjem őt és feltámadása erejét, valamint a szenvedéseiben való részesedést, hasonlóvá lévén az ő halálához, hogy valamiképpen eljussak a halottak közül való feltámadásra."[106] Ebben összegzi Pál apostoli küldetésének Istentől rendelt útját. A jelen világban a Krisztus szenvedéséből részesedünk, hasonlóvá leszünk az Ő halálához.[107] De a végső cél nem ez. A cél, amely felé Pál elhívatása óta tart, ami erős hitbeli reménységként ott lebeg előtte, az a halottak feltámadásából való részesedése és a végső üdvösség Krisztus oldalán. Ez még előtte van, még el kell érnie. Amíg sorsa beteljesedik, addig – vallja meg – „egyet teszek: ami mögöttem van, azt elfelejtve, ami pedig előttem van, annak nekifeszülve futok egyenest a cél felé, Isten mennyei elhívásának Krisztus Jézusban adott jutalmáért."[108] Ezért kell mindenekelőtt részesednie a Krisztus feltámadásának erejéből, hogy az hordozza őt ebben. Eddig nem csalódott, tapasztalata ezt igazolja: „Mindenre van erőm Krisztusban, aki megerősít engem."[109]

A versenypálya, amelyen az apostol céltudatosan halad,[110] az ő életre szóló és teljes életet igénylő apostoli szolgálata. Zárszóként álljon itt az a vallomása, amely talán a legszebben foglalja össze szent meggyőződését küldetéséről: „Senkinek semmiféle megütközést nem okozunk, hogy ne szidalmazzák szolgálatunkat, hanem úgy ajánljuk magunkat mindenben,

106 Fil 3,8b.10-11.
107 Vö. Róm 6,5.
108 Fil 3,12-14.
109 Fil 4,13.
110 Vö. 1Kor 9,24-27.

mint Isten szolgái: sok tűrésben, nyomorúságban, szükségben, szorongattatásban, verésekben, bebörtönzésben, nyugtalan időkben, fáradozásban, átvirrasztott éjszakákban, böjtölésben, tisztaságban, ismeretben, türelemben, jóságban, Szentlélekben, képmutatás nélküli szeretetben, az igazság igéjével, Isten erejével, az igazság jobb és bal felől való fegyvereivel, dicsőségben és gyalázatban, rossz hírben és jó hírben, mint ámítók és igazak, mint ismeretlenek és jól ismertek, mint meghalók és íme, élők, mint megfenyítettek és meg nem öltek, mint szomorkodók, de mindig örvendezők, mint szegények, de sokakat gazdagítók, mint akiknek nincsen semmijük és akiké mégis minden."[111]

111 2Kor 6,3-10.

Ősz Sándor Előd:

Tiszántúli püspökökhöz köthető könyvek az erdélyi gyűjteményekben

A tiszántúli és az erdélyi reformátusság intézményes kapcsolatai az elmúlt négy és fél évszázadban túlzás nélkül felhőtlennek mondhatók. Kezdve attól, hogy Melius Juhász Péter hitvitákon, illetve írásaiban többször sietett az erdélyi Szentháromság-hívők segítségére, folytatva azzal, hogy Melotai Nyilas István püspöki szolgálata után lett Gyulafehérváron udvari prédikátor, Zoványi P. György gyakran kért segítséget az Erdélyi Református Főkonzisztóriumtól, Révész Imre pályája a Kolozsvári Teológián indult és befejezve azzal, hogy a Tiszántúl jelenlegi püspöke Makkai Sándor (Kolozsvárhoz és Debrecenhez köthető) munkásságáról írta és védte meg doktori dolgozatát Kolozsváron.

A Királyhágó keleti oldaláról úgy szeretnénk köszönteni Fekete Károlyt, hogy bemutatjuk ennek a kapcsolatnak néhány eddig kevéssé ismert vagy éppen ismeretlen tárgyi bizonyítékát.[1]

A könyvek közmondásos sorsa korunk egyik legújabb tudományága, a hálózatelmélet számára is tartogat újdonságot. A könyv egymás után következő birtokosai páronként kapcsolatban álltak, és ezekből a kapcsolatokból rajzolódik ki a kora újkor nagy európai értelmiségi hálózata. Ennek a hálózatnak pedig szerves része a Kárpát-medence értelmiségének kapcsolatrendszere, a 16–17. században ennek egyik legjelentősebb szegmense a református lelkipásztoroké. A hálónak olyan gócpontjai vannak, mint Melius Juhász Péter, Károlyi Gáspár, Szenci Molnár Albert, Geleji Katona István, Teleki Mihály stb.

1 Jelen tanulmány elkészültét az Emberi Erőforrások Minisztériuma Szegedi Kis István-ösztöndíjprogramja támogatta.

Az erdélyi könyvtárakban őrzött reformátori munkák tanulmányozása során[2] figyeltünk fel arra, hogy számos 16–17. századi tiszántúli püspök könyvtárából származó kötet lapul valamelyik erdélyi gyűjteményben.

A kötetek útjának ismertetése új kapcsolatokkal gazdagítja mindazt, amit Erdély és Tiszántúl intézményes kapcsolatáról tudtunk. A margináliák és életrajzi adatok pedig a tiszántúli reformátusság lelki vezetőinek szellemi profilját árnyalják. Így igyekszünk a magunk módján viszonozni azt a szeretetet és odafigyelést, amelyet az erdélyi reformátusság Debrecen jelenlegi püspökétől és elődeitől kapott és kap folyamatosan.

Melius Juhász Péter (szolgálati ideje 1561–1572) erdélyi kapcsolatai kiterjedtek voltak,[3] ám eddig könyvtárának egyetlen darabjára sem sikerült Erdélyben rábukkanni. Zárójelben jegyezzük meg, hogy ebből a – vélhetőleg jelentős – bibliotékából ma egyetlen kötetet sem ismerünk. Vásárhelyi Judit,[4] újabban pedig Oláh Róbert tárta fel egy-egy ajándékozási bejegyzését,[5] ám saját könyvtáráról kevés adattal rendelkezünk.

A Meliust követő ***Károlyi Péter*** (szolgálati ideje 1573–1576) könyvtárából viszont már találni kötetet Erdélyben. 1563-ban, wittenbergi tanulmányainak kezdetén[6] vásárolta meg Kálvin Institúciójának 1561-es strassburgi kiadását és köttette egybe Wolfgang Musculus *Loci communes*ének ugyabban az évben napvilágot látott példányával.[7] Károlyi Péter működését Erdélyben, a Kendi család nevelőjeként kezdte, majd 1566–1567 között a kolozsvári iskola rektori tisztét töltötte be.[8] A kötetet valószínűleg ebben az időszakban

2 A kutatás célja a Bibliotheca Reformatorum Transylvanica című katalógus elkészítése, amely tizenöt európai protestáns teológus (ún. reformátor) 1601 előtt megjelent, erdélyi könyvtárakban őrzött műveit kívánja sorba rendezni. Célunk a kötetek Kárpát-medencébe kerülésének megállapítása, a tulajdonosi körök feltérképezése, valamint a különböző szerzők, szerzőcsoportok, illetve a műfajok közötti mai és korábbi arányok vizsgálata.

