

Collegium Doctorem

Magyar református teológia

IV. évfolyam, 1. szám

2008. augusztus

A TARTALOMBÓL

Dr. Bogárdi Szabó István: *Igehirdetés a Doktorok Kollégiuma
plenáris ülésének megnyitóján*

Dr. Szűcs Ferenc: *Kálvin felfogása a hatalomról
és az államról*

Dr. Csohány János: *Reformáció és Biblia*

Dr. Fazakas Sándor: *Igazság és kiengesztelődés*

Dr. Petrőczy Éva: *Medgyessy Pál: Isteni és istenes
Synat*

Dr. Sipos Ete Álmos: *A kijelentés és a Biblia*

Dr. Hodossy-Takács Előd: *Történet és bizonyágtétel
az Ószövetségben*

Dr. Szűcs Ferenc: *Hiteles írásmagyarázat
a református teológiai tradícióban*

Collegium Doctorum

MAGYAR REFORMÁTUS TEOLÓGIA

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának
periodikája

IV. évfolyam, 1. szám
2008.



Szerkesztik:

A Doktorok Kollégiuma elnöksége:

Dr. Szűcs Ferenc, Dr. Fekete Károly, Dr. Kádár Zsolt (felelős szerkesztő)

Szerkesztőség:

Doktorok Kollégiuma Főtitkári Hivatala

3300 Eger, Markhot F. u. 2.

E-mail: kalvinhaz@axelero.hu

Telefon: 36/414-804

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:

Jakab László Tibor

Az egyes írások tartalmáért a szerzők felelősek, az írások közléséért a Szerkesztőbizottság és a Felelős Szerkesztő felel. A Kálvin Kiadó a kéziratok betűhív közléséért felelős, fenntartván magának a jogot, hogy nem minden írás tartalmával ért egyet.

TARTALOM

<i>Dr. Kádár Zsolt szerkesztő előszava: A periodikáról</i>	3
<i>Dr. Bogárdi Szabó István</i> püspök igehirdetése a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésének megnyitóján	4

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

<i>Dr. Karasszon Dezső:</i> Az Ebed-Jahwe-énekek az individuális értelmezés fényében	7
<i>Dr. Pótor Imre:</i> A Szentháromság Isten és az egyház egysége	12
<i>Dr. Szűcs Ferenc:</i> Kálvin felfogása a hatalomról és az államról	19
<i>Dr. Gaál Botond:</i> Az eleve elrendelés és az ember genetikai meghatározottsága	27
<i>Dr. Békési Sándor:</i> Historica diligentia	40
<i>Dr. Csohány János:</i> Reformáció és Biblia	46
<i>Dr. Fekete Csaba:</i> Liturgia, liturgus, évforduló	55
<i>Dr. Kádár Zsolt:</i> A kommunikatív esemény vallástudományi és keresztyén teológiai értelmezésének lehetőségei	67
<i>Dr. Kovács Ábrahám:</i> Vallási tolerancia, fundamentalizmus és politika Amerikában	74
<i>Dr. Fazakas Sándor:</i> Igazság és kiengesztelődés	82
<i>Dr. Szathmáry Sándor:</i> A szabadság teológiája	91
<i>Dr. Szabó András:</i> A genfi zsoltárok a korabeli német és magyar irodalomban	102
<i>Dr. Vásárhelyi Judit:</i> A „bujdosó” zsoltárfordító	107
<i>Dr. Petrőczy Éva:</i> Medgyessy Pál: Isteni és istenes Synat	113
<i>Dr. Lőrincz Zoltán:</i> Adatok a hazai református templomok kutatástörténetéhez	119
<i>Dr. Patay Pál:</i> Kisgejőci harangöntők	124
<i>Patkó Edina:</i> Az erkölcs Ravasz László gondolatvilágában	130

KONFIRMÁCIÓI KONFERENCIA

Dr. Szűcs Ferenc:

A konfirmáció teológiai alapjai 135

Dr. Fekete Károly:

A konfirmáció gyakorlati teológiai aspektusai 138

Dr. Németh Dávid:

A konfirmáció időpontjának fejlődés lélektani kérdései 148

Dr. Kocsev Miklós:

A konfirmáció pasztorálpszichológiai megközelítése 157

HERMENEÜTIKAI KONFERENCIA

Dr. Sipos Ete Álmos:

A kijelentés és a Biblia 162

Dr. Hodossy-Takács Előd:

Történet és bizonyágtétel az Ószövetségben 167

Dr. Balla Péter:

Az újszövetségi kánon története – alternatív hipotézisek 172

Dr. Szűcs Ferenc:

Hiteles írásmagyarázat a református teológiai tradícióban 178

Alföldy-Boruss Dezső:

A tévedhetetlenség és a Biblia 183

VENDÉGOLDAL

Dr. Vizi E. Szilveszter, a Magyar Tudományos Akadémia elnökének felszólalása

a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén 188

KÖNYVEKRŐL

Ferenc Árpád:

Emlékezés és megbékélés. Recenzió Dr. Fazakas Sándor kötetéről 190

Bognárné Kocsis Judit:

Karácsony Sándor nézete a közösségről 193

Dr. Ágoston István:

A hadifogságból hazatért Lorántffy-Biblia 198

Dr. Bertha Zoltán:

Czine Mihály és a protestáns szellemi hagyományok 205

HIVATALOS RÉSZ

Dr. Bölcskei Gusztáv, a Magyarországi Református Egyház Zsinata lelkészi

elnökének felszólalása a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén 213

Dr. Fekete Károly:

Dr. Lenkeyné Dr. Semsey Klára laudációja az „Aranygyűrűs teológiai doktor” kitüntetés átadásakor 214

Dr. Kádár Zsolt:

Főtitkári jelentés a Doktorok Kollégiuma közgyűlésén 216

A PERIODIKÁRÓL

Újabb tanulmányok gyűjteményét és különböző fórumokon elhangzott előadások szerkesztett változatát adja közre e mostani kötetben a Magyarországi Református Egyház tudományos testülete, a Doktorok Kollégiuma. Esztendőnként – immár negyedik alkalommal – a magyar református teológia gazdag tárházából hozhatjuk elő azokat a gondolatokat, melyek a hazai református teológia tudományának jeles művelői és az egyházunkhoz kötődő világi tudósok megnyilatkozásaiként reprezentálják egyházunkat.

Az utóbbi években a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésein, de a szekciókban folyó munkálkodás során is egy-egy nagyobb témát járhattunk körül. Emlékeztünk és emlékeztettünk, értékeket állítottunk a tudományos munkálkodás fókuszába, hogy útjelzőnk legyen a mában, és reménységet jelentsen a holnapok távlatában. Az egyetemes és a református történelem hazai vonatkozásait számba véve tekintettünk vissza a zsoltafordító Szencire, és elkezdjük a készülődést a tudomány területein is Kálvin születésének jövőre esedékes 500. évfordulójára.

Folytatva a regionális konferenciák sorozatát, ezeken az alkalmakon az egyházunk életét érintő és szolgálatainkat az Ige mérlegére tevő aktualitásokat vizsgálta meg sajátos tudományos módszereivel a Doktorok Kollégiuma. Így került sor Kaposváron egy rövid, de igen tartalmas konfirmációi konferenciára, és a közelmúltban Pécelen – a Biblia Éve kapcsán – egy hermeneutikai konferenciára. Mindkettőnek az anyagából közöljük az ott elhangzó legkiválóbb előadásokat.

Ezek mellett szerény kísérletet teszünk arra, hogy az egyes szekciókban folyó munka jelzéseiként az egyháztörténet a szociáletika, a rendszeres teológia, a liturgia területeiről bemutassunk néhány olyan előadást és tanulmányt, melyek különböző tudományos fórumokon hangzottak el. Látóköriinket szélesíti és hitvallásos nyitottságunkat erősíti, amikor azokat az írásokat is közreadjuk, melyek nem a teológia, hanem a társtudományok területeiről fakadnak, de mondanivalójuk egybecseng az egyház igei felismerésével, történelmi szerepével, üzenetének tartalmával.

A Budapesten tartott legutóbbi plenáris ülés során egyházunk zsinatának lelkes elnöke többek között arról szólt, hogy a mai Magyar Református Egyháznak szüksége van egy olyan testületre, a tudománnyal felelősen foglalkozók azon társaságára, akik tudnak és mernek időben megszólalni, alaposan megszólalni. A Doktorok Kollégiuma küldetésére és mai feladatára vonatkozóan mindez azt jelenti, hogy a megalapozott üzenet, az Igén alapuló tudomány formálja az egyház életét belülről, és formálnia kell az egyház körein kívüli világot is. Olvashatjuk e mostani periodikában a plenáris ülést megtisztelő akadémiai elnök megnyilatkozását is arról, hogy a tudományhoz elsősorban alázatra van szükség. Az alázat életforma, s egyben a megismerés módszerének talán legfontosabb kritériuma.

A magyar református teológia a hit alázatával, a megszólalás lehetőségével és az örök érvényű etikum felmutatásával igyekszik szolgálni gyülekezetet, népet, hazát, tudományt. Ennek sokszínű változatát tesszük most a téma iránt érdeklődők asztalára, bízva abban, hogy amit elolvasnak, felhasználnak belőle, az megérinti és meggazdagítja majd szívüket és értelmüket. S e tudományt befogadva és továbbadva rajtuk keresztül áldást nyernek mások is.

Dr. Kádár Zsolt

a Doktorok Kollégiuma főtákará

MEDITÁCIÓ

DR. BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN

Imádság

Hódoló szívvel jövünk eléd Atyánk, az Úr Jézus Krisztus által, hogy örömünket, dicsőítésünket elmondjuk Neked, megköszönve megtartó kegyelmedet, irgalmasságodat, minden jóra elvezető igazságodat, Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott örök igazságodat. Köszönjük, mennyei Atyánk, hogy megőriztél és megtartottál bennünket erre a mai napra. Köszönjük a találkozás és az együttlét lehetőségét. Köszönjük az alkalmat, hogy a szent tudományokkal foglalatoskodjunk, és köszönjük, hogy arra készített bennünket, hogy mindezt alázatos szívvel tegyük, hogy Tőled tanítottak lehessünk mi, akiket tanítással hívtál és rendeltél.

Kérünk, adj nekünk most engedelmes és nyitott szívet Igédre figyelni, általa megújulni, magunkat minden jóra, neved dicsőítésére, embertársaink szolgálatára elkötelezni. Kérünk ezért, bocsásd el szent Lelkedet, tölts be bennünket, áldd meg együttlétünket, Jézus Krisztusért, a mi Megváltónkért, hallgass meg bennünket, könyörülj rajtunk. Ámen.

Textus:

„Jézus pedig kiment az Olajfák hegyére. De korán reggel ismét megjelent a templomban, és az egész nép hozzászereglett; ő pedig leült, és tanította őket. Ekkor odavezettek az írástudók és a farizeusok egy asszonyt, akit házasságtörésen értek, középre állították, és így szóltak Jézushoz: »Mester, ezt az asszonyt házasságtörés közben tetten érték. Mózes azt parancsolta nekünk a törvényben, hogy kövezzük meg az ilyeneket. Hát te mit mondasz?« Ezt azért mondták, hogy próbára tegyék, és legyen mivel vádolniuk őt. Jézus pedig lehajolt, és ujjával írt a földre. Amikor továbbra is faggatták, felegyenesedett, és ezt mondta nekik: »Aki bűntelen közületek, az vessen rá először követ.« És lehajolva tovább írt a földre. Azok pedig ezt hallva, egymás után kimentek, kezdve a véneken, és egyedül ő meg az asszony maradt ott a középén. Mikor pedig Jézus felegyenesedett, és senkit sem látott az asszonyon kívül, így szólt hozzá: »Hol vannak a vádlói? Senki sem ítélte el téged?« Ő így felelt: »Senki, Uram.« Jézus pedig ezt mondta neki: »Én sem ítélek el téged, menj el, és mostantól fogva többé ne vétkezz.«

Jn 8,1–11

Az evangéliumok egyik legdrámaibb történetét hozza ma elénk a Bibliaolvasó Kalauz, a házasságtörő asszony történetét. Valóban drámai a történet, szinte vizuálisan is magunk elé tudjuk képzelni. Az a néhány rövid szó, amellyel János evangélista leírja ezt a történetet, bőségesen elegendő ahhoz, hogy ezt el tudjuk képzelni, szinte mintha mi magunk is ott állnánk, látnánk a jelenetet, hallanánk a szavakat, nyomon tudnánk követni azt, ami történt.

Ezért most, ebben a rövid áhítatban nem ennek a drámának egyik vagy másik jelenetét szeretném kiemelni, hangsúlyossá tenni, hanem néhány általános igei üzenetet szeretnék megfogalmazni mindannyiunk számára. Az első ebből a történetből, mint ahogy

az Ige és a Szentírás minden történetéből nyilvánvaló a számunkra, hogy tulajdonképpen nincsenek elméleti helyzetek. Elméleti kérdések vannak természetesen, itt a Doktorok Kollégiumában is számos elméleti kérdéssel fogunk foglalkozni, de elméleti helyzetek nincsenek. Csak konkrét, valóságos helyzetek vannak. Mégpedig azért, mert Isten igazsága, ha Isten igazságáról van szó, ha Isten igazsága a tét, az mindig az emberi egzisztenciát érinti, kikerülhetetlenül, elodázhatatlanul. Vagy elébe állunk Isten igazságának, és akkor az azért érint bennünket, vagy elmenekülünk tőle, hátat fordítunk és az sem elméleti helyzet, hanem nagyon mély emberi, személyi, egzisztenciális nyomorúság lehet belőle. Segítsen bennünket Isten az elkövetkező napokban, hogy ezt a kettőt meg tudjuk különböztetni, a kérdéseinket, az elméleti kérdéseinket, és azt a helyzetet amiben vagyunk, amiben élünk, és azt megérteni, hogy Isten Igéje, Isten kinyilatkoztatása, mindig úgy, ahogy vagyunk, teljes egészünkben, személyünkben, egész valóságunkban érint bennünket.

Másik ami ebből az Igéből, történetből kitetszik, nagyon egyszerűen szólva így fogalmazható meg: Isten ismerete tisztességre kényszerít bennünket. Ez talán az előző belátásból következik, ha nincsenek elméleti helyzetek, hanem csak valóságos helyzetek vannak, és Isten igazsága ezt így teszi, így szólít meg bennünket, akkor az Ő megismerése az semmiképpen nem hozhatja magával azt, az ember élete számára, hogy tudomásul vesszük, aztán élünk tovább úgy, ahogyan az nekünk jó.

Minden helyzetben, minden esetben Isten ismerete tisztességre kényszerít bennünket. Talán a 19. század közepe, amikor először megjelenik a tudomány történetében, a filozófiában az, amit a teológusok már sokkal régebben mondtak, legalábbis én Athanaszusznál találtam rá az első nyomokra, így nevezik: tudományos tisztesség. Becsületessé lenni abban, amivel foglalkozunk, abban, amit tanítunk, abban, amit vizsgálunk és mi, akik itt vagyunk, tudjuk mindannyian, döntő módon Isten ismerete körül forgunk. Isten ismerete nélkül ugyanis, ahogy Kálvin mondja „nincs valóságos emberi önismeret”. Isten ismerete nélkül nem tudjuk, hogy kik vagyunk. De ha Őt megismertük Jézus Krisztusban, elemi követelmény, hogy tisztességesek legyünk.

Egyetlen momentum a történetből, ami ezt megvilágítja, oda viszik Jézus elé a házasságtörésen fogott asszonyt, a törvény egyértelmű, meg kell kövezni, hiszen így rendelkezik Mózes törvénye. És mégis mennyire tisztességtelen az egész jelenet, elmondják Jézusnak a leckét, ismerik, tudják, megtanulták, s mégis megkérdezik Tőle „s Te mit szölsz?” Nem tudom érezzük-e, hogy mennyire aljas ez a kérdés. Ha a törvény világos és egyértelmű és le van írva, hogy mit kell tenni, onnantól nincsenek vélemények. Vagy ha véleményre kíváncsi valaki, ahogy János evangélista megjegyzi, az már csak egy csapdahelyzet.

Ez a történet azt mutatja meg nekünk, ha Istent megismertük, elemi követelmény a számunkra a tisztesség. Nemcsak erkölcsi kérdésekben, nemcsak másoktól való ítéletben, hanem mindabban amivel foglalkozunk, a tudományban is. Ha az igaz tudomány az Istennek az ismerete.

És végül, harmadjára, van ennek a történetnek egy nem mellékes, etikai vonatkozása is, ez embertársainkra vonatkozik. Az embertársainkról való ítéletünk egyenességéről van szó. Olyan megrendítő ebben a történetben látni, hallani, olvasni, hogy a korabeli tudomány ismerői, a törvényé, az erkölcsé, az istenismereté a kegyesség ismerői, a szent

emberek, az írástudók és a farizeusok ebben az esetben és még sok más esetben is nem egyenesek. Nem mondanak egyenes ítéletet embertársukról.