3 Zoványi Jenő: *A Reformáczió Magyarországon 1565-ig.* Bp., Genius é. n. 364–367.

4 Vásárhelyi Judit: *A győri Székesegyházi Könyvtár possessorai,* II. Az „erdélyi" gyűjtemény. III. Győri könyvtulajdonosok. Magyar Könyvszemle 1980. 231, 234.

5 Oláh Róbert: Az 1567. évi debreceni zsinat nyomtatványai. In: P. Vásárhelyi Judit szerk. *A Reformáció könyvespolca*. Bp., Argumentum, 2017. 59–61.

6 1563. augusztus 30-án iratkozott be az egyetemre. (Szögi László: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és akadémiákon. 1526–1700.* Bp. 2011. nr. 3135.)

7 Calvin, Jean: *Institutio christianae religionis.* [Strasbourg], Josias Rihelius 1561 – Bibl-Calv 61/16 + Wolphgang Musculus: *Loci communes sacrae Theologiae…,* Basileae, Joannes Hervagius 1561 – VD16 M 7293 Lelőhelye és jelzete: A Kolozsvári Unitárius Kollégium Könyvtára a Román Akadémia Kolozsvári Fiókjának Könyvtárában. U 58477.

8 Szabó András: *Coetus Ungaricus. A wittenbergi magyar diáktársaság 1555–1613.* Bp. Balassi 2017. 165.

Kolozsváron adta tovább, ugyanis a 17. század elején Varsolci M. János kolozsvári unitárius iskolarektor (1618 k.), majd kolozsi lelkipásztor birtokolta, tőle Valentin Radeciushoz, a kolozsvári német unitárius eklézsia lengyel származású lelkészéhez (1607–1632), későbbi püspökhöz (1616–1632) került. Az utóbbi hagyatékából kerülhetett gyülekezete könyvtárába.[9]

Ismerünk három közbeeső bejegyzést is. 1575. augusztus 2-án valaki a következő szöveget írta a *Loci communes* utolsó lapjára: *Non licet pacisci nomine proprio*. (Nem szabad a saját nevünkben alkudni/szerződni.) 1586-ban bizonyos Jo[hannes/sephus?] Fwrez [Fűrész?] birtokolta. Sajnos a megnevezett személy kilétéről semmit nem tudunk. Íráskép alapján szintén a 16–17. század fordulóján írhatták a kötet hátsó táblájára *Beczkereki Balásné Sophia Vadkerthi* nevét. Sajnos őt sem sikerült azonosítani.

A kötetben számos széljegyzetet találunk. Ezek két személyhez köthetők. Íráskép alapján az egyik a 16. század utolsó harmadára, a másik inkább a 17. század első felére keltezhető.

A korábbi bejegyző minden bizonnyal trinitárius meggyőződésű volt, ugyanis a 38. lap szélére a következő szöveget írta: *Spiritu[m] S[anctum] esse Deu[m] erga py su[n]t te[m]pla dej[!] et Sp[i]r[it]us S[anctus] inhabitat.* A margináliák tanúsága szerint végigolvasta az Institúciót, ám hozzávetőlegesen minden tizedik oldalra jegyzett. A megjegyzések többnyire a nyomtatott szöveg néhány szavának ismétlését vagy valamely gondolategység összefoglalását jelentik. Sűrűbbek a jegyzetek a 173–174. oldalakon, ahol az olvasó azt emeli ki, hogy Krisztus királysága, illetve az egyház hatalma lelki. (*Chr[ist]i Regnu[m] Aeternu[m] et sp[i]r[itu]ale.*) Elképzelhető, hogy a reformáció valamelyik radikális irányzata, talán éppen Karácsony György 1570 körül zajló mozgalma[10] ellen gyűjtött szellemi munníciót. Ebben az esetben elképzelhető, hogy maga Károlyi Péter a bejegyző, ám a kézírás beható összehasonlításához nem áll rendelkezésünkre elég forrás.

A későbbi bejegyző valószínűleg egyik unitárius tulajdonos lehetett, ugyanis néhány helyen meglehetősen elmarasztaló hangnemben beszél Kálvinról. Pl. Az Apostoli Hitvallás „Szálla alá poklokra" mondatának kálvini magyarázatát egyenesen elvetemülnek és istentelennek tartja. (*Vide prophana[m], impia[m] […] de Chr[ist]i ad inferos descensu, Calvini sententiam.* – p. 180.)

9 Részletes leírását lásd: Ősz Sándor Előd: *Bibliotheca Calviniana Transylvanica. Koraújkori Kálvin-kiadások Erdélyben. Frühneuzeitliche Calvin-Ausgaben in Siebenbürgen.* Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület – Erdélyi Múzeum-Egyesület 2014. 232–233.

10 Részleteket lásd: Révész Imre: *Debrecen lelki válsága*. Bp. MTA 1936. 66–78.

Gönczi Kovács (Fabritius) Györgyhöz (szolgálati ideje 1577–1595) valószínűleg csupán érintőlegesen kapcsolódik az a könyv, amely a Székelykeresztúri Unitárius Gimnázium könyvtárában maradt fenn. (A gyűjtemény az 1948-as államosítást követően Marosvásárhelyre a Teleki–Bolyai Könyvtárba került, ma ott kutatható.) A Peter Martyr Vermigli Királyok két könyvéhez, illetve a Bírák könyvéhez írott kommentárját tartalmazó kolligátum[11] fatáblás, 16. századi, német reneszánsz bőrkötésben van. Sajnos a kötéstáblára – a kor szokásával ellentétben – nem préselték rá a köttető monogramját és a bekötés évét. A kötet címlapján mindössze három possessorbejegyzést olvasunk: Dési István Wittenbergben tanult (1603–1605) szatmári (1607), kolozsvári (1614–1616), gyulafehérvári (1616–1618), dévai (1623 k.), szászvárosi (1626–1629) és küküllővári (1631–1639 mh.) lelkészét,[12] illetve Zágoni István kozárvári (1685–1686), mezőveresegyházi (–1715) és felőri (1715–) lelkipásztorét.[13] 1795-től bizonyos Szilágyi Mihály birtokolta, sajnos az ő kilétéről nem tudunk semmit.

A kötet összes széljegyzete valószínűleg ugyanattól a kéztől származik. Gönczi György éppen e széljegyzetek között fordul elő. A kolligátum második darabja 69. foliójának hátoldalán az egyik nyomtatott széljegyzet *(De musica in sacro coetu habenda non extat praeceptum.)* mellett: *Nota Georgy Gönczy.* A szöveg úgy is értelmezhető, hogy a kéziratos bejegyzés származik Gönczitől, ám ezt kevésbé tartjuk valószínűnek. Nem ismerünk egyetlen olyan kéziratos margináliát, amelyben megnevezné magát a bejegyző. Inkább arra gondolunk, hogy bejegyzőnk Gönczi György egyházi énekléssel kapcsolatos véleményét fedezte fel Vermigli munkájában.

Gönczi szerzősége ellen további két dolog is szól. A 243r. oldalon a mezőkeresztesi csatáról (1596. október 25–26.) olvasunk, ez csaknem másfél évvel Gönczi halála (1595. május 27.[14]) után zajlott. A másik érv grafológiai: A Tiszántúli Református Egyházkerület legrégibb protokollumába az 1590. június 22-én Nagybányán tartott zsinat jegyzőkönyvét a püspök saját kezűleg írhatta be. Ez a kézírás nem azonos a Vermigli-kolligátumunkban szereplő margináliákéval.

11 Martyr Vermigli, Peter: *In duos libros Samuelis prophetae, qui vulgo priores Libri Regum appelantur… commentarii.* Tiguri, Christophorus Froschoverus 1575. – VD16 B 3035 + Uő: *In librum Judicum… commentarii. Editio tertia.* Tiguri, Christophorus Froschoverus 1571. – VD16 B 3041. Lelőhelye és jelzete: Teleki–Bolyai Könyvtár 02335.

12 Szabó: *Coetus* 185.

13 Ősz Sándor Előd: *A Széki Református Egyházmegye történeti névtára a kezdetektől 1848-ig.* Kézirat a szerző tulajdonában. Nr. 901. p. 136.

14 Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon.* Bp., A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya 1977. 221.

A margináliák néhány dolgot elárulnak a bejegyző kilétéről. Egy helyütt (f. 249r.) a mezőkeresztesi csatáról (1596. október 25–26.) beszél, másutt (f. 243r.) a büntetéssel való visszaélés kapcsán jegyzi meg, hogy hasonlóképpen történik *Zamos keoszi es Espanos helieken.* A két esemény alapján sejthető, hogy a 16. század legvégén, mindenképpen 1596 után Felső-Magyarország (nem tévesztendő össze a Felvidékkel) déli részén működött. Ő lehetett a kötet Dési István előtti tulajdonosa.

Széljegyzeteiben számos érdekes dolgot említ: Az ariánus eretnekségről szóló passzus mellé (f. 40v) bejegyezte, hogy *Id ipsum haeretici nostri* – a Szentháromság-tagadókra gondolhatott. Az 1Sám 28 kapcsán Vermigli hosszabb exkurzusban ír a démonokról (f. 160v–168v.). Az exkurzus összefoglalása mellé a mi bejegyzőnk a következő szöveget írta: *Mátka[!] kipben eb kipbe bemennek asz haszban* (f. 168r.). A 2Sám 24,17 (És szóla Dávid az Úrnak, mikor látta az angyalt, a ki a népet vágja vala, és monda: Ímé én vétkeztem és én cselekedtem hamisságot, de ezek a juhok ugyan mit cselekedtek? Kérlek, inkább forduljon a te kezed ellenem és az én atyámnak háznépe ellen.*)* szövegéhez a következő megjegyzést fűzte: *Nem fut el az mirig elöt hanem keniörgisben esik dehat az dög halal elöt nem kel el futni, hanem poenitentiaval kel el eöszni.* (f. 320r.)

Témánk szempontjából releváns lenne, hogy a bejegyző milyen kapcsolatban volt Gönczi Györggyel, ám erre vonatkozóan semmit nem tudunk.

Időrendben a következő tiszántúli püspök, akinek a könyvére kutatásunk során rátaláltunk, ***Keresszegi Herman István*** (szolgálati ideje 1629–1641). Az ő tékájából Kálvin Ézsaiás, Jeremiás és Dániel próféták könyveihez írott kommentárjainak kolligátumára akadtunk rá a Marosvásárhelyi Református Kollégium Könyvtárában.[15]

A kötetet – a supralibros tanúsága szerint – a berethalmi származású Bernhard Jacobinus (1530 k.–1602), majdani kolozsvári német unitárius prédikátor vásárolta 1563-ban, feltehetően Wittenbergben.[16]

Időrendben a következő bejegyzés a Keresszegi Herman Istváné *(Stephani KeresZeghi).* Keresszegi 1609-ben subscribált Debrecenben, Marburgban (1613) és Heidelbergben (1614) peregrinált, Zilahon (1616–) és Debrecenben

15 Calvin, Jean: *Commentarii in Isaiam prophetam*. Genevae, Johannes Crispinus 1559 – GLN-416 + Uő: *Praelectiones in librum prophetiarum Jeremiae et Lamentationes*. Genevae, Johannes Crispinus 1563 – GLN-655 + Uő: *Praelectiones in librum prophetiarum Danielis*. Genevae, Joannes Laonius 1561 – GLN-508. Lelőhelye és jelzete: Teleki–Bolyai Könyvtár B-o 70.

16 Szabó Miklós–Tonk Sándor: *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban*. Szeged, Scriptum 1992.

(1630–1641) volt lelkipásztor, a Szilágyi traktus (1620–1629) eesperese, majd tiszántúli püspök (1629–1641).[17] Jacobinus között és közte valószínűleg volt még egy – számunkra ismeretlen – tulajdonos. Feltételezésünk szerint a kötetre leginkább zilahi szolgálata alatt tehetett szert, hiszen ennek a vidéknek intenzív kapcsolata volt Kolozsvárral, de azt sem zárhatjuk ki, hogy az 1602-ben elhunyt Jacobinus hagyatékából Debrecenbe vagy éppen Németországba kerültek ki könyvek, és ott vásárolta.

A következő tulajdonos nem más, mint Tornai Pap István, aki 1657–1661 között szintén tiszántúli püspök volt. A kolligátum első darabjának címlapjára írott bejegyzése *(Iam Stephani Thornaj anno 1645 20 Februarii mp.)* alapján 1645-ben szerezte. Tornai sárospataki (1623–), leideni (1629–1631) és franekeri (1631) tanulmányai után Debrecenben (1633–1635) volt rektor, Hajdúböszörményben (1635–1641) és Debrecenben (1641–1659) lelkipásztor. 1657-ben püspökké választották. 1659-ben a debreceni eklézsia nem marasztotta meg, 1661-ig nem volt parókus lelkész. 1661-ben lemondott a püspökségről és Tarcalon lett elsőpap.[18] A debreceni lelkészi állást Keresszegi halála után töltötte be így hivatali elődjének könyvtárából kerülhetett hozzá a kolligátumkötet.

Tornaitól Krizbai (Farkas) György Salánkon (1654 k.), Beregszászon (–1658, 1659–), Sátoraljaújhelyen (1658–1659), Munkácson, Debrecenben (1663–1671) és Bánffy Dénes udvarában (1673 k.) szolgáló lelkipásztor, beregi esperes (1653–1658)[19] szerezte meg. Ő szétosztotta könyvtárát a kolozsvári, debreceni és sárospataki kollégiumok között.[20] Ez a kötet a Sárospataki Református Kollégiumba került, onnan pedig az iskola menekülésekor Debrecenbe, Gyulafehérvárra, végül Marosvásárhelyre.

Diószegi Mihály (szolgálati ideje 1646–1649) szintén a nagyprófétáknak könyveit magyarázó Kálvin-kommentárok kolligátumát birtokolta. E kolligátum két dologban különbözik az előbbitől: 1. Mind a négy próféta írásainak magyarázatát tartalmazza. 2. Míg az előbb ismertetett gyűjteményes kötet princepsz kiadásokból áll össze, addig ennek a darabjai kivétel nélkül második kiadások.[21] A kötetet – a supralibros tanúsága szerint – Cibrádi/Csibrá-

17 Zoványi: *Lexikon* 307.

18 Zoványi: *Lexikon* 651.

19 Zoványi Jenő: *A szatmári és beregi egyházmegyék espereseinek névsorához*. Egyháztörténet 1945. 97–98, Zoványi: *Lexikon* 70.