Az a jelenet, amit kétszer is megjegyez János evangélista, az írásmagyarázókat sokféle spekulációra készítette, Jézus pedig lehajolva, az ujjával írt a földre. Mit írt? Kérdezik az egzegéták, és sok szép magyarázat van, nem sorolom mindegyiket, az egyik azt mondja, írta ujjával porba az asszonyt vádlók bűneit meg neveit. Vagy írta azt, aki ezzel az asszonnyal házasságtörést követett el, mert ahhoz két fél kell, a másik fél nincs ott. Van aki azt mondja, hogy csak ákombákomot írt, aztán ahogy a porba írt betűket elsőpörjük, ő is elsőpörte, mintegy jelezvén, ennyit ér, amit gondoltok, mondotok, tudtok, ismertek. Én mégis azt gondolom, ezek a porba írt betűk, jelek, szavak, nem is tudjuk egészen pontosan mi, arra utalnak, azt fejezik ki, hogy ezekre az emberekre nem érdemes odafigyelni. Aki állt már katedrán, az tudja, hogy milyen bosszantó, ha áll és mondja a nagy tudományt, az ismeretet, a bölcsességet, minden világosságot és lenéz a katedráról és azt látja, hogy némelyik lusta diák már a negyedik betétet cseréli a töltőtollában és csak firkál, vonalakat, sormintát. Miért nem figyel rám ez az ember? És megüti a tanítót, talán mert nem érdekli, nem érdemes rám odafigyelni, talán amit én tanítok az érdektelen?

Nos, Jézus, engedjétek meg, hogy így mondjam, mint egy gyermek, aki úgy érzi, hogy nem érdemes odafigyelni, de valamivel el kell tölteni az időt, rajzolgat. Mert amit ott hall, az nem egyenes. Akiktől hallja, azok nem egyenes emberek.

Jézus rajzolja a sormintát. Talán egyenes vonalakat húz. Mert aki megértette azt, hogy Isten igazsága mindig és teljesen érinti az embert, aki megértette, ha Istent megismerte, tisztességesnek kell lennie, embertársairól való ítéletében is legyen mindig egyenes. Segítsen bennünket az Isten az elkövetkezendő napokban őt magát még jobban megismerni, igazságát még inkább magunkhoz ölelni, minden tudományunkban tisztességesnek, becsületesnek lenni és minden ítéletünkben egyenesnek maradni. Ámen.

Imádkozzunk

Köszönjük, Mennyei Atyánk, hogy Jézus Krisztusban tökéletesen kinyilatkoztattad önmagad, köszönjük, hogy aki Őt látja, Téged lát, aki Őt hallgatja, Téged hall, aki az Ő igazságát megismeri, a teljes üdvözítő, szabadító igazságot ismerheti meg. Köszönjük, hogy méltóztattál minket arra, hogy Anyaszentegyházadba elhívtál, reánk tudományt bízta, köszönjük, hogy megengeded nekünk, hogy Téged megismerhessünk, Igéből, szavadból, kijelentésedből, kérünk, Mennyei Atyánk, segíts bennünket Lelked hatalma által, hogy mindenben, amit mondunk, szólunk, teszünk, valóban a Te igazságodat kövessük. Becsületesen, egyenesen és tisztán. Hisszük, hogy megadod ehhez a Te szent Lelkedet, hisszük, hogy megnyitod ehhez a mi szívünket és értelmünket. Adj hát nekünk testvéri közösséget is, hogy épülhessünk egymás hite által, hogy tanulhassunk egymástól, szent tudományt, istenismeretet, igazságot, egyenességet és tisztességet. Jézus Krisztusért hallgass meg bennünket. Ámen.

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

DR. KARASSZON DEZSŐ

Az Ebed-Jahwe-énekek az individuális értelmezés fényében

I.

Az Ebed-Jahwe-énekek kollektív értelmezése közismert: az Úr szenvedő szolgálja Izráel. Ennek a nézetnek nálunk a legismertebb képviselője dr. Pákozdy László Márton. Híres disszertációjának a címe: Az Ebed Jahwe Deuteroézsaiás theológiájában 1942 és 1989. A szerző igen nagy munkát végzett; műve joggal vált híressé. Volt hallei professzorának, O. Eissfeldtnek a tanítására épített. O. Eissfeldt differenciáltan képviselte az Ebed-Jahwe-énekek kollektív értelmezésének a gondolatát. Nem az egész Izráelt tartotta az Úr szolgájának, hanem annak csak egy kis részét. Nem az empirikus Izráel a Szolga, csak az ideális Izráel. Ez a nézet kisebb-nagyobb változtatással számos hazai és külföldi tudós munkáiban megjelent.

Az Ebed-Jahwe-énekek kollektív értelmezése nagyon régi. Már a Septuaginta fordítói is így gondolták. A „szolga” szó mellé számos helyen betoldották az „Izráel” szót. Meg lehet őket érteni. Hiszen ezek az énekek Deuteroézsaiás könyvében vannak. Ő pedig mindig Izráelt mondja az Úr szolgájának. Igaz, hogy ő a Szolgát süket és vak, engedetlen szolgának gondolta, az Ebed-Jahwe pedig holtig engedelmes szolga. Tévedésük bizonyára jóhiszemű tévedés volt, hiszen nem ismerhették az újabb idők irodalomkritikai eredményeit. De azt is tudnunk kell, hogy maga a görög fordítás nem mindenütt egyenletes. Vannak benne jobb és gyengébb szakaszok. Nem is lehetett kb. 130 éven át egyformán magas képzettségű nyelvészeket találni (a fordítás munkája Kr. e. 25-től 120-ig készült). Volt olyan fordító is, aki nem ismerte kellőképpen a héber szavak jelentését, és egyszerűen beírta a görög szövegbe a héber szót görög betűkkel, hangzás szerint. Jó néhány esetben a fordítás inkább körülírás, mint a héber szövegnek pontosan megfelelő görög szöveg. Hasonlóképpen indokolt az óvatosság az alexandriai teológusok írásmagyarázati, értelmezési kérdésében is. Ők már nem csak héberül nem tudtak eléggé, hanem a gondolkodásuk is hellenizálódott, sokszor anélkül, hogy ők maguk észrevették volna. Éppen a reformátorok harcoltak a legkeményebben az ellen, különösen a Szentírás allegorikus értelmezése ellen. Az allegória szó az allos, más és az agoreuein, mondani szavak összetétele: mást mondás. Tehát a szöveg mást mond, mint amit mondani látszik. Nem a betű szerinti, litterális jelentés az igazi, hanem a mélyebb, spirituális jelentés. Az egyház is átvette és bőségesen alkalmazta ezt a nézetet. Azt pedig, hogy mi a spirituális értelme az Igének, az egyház tanítói, a papok mondják meg. Ez ellen emeltek szót a reformátorok. Hangsúlyozták, hogy először az Ige litterális értelmét kell megismerni. Tudni kell azt, hogy akkor és ott mit mondott Isten. Csak ezután kerülhet sor arra, hogy az Ige idő-

szerű üzenetét, Isten ma is érvényes akaratát kutassuk. E nélkül az igehirdetők abban a veszélyben vannak, hogy elhanyagolják Isten mondanivalóját, és helyette szabadjára bocsátják a maguk fantáziáját. Azt magyaráznak bele az Igébe, amit akarnak. Isten gondolatai helyett a saját gondolataikat hirdetik. Ezeknek azonban nincs üdvöztető ereje.

Notabene: allegóriák tényleg vannak a Bibliában. Ha Jótám a fák királyválasztásáról beszél, a királyválasztás felesleges és haszontalan voltáról szól a Bír 9,8–15. Amikor Ézsaiás a megvert szolgáról beszél, a bűnös és Isten által megfenyített népre kell gondolni. Ez világosan ki is fejeződik az Ézs 1,2–4-ben. A természetlen szőlőről szóló költemény értelme is világosan olvasható az Ézs 5,7-ben: „A Seregek Urának szőlője Izráel háza.” Ugyanígy átvitt értelemben beszél Jeremiás a fazekasról és az eltört cserépedényről (Jer 18,1–12) és a kétféle fügékről. Az ehetetlenül rossz fügek az otthonmaradottakat jelentik, a jó fügek pedig a fogságba kerülteket (Jer 24). Allegorikus értelemben beszél Ezékiel a nagy saskeselyűről és a lecsípett cédruságról (Ez 17), meg a nőstény oroszlánról, amely elvesztette két fiát (Ez 19). Azonban a Biblia nem hagy kétséget arról, hogy ezek az allegóriák mire vonatkoznak. Nem lehet tehát akármit belemagyarázni a bibliai allegóriákba. Félreérthetetlenül ott van a helyes magyarázat.