20 Sipos Gábor: *A Kolozsvári Református Kollégium könyvtára a XVIII. században*. Szeged, Scriptum 1991. 28–31.

21 Calvin, Jean: *Commentarii in Isaiam prophetam,* Genevae, Johannes Crispinus 1570 – GLN-826 + Uő: *Praelectiones in librum prophetiarum Jeremiae et Lamentationes,* Ge-

di Mihály vásárolhatta 1587-ben, wittenbergi peregrinációja idején. Sajnos Csibrádiról wittenbergi tanulmányain (1586–1588) kívül nem tudunk semmit,[22] viszont ez a kötet bizonyítja, hogy hazatért.

A kötet első tábláján és előzéklapján 11 további tulajdonos nevét olvassuk, így viszonylag pontosan tudjuk rekonstruálni az útját.

A Csibrádi utáni possessorok sorában az első éppen Diószegi Mihály, aki heidelbergi tanulmányok (1618–1620) után Váradon és Biharon (1631) volt lelkipásztor, ezzel szinte egy időben bihari espereseként (1633–1649), majd élete végén tiszántúli püspökként (1646–1649) működött.[23] Őt követte az a Vári Ferenc, akinek kilétéről eddig nem sikerült adatot találni. Csupán a következő tulajdonos működési helyéből sejtjük, hogy ő is a Bihari egyházmegyéhez köthető, ugyanis Belényesi István 1638-tól Köröstárkány eklézsiájában szolgált.[24] 1642-ben Gidófalvi Szabó Balázs belényesi (1637–1643) lelkész vásárolta meg, aki később Nagybányán (1643–) és Misztótfaluban (1646–) szolgált.[25] Tőle Kovásznai Péter (1616–1673) későbbi erdélyi püspökhöz (1668–1673) került, valószínűleg nagyecsedi szolgálata alatt, ekkor volt ugyanis legközelebb Gidófalvihoz. Kovásznai 1660-ban Erdélybe menekült[26] és a kötetet is magával hozta. A következő possessorbejegyzés 1686-ból származik, ám a nevet kivakarták a lapról. A többi négy tulajdonos már erdélyi, mindannyian a Széki egyházmegye valamelyik gyülekezetében szolgáltak: Ajtai Dániel 1704-ben, Szabadszállási István 1710-ben, Makkóvásárhelyi György 1729-ben, Zoltán György ismeretlen időpontban, valamikor a 18. század közepén szerezte.[27] Ajtai nyolc kötetből álló könyvtárának a jegyzékét is feljegyezte a hátvédlapra. Zoltántól kerülhetett Szatmári Pap Mihály kolozsvári tanár, híres műgyűjtő kezébe, akinek – halála után – számos könyvét a Kolozsvári Piarista Gimnázium vásárolta meg. A kötetben nincs egyetlen széljegyzet sem.

nevae, Eustathius Vignon 1576 – GLN-866 + Uő: *Praelectiones in Ezechielis prophetae viginti capita piora,* Genevae, Petrus Santandreanus 1583 – GLN-967 + Uő: *Praelectiones in librum prophetiarum Danielis,* Genevae, Bartholomaeus Vincentius 1571 – GLN-833. Lelőhelye és jelzete: a Kolozsvári Királyi Lyceum könyvtára a Román Akadémia Kolozsvári Fiókjának Könyvtárában C 55855–55858.

22 Szabó: *Coetus* 116.

23 Heltai János: *Adattár a heidelbergi egyetemen 1595–1621 között tanult magyarországi diákokról és pártfogóikról.* Az Országos Széchényi Könyvtár évkönyve. 1980. 275.

24 Borovszky Samu: Tiszántúli ev. ref. papok. *Történelmi Tár* 1898. 21. évf. 634.

25 Szabó–Tonk: *Egyetemjárás.* 30.

26 Szabó–Tonk: *Egyetemjárás.* 231.

27 A tulajdonosok részletes életrajzát lásd: Ősz: *Széki* nr. 3, 652, 858, 912, p. 76, 119, 133, 137.

Hodászi Miklós (szolgálati ideje 1650) hagyatékából is ismerünk egy, ma Erdélyben őrzött kötetet. Ludwig Lavaternek az úrvacsora sákrámentumáról írott könyvét, illetve Victorin Srigel *Oratio de gloria ecclesiae* című írását[28] Gönczi Mátyás felsőbányai lelkipásztor, esperes[29] köttette egybe 1650-ben. A kötet első tábláján megjegyezte, hogy Hodászi Miklós Judit nevű hajadon lányától kapta ajándékba.[30] A Lavater-mű címlapjának versójára Gönczi beragasztotta nyomtatott ex librisét is.

Hodászi S. Miklós debreceni, leideni és franekeri tanulmányok után Székelyhíd–Újvároson (1632–), Derecskén (1634–), Szatmárnémetiben (1637–1639) és Nagybányán (1639–1650) volt lelkipásztor, 1642-től haláláig esperes, 1650-ben néhány hónapig tiszántúli püspök.[31] Esperesi hivatalában éppen Gönczi követte, így nem meglepő, hogy elárvult leánya könyvet ajándékozott neki. Kérdés, hogy Gönczi a kolligátum mindkét darabját Hodászi Judittól kapta, vagy csak a Lavater-mű származik az egykori püspök bibliotékájából.

Az (újra)kötés során Gönczi igyekezett minden possessorbejegyzést eltávolítani. A címlapon található bejegyzéseket kivakartatta, így lézer-, illetve infralámpa segítségével is csak a *Sebastiano Kerek[?]* nevet olvastuk ki, ám ebben az olvasatban sem vagyunk biztosak.

A címlap hátára fehér papírt ragasztatott, így az átvilágítás és a lapok szétválasztása után derült ki,[32] hogy ide bizonyos *David Barsi Pannonius* latin nyelvű *Genetliacon* (születésnapi vers) című tizenöt sorosa olvasható. Sajnos, a szerzőről semmit nem tudunk. A *Pannonius* jelzőt a külföldön tanuló magyar diákok használták, ám Barsi Dávid nevét egyetlen peregrinus-adattárban sem leltük meg.

Mindkét korábbi tulajdonos kiléte homályban van, így a kötet Hodászi Miklóshoz vezető útját sem tudjuk meghatározni. További sorsát illetően is csak feltételezhetjük, hogy Gönczi könyvtárából Sárospatakra, majd onnan Marosvásárhelyre került.

---

28 Lavater, Ludwig: *Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de Coena Domini*. Tiguri, Christophorus Froschoverus 1563 – VD16 L 822 + Victorin Strigel: *Oratio de gloria ecclesiae*. [Lipsiae, 1562] –VD16 S 9632. Lelőhelye és jelzete: Teleki–Bolyai Könyvtár, Marosvásárhely B o-1677.

29 Lugossy József: *Nagybányai, másképp Aranyosmeggyesi egyházvidék személyzete a XVII-ik században*. Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 1847. 6. évf. 186–187.

30 *Possideo ex donatione piissimae virginis Judithae Hodaszi, filiae Clar. D. Nicolaj Hodaszi, Episcopi cis-Tybiscani. Anno 1650. 15. May.*

31 Zoványi: *Lexikon* 258.

32 Külön köszönöm Márton Krisztinának a Teleki–Bolyai Könyvtár restaurátorának a lelkiismeretes munkáját, amellyel minden írást hordozó felületet igyekezett felszabadítani, illetve Lázok Klára intézményvezetőnek, hogy ehhez és más, hasonló jellegű restaurálási munkához beleegyezését adta.