Az is igaz, hogy a héber nyelv ismeri a collectiv singularist. Ez közneveknél fordul elő. Ilyen pl. az ádám, ember szó. Ehhez nem lehet többesszám-képzőt tenni. Egy ember a héberben ember fia, több ember emberfiai. Van a héberben testületi személy, Corporative Persoonality is. Pl. a Jákób név hol Jákóbra mint személyre vonatkozik, hol pedig Izráelre mint népre. Ha Ráhel siratja fiait (Jer 31,15), az nem azt jelenti, hogy Ráhel előjön sírjából és gyászolni kezd, hanem azt, hogy az izráeli nők és édesanyák siratják a háborúban meghalt férfiakat. Az ilyen eseteket józanul meg kell vizsgálni. Hiba lenne összetéveszteni a collectiv singularist a valódi singularisszal, a Corporatie Personality-t az egyes emberrel. Egyiket sem lehet általánosítani.

II.

Ezek után térjünk át a négy Ebed-Jahwe-ének rövid vizsgálatára.

1. Az első ének, az Ézs 42,1–4 háttérében a királyi udvartartás egyik ünnepélyes eseménye áll: a birodalom királya bemutatja szolgáját, az új vezírt a miniszterek (szolgák) gyűlésén. Mindenben megbízik benne. Ennek az a látható jele, hogy a nagykirály a Szolga karjára támaszkodva vonul be a gyűlésre. A Szolga tehát királyi vonásokat hordoz. Ezt meggyőzően bizonyította be OlKaiser: Der königliche Knecht című dolgozatában (1959). A Szolga azonban nem hadvezéri feladatot kap, hanem próféta feladatot. A „szigetekre”, a távoli népek lakóhelyére kell mennie. Vinnie kell a törát, Isten törvényét. Itt már keveredik a vezír és a próféta alakja. A bibliai szöveg nem beszél arról, hogy miképpen jut el a Szolga a szigetekre, de a vezírnél ez magától értetődő. Az első Ebed-Jahwe-ének ezen a ponton különbözik az ismert bibliai jövendölésektől. Ezek arról szólnak, hogy a babiloni fogság utáni időben a népek fognak elzarándokolni Jeruzsálembe, hogy megismerjék Isten törvényét (Ézs 2,2–5; 45,14–17; Mik 4,1–5). Ide tartozik az az ígélet is, amely szerint Isten népe „papok királysága és szent nép” lesz (Ézs 19,6). „Titeket pedig az Úr papjainak mondanak” (Ézs 61,6). Ez a fogság utáni nép eschatologikus reménysé-

géhez tartozik. Isten népe nem prófétai elhívást kap, hanem papi szolgálatra történő megbízatást.

Az azonban biztos, hogy a Szolga individuum, nem collectivum. Nem lehet egy nép vagy embercsoport karjára támaszkodni, amikor a nagykirály bevonul a miniszterek gyűlésére. Az első Ebed-Jahwe-ének szerzője egyetlen Szolgára gondolt.

2. A második Ebed-Jahwe-ének már nem a Szolga elhívásáról szól. Erről, ha rendhagyó formában is, az első Ebed-Jahwe-ének már kellőképpen beszámolt. A nagykirály Istent, a miniszterek Isten mennyei udvartartását jelentik. A második Ebed-Jahwe-ének tartalma már a próféta panasza. A Szolga már elkezdte szolgálatát, de kudarcot vallott. A panaszt isteni módon hallgatja meg az Úr. Nem az a válasz, hogy Isten elbocsátja szolgáját, hanem az, hogy még nagyobb feladatot bíz rá. Ez a szolgálat megegyezik azzal, amit már az első énekbe is olvastunk: a Szolga a pogányok világosságává lesz, és a föld határáig juttatja el az Isten szabadítását. Itt sem arról van szó, hogy Isten az egész népet küldi a misszióba, hanem arról, hogy Szolgáját bízta meg ezzel a feladattal.

Emellett szól az is, hogy a Szolga már az Ézs 49,1-ben Jeremiás elhívási történetének a szavait és gondolatát idézi: Már anyám méhében elhívott engem az Úr (Jer 1,5). Természetesen ez Jeremiás esetében egyénnek szóló elhívás volt, nem pedig közösségnek szóló elhívás. Így kell ezt itt is érteni. De nem is olvastunk az Ószövetségben prófétai közösségnek szóló elhívási történetet.

3. A harmadik Ebed-Jahwe-éneket jó néhány írásmagyarázó egyéni panaszéneknek tartotta. Ennek az az oka, hogy ez az ének sok közös vonást tartalmaz az egyéni panasz-énekekkel.

Az egyezés nem teljes. Például mindjárt az egyéni panaszének bevezetése hiányzik: Isten megszólítása és segítségül hívása. Az ének első két verse az egyéni panaszének egyik ismert motívumára, az ártatlanság hangsúlyozására hasonlít. De erre itt nincs szükség, mert semmiféle vád sem hangzik el. Ehelyett a Tanítvány az Isten iránti hűségéről beszél. Hasonló ehhez az 5b. vers is: „Én pedig nem voltam engedetlen”. A 6. vers az ellenségtől elszenvedett sérelmeket, bántásokat tartalmazza. Ez panasznak, és pedig ellenség elleni panasznak (ún. Te-panasznak) látszik.” 7–9. versben a bizalommotívum hangzik el. A panaszénekekben a „meghallgatás bizonyossága” is ehhez tartozik: „De az én Uram, az Úr meghallgat engem.” Azonban a zsoltárirók kettős imádsága (egyrészt a saját szabadulásáért, másrészt ellenfelei megbüntetéséért) nem hangzott el! Az ének szerzője vallja, hogy „Isten igazságot ad nekem”. Így az beszél, aki kijelentést kapott az Úrtól. Az ének szerzője tudja, hogy abban a perben, amelyet ellenfelei indítottak ellene, ömellette áll az Úr.

Bármennyire fontosak ezek a hasonlóságok az egyéni panaszénekek és a harmadik Ebed-Jahwe-ének között, figyelni kell a tartalmi szempontokra is. Kiderül, hogy a formai természetű hasonlóságok mögött tartalmi különbségek vannak. Az egyéni panaszénekek alkotórészei itt dezintegráltak, eredeti Sitz im Leben-jüktől eltávolodottan fordulnak elő. Itt már nem a betegségben szenvedő, igaztalanul vádolt hívő beszél, aki védekezik az őt ért vádak ellen, hanem a próféta! Eleve nem kell az Istent megszólítania és segítségül hívnia, hiszen bizonyos abban, hogy az Isten mellette áll. Ő ugyanis naponként figyel ar-

ra, hogy mit mond az Úr. A hamis próféták erre nem figyelnek. „Saját szívük látomását hirdetik, nem azt, amit az Úr adott... Nem küldtem ezeket a prófétákat, mégis úgy igyekeztek (szó szerint: ők mégis futottak), nem szóltam hozzájuk, mégis prófétáltak” (Jer 23,16.21). „Hazug ígét hirdettek az én nevemben, amit nem parancsoltam nekik” (Jer 29,23).

A harmadik Ebed-Jahwe-ének szerzője nem Szolgának és nem is prófétának nevezi magát, hanem tanítványnak. Pedig prófétai feladatot kapott: „hogy tudjam szólni igéjét az elfáradtaknak.” A tanítványnak az a dolga, hogy állandóan figyeljen az Úr szavára. Erre azért van szükség, mert magától nem tudja, hogy mit üzen az Úr. Az Úr meg is tudja változtatni korábbi üzenetét. Akkor is ezt tette, amikor Asszíriáról szólt Ézsaiás prófétának (Ézs 10,5–19), akkor is, amikor Jeremiásnak jelentette ki, hogy megváltoztatta akaratát, hiszen Jeruzsálem lakói „visszakényszerítették a szabadon bocsátott rabszolgákat” (Jer 34,11). Isten üzenete az ember magatartásától is függ. A próféta nem kész és kötött beszédek kap szolgálatára elején, amelyeket csak ismételgetnie kell, hanem újra meg újra figyelnie kell az Úrra, állandóan kapcsolatban kell lennie Vele.

Az Úr üzenete az elfáradtaknak szól. Ezek ugyanazok, akikről az Ézs 40,29–31-ben olvasunk. A babiloni fogság vége felé elfáradtak a foglyok. Az első időkben, amikor még nehéz dolguk volt (házakat kellett maguknak építeniük a rommá lett városok helyén, és a tönkretett földeket termővé kellett tenniük), még szorgalmasan másolgatták azokat a szent iratokat, amelyeket meg tudtak menteni. Ez a munka csak éjszaka, mécses mellett történhetett és persze nádtollal (Ézs 42,3). Ezekből az iratokból merítettek reménységet: Isten ígéretei most is érvényesek! De később egyre inkább jómódba kerültek és elhanyagolták a szent iratokat. Belefáradtak a reménységbe. A „tanítvány” ezeket kezdte el újra hirdetni! De már nem kellett az örömezenet. Nem is vágyódtak vissza a rommá lett országra. Hamis prófétának tartották a Szolgát. Azt látjuk itt, hogy a babiloni fogságban élt prófétának nem csak akkor volt kemény küzdelmük népükkel, amikor bűnbánatot hirdettek. Arról akarták meggyőzni az embereket, hogy Isten nem szegte meg ígéreteit, hiszen évszázadokon át hirdette a próféták által, hogy az Isten és az emberek ellen elkövetett bűnök miatt el fogja tőlük venni az országot. Azt is hirdették, hogy az ország önállóságának és a templomnak az elvesztése nem azt jelenti, hogy Isten alulmaradt a bálványokkal, Babilónia isteneivel szemben. Akkor is nehéz dolguk volt a prófétának, amikor örömezenetet hirdettek: megbocsátott népének az Úr. A nép nagyobb része Babilóniában maradt.