Nógrádi Mátyás (szolgálati ideje 1665–1681) könyvtárából Vermigli *Loci communes*ének és Gwalther Római levélhez írott prédikációinak kolligátuma[33] került Erdélybe.

A kötet első tulajdonosa – a supralibros tanúsága szerint – Szikszai Major Mátyás volt. Ő debreceni tanulmányok után peregrinált Heidelbergben (1615–), majd Hegyközújlakon (?–1620–?) volt lelkipásztor.[34] A két művet 1617-ben köttette egybe, valószínűleg Heidelbergben. A következő tulajdonos Újlaki Boldizsár, akiről csupán annyit tudunk, hogy 1626-ban iratkozott a Debreceni Református Kollégium tógátusai közé.[35]

Tőle vásárolhatta három forintért Nógrádi Mátyás (1617–1681), aki több hazai iskolában – utolsóként 1639-től Sárospatakon – folytatott tanulmányai és tállyai rektorsága után Leidenben (1644), Londonban (1645–1646) és Utrechtben (1647) peregrinált, majd Sárospatakon (1647–1649) volt rektor, Debrecenben (1649–1661) és Biharnagybajomban (1661–1681) lelkipásztor. 1665-től haláláig tiszántúli püspök.[36] A beszerzés időpontját sajnos nem ismerjük, ám mindenképpen 1657 előtt, nagy valószínűséggel a pataki rektorság vagy a debreceni szolgálat idején történt.

A következő tulajdonos, a korábban is említett Krizbai (Farkas) György 1657-ben,[37] munkácsi lelkipásztorsága és beregi esperessége idején szerezte. Nógrádi ez idő tájt debreceni lelkész volt, így zsinaton vagy másutt is kapcsolatba kerülhetett a beregi esperessel. Krizbai hagyatékából ez a kötet a Kolozsvári Református Kollégium gyűjteményébe került, a 18. század közepén viszont már nem volt itt, ugyanis 1759-ben bizonyos *Illustrissimus D[omi]nus* birtokolta, nevét az olvashatatlanságig átsatírozták. Talán tőle került a Székelykeresztúri Unitárius Gimnáziumba valamikor a 19. század első felében. A kötetben nincs egyetlen széljegyzet vagy más, használatra utaló jel sem.

33 Martyr Vermigli, Peter: *Loci Communes*. Heidelbergae, 1613 – VD17 15:738203A + Gwalther, Rudolf: *In D. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos homiliae XCVI*. Tiguri, 1590 – VD16 W 1089. Lelőhelye és jelzete: Teleki–Bolyai Könyvtár, Marosvásárhely 02299.

34 Heltai: *Adattár…* 336.

35 Szabadi István: *Intézménytörténeti források a Debreceni Református Kollégium Levéltárában*. Debrecen 2013. 249.

36 Zoványi: *Lexikon* 438–439.

37 Zoványi: *A szatmári és beregi…* 97–98, Zoványi: *Lexikon* 70.

Az előbbeikben bemutatott hat kötet hét 16–17. századi tiszántúli püspökkel hozható kapcsolatba. A kötetek összesen tizenöt nyomtatványt tartalmaznak. Ezek közül nyolc Kálvin János, három Peter Martyr Vermigli, egy-egy Wolfgang Musculus, Ludwig Lavater, Rudolf Gwalther, illetve Victorin Strigel műve. Kizárólag teológiai témájúak, és az is figyelemre méltó, hogy a lutheránus Strigel kivételével mindegyikük svájci és helvét hitű teológus. Ha a műfaji megoszlást nézzük, van közöttük tíz írásmagyarázati munka (hét Kálvin-, két Vermigli- és egy Gwalther-mű), három teológiai összefoglalás (Kálviné, Musculusé és Vermiglié) és két kisebb traktátus Lavater és Strigel tollából. Ezek az arányok is bizonyítják, hogy a kora újkori magyar református lelkipásztorok gyakrabban forgatták a reformátorok írásmagyarázati munkáit, mint a nagy összefoglalókat vagy kisebb traktátusokat. A gyakori igehirdetési szolgálatok rendjén szükségük is volt ezekre a kézikönyvekre.

Figyelemre méltó, hogy egyik tulajdonos sem püspöki szolgálata alatt szerezte a vizsgált köteteket, hanem inkább tanulmányaik idején vagy első szolgálati éveikben tettek szert rájuk, némelyikük még a püspöki hivatal elnyerése előtt túladott rajtuk.

Minden kötetnek megvan a maga sorsa. Az első két ismertetett munka már a 16. század utolsó harmadában Erdélyben volt. A másik négy kötet a 17. század utolsó harmadában, az úgynevezett gyászévtizeddel kapcsolatos események közvetett vagy közvetlen következményeként (lelkészek és intézmények menekülése) került a Királyhágó keleti oldalára.

Érdekességképpen megjegyezhetjük, hogy a Károlyi Péterrel kapcsolatba hozható kötet a 17. század első felében Valentin Radecius erdélyi unitárius, a Diószegi Mihály kommentárkolligátuma 1660 körül Kovásznai Péter szintén erdélyi református püspök tékájának része volt.

Témánkat természetesen nem tekintjük lezártnak, ugyanis a folyamatban levő könyvtörténeti kutatások újabb, tiszántúli püspökökhöz köthető, vagy Erdély és Tiszántúl kapcsolatrendszeréről szóló ismereteinket tovább bővítő köteteket hozhatnak felszínre. Mindezt abban a reményben tesszük, hogy a jövőben is élvezhetjük a két történelmi református egyházkerület jó kapcsolatának gyümölcseit.

A kötet szerzői

Dr. Balla Péter egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Újszövetségi Tanszék

Dr. Baráth Béla Levente egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Egyháztörténeti Tanszék

Dr. Berek Sándor főiskolai docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Romológia Tanszék

Dr. Bodó Sára egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Gyakorlati Teológiai Tanszék

Dr. Buzogány Dezső egyetemi tanár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Egyháztörténeti Tanszék

Dr. Fazakas Sándor egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék

Fekete György professor emeritus, Kossuth-díjas belsőépítész, a Nemzet Művésze

Dr. Fodorné dr. Nagy Sarolta ny. egyetemi tanár, Sárospataki Református Teológiai Akadémia

Dr. Gaál Botond az MTA doktora, ny. egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Dr. Gaál Sándor egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Missziói és Felekezettudományi Tanszék

Dr. Gonda László egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Missziói és Felekezettudományi Tanszék

Dr. Hafenscher Károly egyetemi docens, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Gyakorlati Teológiai Tanszék

Dr. Hézser Gábor lelkész, pasztorálpszichológus

Dr. Hodossi Sándor főiskolai docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Gyakorlati Teológiai Tanszék

Dr. Hodossy-Takács Előd egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék

Horsai Ede egyetemi lelkész, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Dr. Hörcsik Richárd egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Egyháztörténeti Tanszék

Dr. Kádár Ferenc lelkipásztor

Dr. Kállay Dezső adjunktus, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Újszövetségi Tanszék

Kis Klára tanársegéd, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Gyakorlati Teológiai Tanszék