A prófétát nem durva cégeeres bűnökkel, Isten törvényének a megszegésével vádolják, hanem Isten üzenetét nem hiszik el és nem fogadják el. Arcul ütik, megtépik a szakállát, verik a hátát.

Ez már maga a panasz az egyéni panaszénekekben. De ez itt nem panasz már. A tanítvány nem lázadozik ez ellen, hanem békésen elviseli. C. Westermann találó kifejezése szerint itt már legyőzött és türelemmel elhordozott panaszról, a prófétai szolgálattal együtt járó szenvedés elfogadásáról van szó. Ez már előre mutat a negyedik Ebed-Jahwe-énekre, ahol ismételten azt olvassuk, hogy a Szolga a szenvedések között nem panaszkodott, nem nyitotta ki a száját (Ézs 53,7).

A következő versekben, az Ézs 50,7–9-ben a bizalommotívum szólal meg, és pedig olyan erőteljesen, hogy akár bizaloménekről is lehetne beszélni. Ez a bizalom az egyéni

panaszénekekben a zsoltáriró imádságának a meghallgatása után, Isten válasza után keletkezik. De itt már nem is hangzik el ez az imádság. Ez általában kettős imádság szokott lenni. Egyrészt a saját szabadítását kéri a zsoltáriró, másrészt ellenségei megszegyenítését és megbüntetését. A „meghallgatás bizonyossága” szólal meg ismételten az ének 7–9. versében: „Az én Uram, az Úr megsegít engem, ...közel van, aki igazságot ad nekem, ...ki mer perbe szállni velem? ...Mindnyájan szétmállanak, mint a ruha.”

Összefoglalva az eddig mondottakat: az egyéni panaszének főbb alkotórészei találhatók meg a harmadik Ebed-Jahwe-énekben, de dezintegráltan, a prófétai szenvedésre és a prófétai szolgálatra vonatkoztatva. Annyi azonban továbbra is igaz, hogy ezt az éneket individuum és nem collectivum mondja. Az Ézs 1-től eltérően ebben az énekben semmi sem mutat arra, hogy Izráelről szól.

4. A negyedik Ebed-Jahwe-énekről (Ézs 52,13–53,12) most már csak röviden írok, mert néhány hete már írtam róla „Egy rehabilitációs előadás margójára” címmel. Az előadást Dr. Kustár Zoltán tartotta az Evangélikus Hittudományi Egyetemen. Ez olyan alapos és körültekintő munka, amely megérdemli, hogy szélesebb körben megismerjék. Ezúttal csak dolgozatom főbb eredményeit foglalom össze.

Az Ézs 53,1-9-ben megfigyelhetjük, hogy mind az igék, mind a főnevek „mi”, vagy „ő” alakban állnak. A hozzájuk kapcsolt suffixumok is vagy többes szám 1. személyűek, vagy egyes szám 3. személyűek. Itt már nem maga a Szolga beszél, hanem róla beszél a „mi”, egy közösség, éspedig a bűnbánó és tévedését belátó embercsoport. Nekik kezdetben az volt a meggyőződésük, hogy a Szolga nem lehet Isten prófétája. Hiszen „Isten csapása sújtotta” őt! Nem lehet bizonyítani, hogy ez a csapás lepra volt. De ha az volt, akkor könnyen megértjük, hogy miért takarták el arcukat a Szolga elől az emberek (3. vers). Valóban megdöbbenő látvány egy leprás beteg. De ha a Szolga nem is volt leprás, akkor is szinte valószínűtlenül sok betegség és szenvedés jutott osztályrészéül. Az ókori keleti ember gondolkodása szerint ez csak Isten igazságos büntetése lehetett, éspedig valamilyen súlyos titkos bűn miatt. Ezt a véleményt megváltoztatta a „mi”, bizonyára amiatt, mert a Szolga nem zúgolódott, nem panaszkodott, hanem némán tűrte a sorsát. Ebből aztán megértették, hogy a Szolga „a mi vétkeink miatt kapott sebeket, bűneink miatt törték össze. Ő bűnhődött, hogy nekünk békességünk legyen, az ő sebei által gyógyultunk meg” (Ézs 53,5). Az Ebed-Jahwe kortársai előtt felragyogott a Biblia egyik legszentebb titka: a helyettes elégtétel, mint Isten ajándéka.

Itt azt a következtetést kell levonni, hogy a „mi” és az „ő” nem lehet azonos. A „mi” nem önmagától fordítja el a tekintetét, és nem saját maga szerzett bűnbocsánatot önmagának és másoknak. Izráel nem szótlán alázattal tűrte el a babiloni fogságot, hanem panaszkodott, gyász-istentiszteleteket tartott, sőt kétségbe vonta Isten hatalmát és szövetségi hűségét. Sajnos nem tudunk rámutatni arra az embercsoportra, amely megtért és bűnbánatot tartott. De az bizonyos, hogy ezek az emberek nem voltak azonosak a szenvedő Szolgával. A Szolga individuum, nem collectivum.

Tisztelet és megbecsülés jár azoknak a tudósoknak, akik alapos kutatómunka után más eredményre jutottak. Azonban szükségesnek látom, hogy az igehirdető lelkipásztoroknak élniük lehessen a régi szabállyal: audiatur et altera pars.

DR. PÓTOR IMRE

A Szentháromság Isten és az egyház egysége¹

Manapság, amikor egyre kevésbé tartják megkérdőjelezhetetlennek több lelki közösségben is a keresztyén alapokat, megtartandónak Isten parancsolatait, amikor egyre nagyobb erővel szüremkednek be világi hatások a keresztyén egyházba, akkor különösen is fontos arról az egységről beszélnünk, amelyről Isten Igéje tanít bennünket.

Igen veszélyes, ha a Szentírás útmutatása helyett földi gondolatok, hiábavalóság, büszkeség, pusztán vágyaink, gondolataink, saját indítékaink vezetnek bennünket. Mindig bukás következett be Isten népe életében, mikor más népekhez kezdték hasonlítani magukat. Ha a testvéri szeretet kialvóban van a gyülekezetben, különösen is hangsúlyos János apostol üzenete: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van... Szeretteim, ha így szeretett minket Isten, nekünk is szeretnünk kell egymást (1Jn 4,7–11). Isten mai gyülekezeteiben is nagymértékben hiányzik a szeretet. A világ fiai pedig figyelik, hogy hitünk milyen hatást gyakorol a szívünkre. Felfedeznek életünkben minden hibát, cselekedeteinkben minden következtelenséget. Ne adjunk rá okot, hogy gyalázzák hitünket.

Sajnos, többnyire leszoktunk a Biblia éles, kemény, határozott tanításairól. Szeretjük elkenni, a magunk gondolataival keverni annak tanításait. Szeretjük saját gondolatainkat hallani. – Adj a Isten, hogy készséggel igazodjunk kijelentett akaratához.

Isten segítségével az egység szó fogalmának tisztázását követően arról az egységről kívánok szólni, amely a Szentháromság, örökkévaló Istenben nyilvánvaló, majd pedig ami ebből következik, az egyház egységéről és az egység áldásáról

1. Az egység fogalma

Reinhold Kücklich szerint az „egység, mint feladat, a keresztyénektől az az elvárt készség, amivel egymást türelemmel, alázattal, szelídséggel és szeretettel elhordozzák, mint Krisztus tagjai, kölcsönösen tisztelik és támogatják egymást (Ef 4,2k; Róm 12,3kk; 1Kor 12,4k; Fil 2,1kk). Az egységet számukra az Atya és Fiú egysége példázza (Jn 17,21; 10,30). Ezt, mint ajándékot, Isten üdvösséget munkáló tevékenysége szavatolja (Ef 4,4kk; Gal 3,28; Róm 12,5), és ez Krisztus végidőre irányuló ígéretére vonatkozik.”²

Fritz Rienecker így fogalmazza meg az egység fogalmát: „Az egy (egyetlen) Isten (5Móz 6,4; Jób 23,13; Mt 19,17; Mk 12,29; Róm 3,30; Jak 2,19; 4,12) és Jézus Krisztus neve (Ez 34,23; 37,24) azzal a jelentéssel, hogy: „az egyetlenegy”, illetve „egy az Isten”. Az Ef 4,3-ban figyelmezteti Pál a gyülekezeteket, hogy őrizzék meg az egységet Lélekben, azt az egységet, amelyet a Szentlélek ajándékoz, amely a hívők szívében lakik. A tanítványoknak ez az egysége a legfontosabb ügy Jézus főpapi imádságában (Jn 17,11.21–23).