Dr. Kocsev Miklós egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Gyakorlati Teológiai Tanszék

Dr. Kókai-Nagy Viktor egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék

Dr. Kovács Ábrahám egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Dogmatikai Tanszék

Dr. Kovács Krisztián egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék

Dr. Kozma Zsolt professzor emeritus, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet

Dr. Kustár Zoltán egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Ószövetségi Tanszék

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára ny. egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Dr. Literáty Zoltán egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Gyakorlati Teológiai Tanszék

Dr. Németh Áron egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Ószövetségi Tanszék

Dr. Németh Dávid egyetemi tanár, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar, Valláspedagógiai és Pasztorálpszichológiai Tanszék

Dr. Németh Tamás egyetemi tanár, Pápai Református Teológiai Akadémia, Szisztematikus-történeti Intézet

Dr. Ősz Sándor Előd lelkipásztor, főlevéltáros, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár

Dr. Peres Imre egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Újszövetségi Tanszék

Dr. Ratzmann Wolfgang professor emeritus, Institut für Praktische Theologie Universität Leipzig

Dr. Szabó Lajos ny. egyetemi tanár, Evangélikus Hittudományi Egyetem

Szabóné dr. Kármán Judit egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Romológia Tanszék

Dr. Vladár Gábor egyetemi tanár, Pápai Református Teológiai Akadémia, Biblikus Intézet

Fekete Károly fontosabb publikációi

Debreceni mester százéves orgonája a Kistemplomban. In: Confessio, (1981) 66–71.

Orgonatörténet – Népdalgyűjtés – A zene transzfer hatásai: Zenetudományi írások Erdélyből. In: Református Egyház, (1985) 235–236.

Makkai Sándor, a misszió elkötelezettje. In: Confessio, (1990) 36–40.

A Nyíregyháza-Városi Református Egyházközség énekkarának története. In: Dr. Szőnyi György (szerk.): Himnológiai gyűjtemény Theologiai Tanulmányok. Új folyam 24. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, (1990) 232–239.

Jakab apostol levelének magyarázata. Budapest, Kálvin Kiadó, (1994).

A keresztséggel kapcsolatos tanulmányok kritikai összefoglalása. In: Theologiai Szemle, (1995) 363–371.

A *status confessionis szorításában* (Török István tiszteletére). In: Confessio, (1995) 47–52.

Egyház és Nemzet Makkai Sándor tanulmányaiban. In: Theologiai Szemle, (1995) 6–10.

A második törvénytábla summája a „nagy parancsolatban" (Mt 22,37-38). In: Képes Kálvin Kalendárium, 1997. (1996) 69–71.

A katolikus egyház tanítása az új katolikus katekizmus alapján. In: Református Szemle, (1996) 169–175.

Makkai Sándor részvétele a magyar református liturgia megújításában. In: Magyar Egyházzene, 1995/96. (1996) 147–154.

Makkai Sándor homiletikai munkásságának fejlődési szakaszai. In: Barcza József – ifj. Fekete Károly (szerk.): „Krisztusért járva követségben…" Tanulmányok Fekete Károly és Lenkeyné Semsey Klára professzorok tiszteletére. Debrecen, Debreceni Református Theologiai Akadémia, (1996) 203–223.

Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága. Debrecen, Debreceni Református Kollégium (1997).

Genfi zsoltárok a Debreceni Református Kollégiumban. In: Módszertani Lapok (1997) 23–27.

Bodó Sára – Fekete Károly (szerk.): *Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény*. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem (1998).

Makkai Sándor munkássága a keresztyén nevelés területén. In: Bodó Sára – Fekete Károly (szerk.): Katechetikai és valláspedagógiai szöveggyűjtemény Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (1998) 49–100.

Ravasz László és Makkai Sándor kapcsolata. In: Szűcs Ferenc (szerk.): Teológia a reménység örömében. Budapest, Református Egyház Teológia Doktorok Kollégiuma (1999) 54–74.

A református lelkészképzés jövőképe. In: Szabó Lajos (szerk.): Mérlegen a lelkész. Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, (2000) 73-79.

Tóth Endre a gyakorlati teológus. In: Zsengellér József (szerk.): Pápa és Debrecen. Emlékkönyv dr. Tóth Endre egyháztörténész professzor születésének 100. évfordulójára. Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, (2000) 47–54.

Az oratio – meditatio – tentatio triásza a lelkészképzésben. In: Dienes Dénes – Füsti-Molnár Szilveszter (szerk.): „Sola Scriptura…" Tanulmányok dr. Nagy Antal Mihály tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. Sárospatak, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, (2000) 147–156.

A református liturgikák története a XIX-XX. században. In: Magyar Egyházzene, 1999/2000. (2000) 459-487.

Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület (2000).

Egyházunk egyik ébresztője: Makkai Sándor. Budapest, Kálvin Kiadó (2001).

Pastorenamt und Professionalität. In: R. Ruard Ganzevoort – Sándor Fazakas (szerk.): Amt und Professionalität, Ministeriality and professionality, papers of a working conference. Reformierte Theologische Universität Debrecen, Theological University Kampen, Debrecen, (2001) 5–10.

Bevezetés a segédlelkész-képzésbe. In: Hans Strub – Fekete Károly: Bevezetés a segédlelkész-képzésbe. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2002) 7–19.

Karácsony Sándor a teológus szemével. In: Lénárd Gábor (szerk.): Gyökerek és gyümölcsök: A Karácsony Sándor tudományos konferencia előadásai. Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1999. szeptember 29. Debrecen, Debreceni Egyetem Neveléstudományi Tanszék, (2002) 26–42.

Orgonáink szerepének újragondolója: Árokháty Béla. In: Zsoltár (2003) 17–33.

Böhm Károly hatása Makkai Sándor vallásfilozófiájára. In: Kun Mária – Morvai Judit (szerk.) Tanulmánykötet Marjovszky Tibor 50. születésnapja alkalmából, Budapest, B&V Bt., (2003) 66–81.

Szigethy Gyula emlékezete. Debrecen, Debreceni Református Kollégium (2003).

A Debreceni Református Kollégium tanárai az egyetemen. In: Brezsnyánszky, L. – Fenyő, I. (szerk.): A debreceni iskola. Debrecen, Debreceni Egyetem Neveléstudományi Tanszék, (2004) 71–89.

László Dezső homiletikai örökségének főbb vonásai. In: Cseke Péter (szerk.): László Dezső emlékezete 1904–2004. Kolozsvár, Polis, (2004) 55–66.

A hitvallási iratokra jellemző funkciók megjelenése a Heidelbergi Kátéban. In: Fekete Károly – Hanula Gergely (szerk.): Gondolkodó és cselekvő hit. Tanulmányok a 100 éve született Török István professzor emlékére. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2004) 121–136.

A Heidelbergi Káté üzenete. In: Kustár Zoltán – Baráth Béla Levente – Gonda László – Hodossy-Takács Előd – Gaál Botond (szerk.): Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003/2004. évi értesítője, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2004).

Ernst Lange az igehirdetésről. In: Kocsev Miklós (szerk.): Találkozások Istennel és emberrel – Ernst Lange gyakorlati teológiája. Acta Theologica Papensia 9. Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia (2004) 40–56.

Makkai Sándor és Victor János misszió-értelmezésének összehasonlítása. In: Gaál Sándor (szerk.): En Christo. Tanulmányok a 85. éves Dr. Bütösi János tiszteletére. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2004).

Gondolkodó és cselekvő hit. Tanulmányok a 100 éve született Török István professzor emlékére. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem (2004).

Dr. Varga Zsigmond – Fekete Károly (szerk.): *Non videri, sed esse*. Válogatott írások. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem (2005).

A homiletika fő kérdései ma. In: Collegium Doctorum: Magyar Református Teológia I. (2005) 49–64.

A hitvallási iratokra jellemző funkciók megjelenése a Heidelbergi Kátéban. In: Református Egyház (2005) 6–11.

Kiss Ferenc professzori életműve gyakorlati teológiai szempontból. In: Református Szemle (2006) 673–684.

A Biblia és a könyv, mint a személyes kapcsolatteremtés eszköze. In: Mint a folyóvíz mellé ültetett fa… Iratterjesztők Egyházkerületi Konferenciájának anyaga Budapest, Kálvin Kiadó, (2006) 5–10.

Egyházi életkérdéseink és a hitvalló Bullinger válaszai. In: Adorjáni Zoltán (szerk.): Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, (2006) 216–222.

A református liturgikák története a XIX-XX. században. In: Collegium Doctorum (2006) 174–198.

Mit jelent ma a reformáció népéhez tartozni? In: Szilágysági Református Naptár 2006 Szilágysomlyó, Szilágysomlyói Református Egyházmegye, (2006) 53–61.

Makkai Sándor pedagógiai és valláspedagógiai munkássága. In: Geréb Zsolt (szerk.) Isteni megszólítás … emberi válasz. Jubileumi tanulmánykötet Eszenyiné dr. Széles Mária professzor asszony tiszteletére, Oradea, Partium Kiadó, (2007) 196–208.

Irodalom és közélet Makkai Sándor munkásságában. In: Mediárium, (2007) 327–335.

„Áldozat nélkül nem megy…" A Krisztustanúság és a keresztény lét értelme. In: Genzwein F (szerk.): Romhányi orvostalálkozók VI. Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, (2007) 30–45.

A keresztség problematikája gyakorlati teológiai szemszögből. In: Collegium Doctorum, (2007) 110–120.

Krisztus megaláztatása. In: Református Egyház. (2007) 80–85

Adalékok a Debreceni Egyetem „református" jellegének megragadásához In: Brezsnyánszky L. – ifj. Fekete K. – Fenyő I. – Kozma T. – Németh A. – Orosz G. – Vincze T. & al – (szerk.): A „Debreceni Iskola" neveléstudomány-történeti vázlata, Budapest, Gondolat Kiadó, (2007) 376–398.

Karácsony Sándor a teológus szemével, avagy Karácsony Sándor egyháztörténeti jelentősége. In: Brezsnyánszky L. – ifj. Fekete K. – Fenyő I. – Kozma T. – Németh A. – Orosz G. – Vincze T. & al – (szerk.): A „Debreceni Iskola" neveléstudomány-történeti vázlata, Budapest, Gondolat Kiadó, (2007) 224–235

A Debreceni Református Kollégium Tanárképző Intézete In: Brezsnyánszky L. – ifj. Fekete K. – Fenyő I. – Kozma T. – Németh A. – Orosz G. – Vincze T. & al (szerk.): A „Debreceni Iskola" neveléstudomány-történeti vázlata, Budapest, Gondolat Kiadó, (2007) 40–58.

Non videri sed esse. In: Koncz István; Fürj Zoltán (szerk.): A reformáció, mint európai debreceni nemzeti érték. Hol a helyünk Európában? Budapest, Debrecen, Professzorok az Európai Magyarországért Egyesület, (2008) 135–150

Néhány dokumentum Makkai Sándor és Reményik Sándor barátságának történetéből. Várad 9, (2008) 85–102.

Református istentiszteletünk hiányai és azok pótlása. In: Confessio (2008) 74–82.

Szemléletformáló teológiai felismerések és azok hatása a Debreceni Egyetemen a két világháború között. In: Studia Theologica Debrecinensis, (2008) 57–62.

A konfirmáció gyakorlati teológiai aspektusai. In: Collegium Doctorum (2008) 138-–147.

Példázatos szavak – életes példák. Budapest, Kálvin Kiadó (2008).

Tudománnyal és a hit pajzsával. Válogatott Makkai-tanulmányok. Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület (2008).

Kálvin hatása a 20. század református istentiszteletére és gyakorlati teológiai irodalmára. In: Református Szemle (2009) 556–564.

A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Budapest, Kálvin Kiadó (2009).

A Debreceni Egyetem első rektora: Kiss Ferenc teológiai professzor. In: Pusztai G. – Rébay M. (szerk.): Kié az oktatáskutatás? Tanulmányok Kozma Tamás 70. születésnapjára, Debrecen, Csokonai Kiadó, (2009) 105–119.

Kortárs igehirdetési irányok és tendenciák a jelenkori magyar protestáns igehirdetésben. In: Lelkipásztor 84:8-9 (2009) 292–305.

A református liturgia története és teológiája. In: Koinonia, 76 (2009) 1–25.

Kálvin és az istentisztelet. In: Fazakas Sándor (szerk.: Kálvin időszerűsége: Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról, Budapest, Kálvin Kiadó, (2009) 140–181.

A kálvini reformáció és a diakónia. In: Galsi Árpád (szerk.): Evangéliumi Kálvinizmus, Budapest, Kálvin Kiadó, (2009) 283–294.

„Amikor a lélek húrjai megszólalnak…" In: Gaál Botond; Végh László (szerk.): Az ember mint lélek, Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2009) 77–96.

Személyiség – érték – életmodell A fegyelmezés témakörének megközelítése Makkai Sándor pedagógiai és valláspedagógiai munkásságában. Sárospataki Füzetek (2010) 43–56.

Karácsony Sándor lélekformáló és egyházformáló tevékenysége. In: Fedinec Csilla – Tarnóczy Mariann – Vančoné Kremmer Ildikó – Csernicskó István (szerk.): Utazás a magyar nyelv körül: írások Kontra Miklós tiszteletére Budapest, Tinta Könyvkiadó, (2010) 80–86.

Pákozdy László Márton munkásságának homiletikai vetülete. In: Studia Theologica Debrecinensis (2010) 33–46.

Kálvin istentisztelete és istentiszteletünk jövője. In: *Collegium Doctorum* (2010) 25–41.

Cantor and Minister in a Value-Creating Worship. In: Studia Universitatis Babes-Bolyai Series Musica (2010) 53–64.

Die liturgische Arbeit Johannes Calvins. In: Református Szemle (2010) 28–40.

Karl Barth és a magyarországi gyakorlati teológia. In: Fazakas Sándor; Ferencz Árpád (szerk.) Barth és a magyar református teológia, Rekonstrukciós kísérlet. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézete, (2011) 59–73.

A Heidelbergi Káté keresztségtana. In: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): „Krisztusért járva követségben…" Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára. Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2012) 163–185.