Ezt az egységet azonban csak ott és akkor lehet megőrizni, ahol határozott és egyértelmű szétválasztásra kerül sor: a hívőknek a világtól (2Kor 6,17; Jak 4,4); a hívőknek azok gyülekezetétől, ahol tudatosan nyilvánvaló bűnökben élnek (Mt 18,15–19; 1Kor 5,2.6.7.13); és Jézus tanítványainak azoktól, akik hamis tanításokat hirdetnek (Gal 1,6–9; 2Jn 9–11). A minden áron való egységre törekvésnél, és a fent megnevezett szétválasztá-

sok nélkül egység helyett összekeveredés történik, ahonnan a Szentlélek, az Igazság Lelke visszavonul.”³

Isten az első emberpárnak azt a parancsot adta: „Szaporodjatok és sokasodjatok, töltsétek be és hódítsátok meg a földet” (1Móz 1,28). Ahhoz, hogy Ádám és Éva Isten akaratát végrehajtsa, Istennel kellett volna egyesülniük hűséggel, alázattal, engedelmességgel és hódolattal. Ehelyett azonban fellázkodtak, bűnt követtek el. Olyanok akartak lenni, mint Isten, és ezzel az egyetlen Istent megtagadták.

Így szakítottak az egység forrásával. „Ebből a szakadásból erednek a megosztások. Az, amely a válás és a poligámia révén (1Móz 4,19; 4Móz 24,1) megtöri a házasságot, a testvérek közötti gyilkos féltékenységgel és viszály (1Móz 4,6kk.24), a társadalmi egység megbomlása az egyenlenség révén, amelynek kifejező jelképe a nyelvek megosztása (1Móz 11,9). Amikor azonban a hit révén az ember elismeri az egyetlen Istent, az Atyát, Fiút és Szentlelket, megnyílik a szeretetnek, amely egyesíti az Atyát és a Fiút, akit a Szentlélek közvetít neki (Jn 15,9; 17,26; Róm 5,5).⁴

Az egység újszövetségi értelme nem csupán az egy hitet valló, egyházban élő keresztény emberekre utal, akiket egy érület és egy célra törekvő összetartozás köt össze; hanem ez az egység Krisztusban van! Az egyes ember azáltal lesz az egyház tagjává, hogy beépül Krisztus testébe. Krisztusból és Krisztusban él (Gal 2,20).

Pál apostol „Ádám-ban a bűn, a halál és a törvény hatalmában állónak látja az emberiséget, Krisztusban pedig a kegyelem, az élet és a megigazulás útján járónak... Ez csak azoknak lesz osztályrésze, akik hisznek és megkeresztelkednek, és így meghalnak és feláldoznak Krisztussal (Róm 6,3–11; Kol 2,12); magukra öltik Krisztust (Gal 3,27; Róm 13,14; Ef 4,24; Kol 3,10), más szóval eggyé lesznek Jézus Krisztusban” (Gal 3,28; Róm 12,5; 1Kor 12,13; Kol 3,15; Ef 4,4).⁵

2. Isten egysége

A Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament az egység szó jelentése kifejtésekor különösen is hangsúlyozza az Atya Isten egységét; Jézus Krisztusnak az Atyával való egységét, illetve az egy Úr egy gyülekezetének egységét.⁶

2.1. Az Apostoli Hitvallás ezt így fejezi ki: „Hiszek egy Istenben”

Miért van a Hitvallás első mondatában az „egy” szócska? Ki az az Isten, akiben hiszünk? Hogy lehet őt megismerni?

A Biblia szerint Isten az egyetlen örök létező. Isten az egyetlen örök valóság, aki öröktől fogva mindörökké van. Istennel kívül nincs élet. Az ember is Isten teremtménye, amely azonban föllázadt ellene és a Teremtő helyett a teremtményeket kezdte imádni.

Ezt fejezi ki az 1Kor 8,5–6: „Mert ha vannak is úgynevezett istenek, akár az égben, akár a földön, mint ahogyan sok isten és sok úr van, nekünk mégis egyetlen Istenünk az Atya, akitől van a mindenség, mi is őérte, és egyetlen Urunk a Jézus Krisztus, aki által van a mindenség, mi is őáltala.” (A bálvány = eidolon – realitás nélküli árnykép.) – A Hitvallásban az „egy” szócska nem határozatlan névelő, hanem számnév. Azaz hangsúlyos állítás: az egy, az egyetlen egy Istenben hiszek.

2.2. Az Atya Isten egységéről hitvallást tesz az Ószövetség és Újszövetség is

Az Ószövetség leglényegesebb, Istenről szóló vallástételét az 5Móz 6,4–18-ben ezt olvashatjuk: „Hallg meg, Izráel: Az Úr a mi Istenünk, egyedül az Úr! Szeresd azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből! Maradjanak a szívedben azok az igék, amelyeket ma parancsolok neked. Ismételd meg azokat fiaid előtt, és beszélj azokról, akár a házában vagy, akár úton jársz, akár lefekszel, akár fölkelysz! Kösd azokat jelként a kezedre, és legyenek fejdíszként a homlokodon. Írd azokat házad ajtófélfáira és kapuidra! Amikor bevisz téged Istened, az Úr arra a földre, amelyet esküvel ígért atyáidnak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákóbnak, és ad neked nagy és szép városokat, amelyeket nem te építettél, minden jóval telt házakat, amelyeket nem te töltöttél meg, és megásott kutakat, amelyeket nem te ástál, szőlőket és olajfákat, amelyeket nem te ültettél, mégis ehetsz róluk jóllakásig, akkor vigyázz: ne feledkezz meg az Úrról, aki kihozott téged Egyiptom földjéről, a szolgaság házából! Az Urat, a te Istenedet féld, és őt szolgál, az ő nevére esküdj! Ne kövessetek más isteneket a körülöttetek levő népek istenei közül! Mert az Úr, a te Istened, aki közötted van, féltőn szerető Isten. Fölgerjed ellened az Úrnak, Istenednek haragja, és kipusztít a föld színéről. Ne kísértsetek Isteneteket, az Urat, ahogyan kísértettétek Masszában. Tartsátok meg hűségesen Isteneteknek, az Úrnak a parancsolatait, intelmeit és rendelkezéseit, amelyeket megparancsolt. Azt tedd, amit helyesnek és jónak lát az Úr, hogy jó dolgod legyen, hogy bemehezz, és birtokba vedd azt a jó földet, amelyet esküvel ígért atyáidnak az Úr.”

Az Ószövetségre utal a Mk 12,28–32-ben olvasható hitvallás is. „Ekkor odament az írástudók közül egy, aki hallotta őket vitázni, és mivel tudta, hogy Jézus jól megfelelt nekik, megkérdezte tőle: »Melyik a legfőbb az összes parancsolat közül?« Jézus így válaszolt: »A legfőbb ez: Halljad, Izráel, az Úr, a mi Istenünk, egy Úr, és szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből. A második ez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. Nincsen más, ezeknél nagyobb parancsolat.« Az írástudó ezt mondta neki: »Jól van, Mester, helyesen mondtad, hogy egy Isten van, és rajta kívül nincsen más«”.

Jézus a Mt 23,9-ben így vall az egy Istenről: „Egy a ti Atyátok, aki a mennyben van”. Az apostolok vallástételei közül a három legfontosabbat említem:

a) Az 1Kor 8,5–6-ot („Mert ha vannak is úgynevezett istenek, akár az égben, akár a földön, mint ahogyan sok Isten és sok úr van, nekünk mégis egyetlen Istenünk az Atya, akitől van a mindenség, mi és őerte, és egyetlen Urunk a Jézus Krisztus, aki által van a mindenség, mi is általa.”);

b) az Ef 4,4–6-ot („Egy a test és egy a Lélek, amint hogy egy reménységre kaptatok elhívást is: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindenknek; ő van mindenek felett, és mindenek által, és mindenekben.”);

c) és az 1Tim 2,5-öt („Mert egy az Isten, egy a közbenjáró Isten és emberek között, az ember Krisztus Jézus.”).

Az Atya Isten az első ember teremtése által megalapozta az embervilág és a népek egységét, amely Ádám bűnesete nyomán sem szűnt meg (ApCsel 17,24–26). Az egy Isten akarata a zsidók és pogányok közösségéből formált egy egyház (Róm 3,30: „Mert egy az Isten, aki megigazítja a körülmetéltet hitből, a körülmetéletlent pedig hit által.”)