Kiss Ferenc életműve. Budapest, Magyarországi Református Egyház Szeretetszolgálati Irodája (2012)

A magyar református gyakorlati teológia meghatározó alakjának hatása a református igehirdetésre és a lelkészképzésre. Emlékezés a 125 évvel ezelőtt született Csikesz Sándor professzorra pp. 62–74. In: Baráth Béla Levente (szerk.): Orando et laborando, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem évkönyve a 473. tanévről 2010/2011 Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2012).

A textusválasztás szükségessége és módjai. In: Hanula Gergely (szerk.): Logos tés akoés – Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére Pápa, Pápai Református Teológiai Akadémia, (2012) 151–164.

A kor és az igehirdetés kapcsolata. In: Szabó Lajos (szerk.): Homiletika ökumenikus palettán Együttgondolkodó előadások az igehirdetésről, Budapest. Luther Kiadó, (2013) 91–114

A Heidelbergi Káté szerepe a felnőttképzésben. In: Fekete Károly – Ferencz Árpád (szerk.): Vigasztaló ismeret. Tanulmányok a Heidelbergi Káté teológiájáról Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, (2013) 127–151.

A német protestánsok hitvalló egyháza és a barmeni hitvallás. In: Dienes Dénes (szerk.): A felvilágosodás és ami utána következett. Sárospatak, Hernád Kiadó, (2013) 125–138.

A Tízparancsolat üzenetei a Heidelbergi Káté szerint. In: Hodossy-Takács, Előd (szerk.) A tíz Ige Tanulmánykötet Marjovszky Tibor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2013) 169–223.

Kortárs igehirdetési irányok és tendenciák a jelenkori magyar protestáns igehirdetésben. In: Czöndör István – Kendeh K. Péter (szerk.): „Örömmel adom örökségül" Evangélikus közösségi jövőképek Budapest, Luther Kiadó, (2013) 78–104.

A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés-feleletben Budapest, Kálvin Kiadó (2013).

Rózsai Tivadar, az igehirdető. In: Fekete Károly (szerk.): Álmokat álmodni – látásokat látni válogatott igehirdetések Rózsai Tivadar vallástanártól, Budapest, Kálvin Kiadó (2014), 123–139.

Károly Fekete (szerk.) – Zoltán Kustár (szerk.) *Commitment, Belief, Knowledge* Celebratory volume on the occasion of the 475th anniversary of the Debrecen Reformed Theological University Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem (2014).

Csikesz Sándor professzor pályaképének vázlata (1886–1940) In: Baráth Béla Levente (szerk.): Hittel és humorral Tanulmánykötet a 60 éves Hörcsik Richárd születésnapjára Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2015) 141–156.

Csikesz Sándor és a debreceni egyetemi templom. In: Gáborjáni Szabó Botond – Oláh Róbert (szerk.): „Kezembe vészem, olvasom és arról elmélkedem" Emlékkönyv Fekete Csaba születésének 75. és könyvtárosi működésének 50. évfordulójára Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, (2015) 130–148.

Makkai Sándor – A teológiai professzor. In: Kovács Ábrahám (szerk.): Világnézetek kihívásai és a protestáns teológia Budapest, Magyarország, Nagyvárad, L'Harmattan, Partiumi Keresztény Egyetem Sulyok István Teológiai Tudományok Intézete, (2016) 65–84.

Szempontok a gyülekezeti felnőttképzés bevezetéséhez. Collegium Doctorum: Magyar Református Teológia 12. (2016) 116–126.

A reformáció gyakorlati teológiai aspektusai, különös tekintettel a II. Helvét Hitvallásra In: Szabó István – Fekete Károly – Gaál Botond – Buzogány Dezső – Somogyi Alfréd (szerk.): Új reformáció, konferenciakötet Komárom, Teologicky institút J. Calvina / Calvin J. Teológiai Akadémia, (2017) 22–45.

Fekete Károly (szerk.): *A reformáció debreceni emlékműve 1517, 1567, 2017*. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület (2018).

Czeglédy Sándor életműve (1909–1998). In: Czeglédy Sándor – Fekete Károly (szerk.): Jézus segíts! Válogatott igehirdetések, Budapest, Kálvin Kiadó, (2018) 180–192.

Kiszel István orgonaépítő élete és munkássága (1820–1880). In: Fekete Károly – Szabó Balázs – Szakács György – P. Szalay Emőke (szerk.): Tiszántúl református orgonái I. Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, (2018) 13–62.

Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Őrállóvá tettelek.* Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Tiszántúli Református Egyházkerület (2019).

Baráth Béla Levente – Fekete Károly – Kis Klára (szerk.): *Ösztönző lelkiség.* Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem (2019).

Bölcskei Gusztáv – Fekete Károly: *Református Teológiai Akadémia – Hittudományi Egyetem 1950–2000.* In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): Őrállóvá tettelek: Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Tiszántúli Református Egyházkerület, (2019) 271–297.

A Húsvét Homiletikuma. Studia Universitatis Babes-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica 64, (2019) 185–191.

A Lelkészképző Intézet. In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): *Őrállóvá tettelek.* Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850–2000 közötti történetéhez Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Tiszántúli Református Egyházkerület, (2019) 195–227.

Református teológiai oktatás a Debreceni Egyetem keretein belül 1912–1950. In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly (szerk.): Őrállóvá tettelek. Műhelytanulmányok a debreceni teológiai oktatás és református lelkészképzés 1850-2000 közötti történetéhez Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Tiszántúli Református Egyházkerület, (2019) 117–194.

Miért jó tankönyv Ravasz László Homiletikája? In: Baráth Béla Levente – Fekete Károly – Kis Klára (szerk.): Ösztönző lelkiség. Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, (2019) 221–229.

A teljes bibliográfia megtalálható:
https://m2.mtmt.hu/gui2/?type=authors&mode=browse&sel=10019013

A sorozat eddig megjelent kötetei

1. Peres Imre (szerk.): *Kezdetben volt az Ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére 80. születésnapja alkalmából,* 2011.
2. Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál Botond professzor 65. születésnapjára,* 2011.
3. Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): *„Krisztusért járva követségben…". Teológia, igehirdetés, egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára,* 2012.
4. Balog Margit – Kókai Nagy Viktor (szerk.): *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából,* 2013.
5. Hodossy-Takács Előd (szerk.): *A tíz Ige. Tanulmánykötet Marjovszky Tibor tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából,* 2013.
7. Károly Fekete – Zoltán Kustár (ed.): *Commitment, belief, knowledge. Celebratory volume on the occasion of the 475th anniversary of the Debrecen Reformed Theological University,* 2014.
8. Baráth Béla Levente (szerk.): *Hittel és humorral. Tanulmánykötet a 60 éves Hörcsik Richárd születésnapjára,* 2015.
9. Bölcskei Gusztáv: *Krisztus világossága. Tanulmányok, igehirdetések, meditációk* (szerk.: Kustár Z.–Kovács K.), 2017.
10. Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Jakab és Filemon levelének magyarázata,* 2017.
11. Kustár Zoltán – Németh Áron (szerk.): *Az Ószövetség és a reformáció. Tanulmányok a héber nyelvű Ószövetség és a protestantizmus kapcsolatának múltjából és jelenéből,* 2018.
12. Pótor Áron: *Czeglédy Sándor teológiai munkásságának alapvonásai,* 2018.
13. Baráth Béla Levente – Fekete Károly – Kis Klára (szerk.): *Ösztönző lelkiség. Tanulmányok Bodó Sára 60. születésnapja alkalmából,* 2019.