2.3. *A Szentháromság egy Istenről*

Az egy Isten úgy jelenti ki magát, mint akit Szentháromságban hihetünk. „A Szentháromság szó nincs benne a Bibliában, csak a tény van benne, hogy Isten úgy egy, hogy Atya, Fiú és Szentlélek teljes egységben. Örök titok marad ez előttünk. Isten akarta, hogy titok maradjon Isten így jelentette ki magát, mint aki Atya, Fiú, Szentlélek. Mégpedig egyszerre, egyidejűleg... És mi ebben az egy Istenben hiszünk, Aki így szól magáról, hogy Atya, Fiú, Szentlélek.”⁷

a) Jézus Krisztus megkeresztelésekor az Atya mondta: „Ez az én szerelmes Fiam, őt hallgassátok” (Mk 1,11). És leszállt Jézusra a Szentlélek.

b) A missziói parancsban Jézus kijelentette: „Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28,18–20). A keresztelés tehát a Szentháromság Istennel való közösségre történik.

c) Isten áldása kérésekor gyakran halljuk a gyülekezetekben a 2Kor 13,13-at: „Az Úr Jézus Krisztus kegyelme, az Isten szeretete és a Szentlélek közössége legyen mindnyájatokkal!”

2.4. *Az Atya Isten és Jézus Krisztus egysége*

„Egyedül Jézus Krisztus jelentheti ki nekünk, hogy kicsoda az az egy, igaz Isten, aki-ben mi hiszünk, mert egyedül ő ismeri, ő látta, mert ő maga az Isten. Ezért Istent egyedül Jézus Krisztusban ismerhetjük meg. A hit és engedelmesség aktusában. Aki Jézusra figyel, abban hit támad, aki hinni kezd, az engedelmeskedni kezd, és az Istennek való engedelmesség közben tárul föl igazán az Ő titka.”⁸

Jézus Krisztus az egyetlen és kizárólagos mester, Úr és közbejáró (Mt 23,8.10; 1Kor 8,6; Ef 4,5; 1Tim 2,5); Jézus az egyetlen mindenkiért. Míg az első ember, Ádám Isten iránti engedetlensége nyomán halált hozó – ami utódjaira is érvényes –, addig Jézus Atya Isten iránti engedelmességéből örök élet és üdvösség származik.

Szépen példázzák az Atya Isten és Jézus Krisztus egységét a Jn 10,30 („Én és az Atya egy vagyunk”); és a Jn 17,11.20–26: „Többé nem vagyok a világban, de ők a világban vannak, én pedig tehozzád megyek. Szent Atyám, tartsd meg őket a te neved által, amelyet nekem adtál, hogy egyek legyenek, mint mi!... De nem értük könyörgök csupán, hanem azokért is, akik az ő szavukra hisznek énbennem; hogy mindnyájan egyek legyenek úgy, ahogyan te, Atyám, énbennem, és én tebenned, hogy ők is bennünk legyenek, hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél el engem. Én azt a dicsőséget, amelyet nekem adtál, nekik adtam, hogy egyek legyenek, ahogy mi egyek vagyunk: én őbennük és te énbennem, hogy tökéletesen eggyé legyenek, hogy felismerje a világ, hogy te küldtél el engem, és úgy szeretted őket, ahogyan engem szeretted.” „Atyám, azt akarom, hogy akiket nekem adtál, azok is ott legyenek velem, ahol én vagyok, hogy lássák az én dicsőségemet, amelyet nekem adtál, mert szeretted engem már a világ kezdete előtt. Igazságos Atyám, a világ nem

ismert meg téged, de én megismertelek, és ők is felismerték, És megismertettem velük a te nevedet, és ezután is megismertetem, hogy az a szeretet, amellyel engem szeretted, bennük legyen, és én is öbennük.”

Az egy Úr, egy hit, egy keresztség, egy pásztor és egy nyáj klasszikus igéi az Ef 4,5–6: „Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindenknek; ő van mindenk felett, és mindenk által, és mindenkben”; és a Jn 10,14–16: „Én vagyok a jó pásztor, én ismerem az enyéimet, és az enyéim ismernek engem, ahogyan az Atya ismer engem, én is úgy ismerem az Atyát: és én életemet adom a juhokért. Más juhaim is vannak nekem, amelyek nem ebből az akolból valók: azokat is vezetnem kell, és hallgatni is fognak a hangomra: és akkor lesz egy nyáj, egy pásztor.”⁹

3. Az egyház egysége

Az Apostoli Hitvallás ezt így fejezi ki: „Hiszek egy, szent, egyetemes anyaszentegyházban.” Mi most csupán az egység jelentése kutatására irányítsuk figyelmünket.

Victor János klasszikus megfogalmazása szerint: „Az egyház egysége ugyanazokon az alapokon nyugszik, amelyeken maga a léte és fennmaradása. Egy Isten szerzette egy Jézus Krisztus által az emberiségnek azt a megváltását, amelynek megvalósulását egy Szentlélek munkálja egy Evangélium hirdettetése és egy hitnek az emberekben való felébresztése által, annak az egy ígéretnek a reménysége alatt, hogy végül dicsőségesen célhoz juttatja munkáját. Az egyháznak ez az »egysége« Isten szeme előtt soha sem válik problematikussá. Jézus Krisztus főpapi imájának az a kérése, hogy »mindnyájan egyek legyenek mibennünk...«, nem hangzott el hiába. Isten részéről nem hiányzik semmi ahhoz, hogy az egyház megtartassék »a Lélek egységében« (Ef 4,3).”

3.1. Az egy Úr egy gyülekezete, egy egyháza

a) A hívők Urukkal való egységét fejezi az 1Kor 6,16–18: „Vagy nem tudjátok, hogy aki parázna nővel egyesül, egy testté lesz vele? Mert – amint az Írás mondja: »lesznek ketten egy testté.« Aki pedig az Úrral egyesül, egy Lélek ővele. Kerüljétek a paráznaságot! Minden más bűn, amint elkövet az ember, kívül van a testén, de aki paráználkodik, a saját teste ellen vétkezik.”

b) A hívők Krisztus testében való egységéről szól az 1Kor 12,12–13: „Mert ahogyan a test egy, bár sok tagja van, de a test valamennyi tagja, noha sokan vannak, mégis egy test, ugyanúgy a Krisztus is. Hiszen egy Lélek által mi is mindnyájan egy testté keresztteltettünk, akár zsidók, akár görögök, akár rabszolgák, akár szabadok, és mindnyájan egy Lélekkel itattattunk meg”; Gal 3,28: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban” és a Kol 3,15: „És a Krisztus békessége uralkodjék a szívetekben, hiszen erre vagytok elhíva az egy testben. És legyetek háládatosak.”

Az egyház Krisztussal való egysége a Szentlélek egységében valóság az Ef 4,3–4 szerint: „Igyekeztek megtartani a Lélek egységét a békesség kötelékével. Egy a test, és egy a Lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is.”

Az Úr és uralma egysége egyszer s mindenkorra akkor lett megalapozva, amikor Jé-

zus a kereszten összetörte, lerombolta a zsidók és pogányok közötti válaszfalat. Ezzel egy teljesen új, immár nem az első ember, Ádám természetén alapuló emberiséget teremtett. Akik Jézus Krisztusban vannak, azok az új teremtés részesei.

Ezt az Ef 2,13–22 fejezi ki legtömörebben: „Most pedig Krisztus Jézusban ti, akik egykor »távol« voltatok, »közel« kerültetek a Krisztus vére által. Mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget eggyé tette, és az ő testében lebontotta az elválasztó falat, az ellenségeskedést, miután a tételes parancsolatokból álló törvényt érvénytelenné tette, hogy békességet szerezve, a kettőt egy új emberré teremtsen önmagában. Megbékéltette mindkettőt egy testben az Istennel, miután a kereszt által megölte az ellenségeskedést önmagában, és eljött, és »békességet hirdetett nektek, a távoliaknak, és békességet a közelieknek«. Mert általa van szabad utunk mindkettőnknek egy Lélekben az Atyához. Ezért tehát nem vagytok többé idegenek és jövevények, hanem polgártársai a szenteknek és háza népe Istennek. Mert ráépültetek az apostolok és a próféták alapijára, a sarokkő pedig maga Krisztus Jézus, akiben az egész épület egybeilleszkedik, és szent templommá növekszik az Úrban, és akiben ti is együtt épültök az Isten hajlékává a Lélek által.”

c) A Krisztusban egyesültek, azaz az egyház összetartozását ábrázolja az 1Kor 12,26–27: „És így ha szenved az egyik tag, vele együtt szenved valamennyi, ha dicsőségben részesül az egyik tag, vele együtt örül valamennyi. Ti pedig Krisztus teste vagytok, és egyenként annak tagjai”; a Gal 6,2: „Egymás terhére hordozzátok: és így töltsétek be a Krisztus törvényét”; az ApCsel 4,32–33: „A hívők egész gyülekezete pedig szívében és lelkében egy volt. Senki sem mondott vagyonából bármit is a magáénak, hanem minde-nük közös volt. Az apostolok pedig nagy erővel tettek bizonyosságot az Úr Jézus feltámasztásáról, és nagy kegyelem volt mindnyájukon”; a Fil 2,2: „Tegyétek teljessé örömet azzal, hogy ugyanazt akarjátok: ugyanaz a szeretet legyen bennetek, egyet akarva ugyanarra törekedjétek”; Róm 15,6: „egy szívvel, egy szájjal dicsőítsétek a mi Urunk Jézus Krisztus Istenét és Atyját”.

3.2. Az egyház egysége alatt nem a római egyház – egy akol, egy pásztor – elvet valljuk.

„Róma szerint: egy az akol, a római egyház, egy annak látható feje és a pásztor: Péter jogutódja, Krisztus földi helytartója, a csalatkozhatatlan pápa. Akkor lesz teljes az egység, ha a szakadárok visszatérnek az egy akolba, és elismerik a pápa főségét. – Ezzel szemben mi azt valljuk, hogy az egyház egysége nem vizuális, hanem spirituális.”¹⁰ Azaz, az Ef 4,4–6 értelmében lelki egység, a Lélek által történő összefogás alapján.

3.3. Az egyház, mint Krisztus teste – az 1Kor 12,12 alapján – nem összegyeházi organizációra, szervezeti egységre, hanem a hitbeli egységre utal. „A sokféle lelki ajándéknak egyetlen cél szolgálatába kell állnia, hiszen ténylegesen a feltámasztott Krisztusból ered valamennyi. Az ajándékozó Krisztus pedig a Fő, akinek mi mindnyájan tagjai vagyunk (Ef 5,30; Kol 2,19)... Az egység nem nálunk van, hanem Istennél... A szolgáló hitben, mert Krisztus misztikus testének egységéről van szó, s csak Krisztusban lehetünk egyek.”¹¹

4. Az egység áldása

A 133. zsoltárban így olvasunk a testvéri szeretet, az Isten akarata szerinti egység, a hívő gyülekezet, a testvéri egyetértés áldásáról. „Ó, mily szép és mily gyönyörűséges, ha a testvérek egyetértésben élnek! Olyan ez, mint mikor a drága olaj a fejről lecsordul a szakállra, Áron szakállára, amely leér köntöse gallérjára. Olyan, mint a Hermón harmatja, amely leszáll a Sion hegyére. Csak oda küld az Úr áldást és életet mindenkor.”

Földvári Tibor szerint ez a zsoltár nem csupán a gyülekezet éneke, imádsága, hanem Isten bizonyágtétele, kijelentése is, áldásígéretet megfogalmazó kijelentése. A Szentírás testvéri egyetértésre vonatkozó igéi legtöbbször felszólításként hangzanak.¹²

„Parancsként mondja el Isten szava, hogy egyetértésben szeressétek egymást. Tehát a felszólítás, a parancs az egységre törekvésre a népnek szól. Ebben a zsoltárban azonban nem felszólításként, hanem legfeljebb óhajtásként mondja a hívő ember. Isten viszont egyszerűen kijelenti a titkot, kijelenti a tényt, hogy az ő népe között testvéri egyetértés uralkodik.”¹³

Istennek kedves, amikor az ő népe egységben éli meg a hitét. Amikor együtt laknak a testvérek, az atyafiak. A zsoltár kifejti, hogy milyen jó és milyen gyönyörűséges ez Istennek. Mivel szentek, fontosak számára gyermekei, ezért megtisztítja őket.

A népet megszentelő egység mindig az Istennek való engedelmesség során, egyetértésben, az egy akaratra való jutásban valósul meg. Amikor Isten népe igyekszik egységben élni, az megszenteli a népet. Sokan ezáltal gyógyulnak meg. Az egység ebben az érelemben azt jelenti, hogy egy akarattal, egyetértésben élünk, lemondunk saját igazságunkról, az Úr igazsága érdekében.

„A mi egységünk hat másokra. Ezért mondja az ige: ha csak egyetlen hívő ember van a családban, még a hitetlen férj is szent, hát még a gyermekek (1Kor 7). Megszenteli az egyetlen hívő jelenléte. A hívő gyülekezet közössége, mint közösség hat, áldássá lesz azok számára, akik keresik az Istent, sőt még a haza számára is.”¹⁴

Összefoglalásképpen figyeljünk arra, ahogyan a Heidelbergi Káté 54–55. kérdés-felelete tárgyalja és foglalja össze tömören az egyház és a szentek egysége kérdését:

54. Kérdés: Mit hiszel a közönséges keresztyén Anyaszentegyházról?

Felelet: Hiszem, hogy az Isten Fia, világ kezdetétől fogva világ végezetéig, az egész emberi nemzetségből, Szentleke és Igéje által, magának az igaz hitben megegyező, örökéletre elválasztott sereget gyűjt, azt oltalmazza és megtartja; és hiszem, hogy ennek a seregnek én is élő tagja vagyok és mindörökké az maradok.

55. Kérdés: Mit értesz a szentek egyességén?

Felelet: Először azt, hogy a hívők mind tagok az Úr Krisztusban s minden ő javaiban és ajándékaiban részesek. Másodszor, hogy mindenki köteletségének kell ismerje, hogy ajándékaival a többi tagok javára és üdvösségére készséggel és örömmel szolgáljon.

JEGYZETEK

1 Előadás körzeti ifjósági konferencián Vásárosnaményban, 2007.06.30-án. A szerző egyetemi magántanár, Vásárosnaményban református lelképásztor. – 2 Reinhold Kücklich: Einigkeit. In: Calver Bibellektion.

Stuttgart, 1985. 5. kiadás. 247. p. – 3 Fritz Rienecker: Einig, Einigkeit. In: Lexikon zur Bibel. Wuppertal, 1983. 9. kiadás. 322k. p. – 4 Marc-Francois Lacon. Egység. In: Biblikus teológiai szótár. Róma, 1976. 2. kiadás. 262. p. – 5 Herbert Haag: Egység. In: Bibliai Lexikon. Bp; 1989. 300. p. – 6 Vö. Bartels. In: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I. Wuppertal, 1983. 3. kiadás. 215k. p. – 7 Cseri Kálmán: Bibliai alapfogalmak. Kézirat. Bp. 1984. 5. p; Vö. Cseri Kálmán: Református hitünk. Bp. 1994. 21–27. p. – 8 Cseri Kálmán: Hiszek egy Istenben. In: Apostoli Hitvallás. Kézirat. Bp. 1983. 15. p. – 9 Victor János: Dogmatika. Bp. 1953. 119. p. – 10 Török István: Dogmatika. Amsterdam, 1985. 391. p. – 11 I. m. 391k. p. – 12 Földvári Tibor: A testvéri egység áldása. Kézirat. Bp. 2004. 1–6. p. – 13 I. m. 2. p. – 14 I. m. 6. p.

DR. SZŰCS FERENC

Kálvin felfogása a hatalomról és államról

Bevezetőben talán nem szükségtelen emlékeztetni arra, hogy az Állam- és Jogtudományi Kar jubileumi ünnepségén teológusként és nem jogtudósként szólok az interdiszciplinaritás jegyében egy másik – nyugati kultúránkra és közéletünkre nagy hatást gyakorló – teológus felfogásáról. Remélhetőleg ezáltal nemcsak azt mutathatjuk be, hogy Kálvin felfogása valóban hatott az állam és jogbölcselet fejlődésére, hanem azt is, hogy miért illeszkedett szervesen a jogakadémiai képzés a magyar református felsőoktatás hagyományába, amelynek Karunk folytatója kíván lenni.

Amikor Kálvin hatalom- és államfelfogásáról beszélünk, akkor tudatában vagyunk annak, hogy mindezt a nyugati (latin) keresztyénség hagyományában kell elhelyeznünk. Ez a tradíció több vonatkozásában lényegesen eltér a bizánci (görög) keresztyénség szemléletétől.

A nyugati egyház nemcsak szervezeti és egyházjogi struktúrájában őrizte meg jobban a klasszikus római jogi örökséget, hanem teológiai nyelvezetét tekintve is. Ennek illusztrálására elég néhány közismert példát felidézünk. Amikor a Szentírás két részét Ó- és Új Testamentumnak nevezte, akkor a „végrendelet”, végakarát magánjogi kifejezését alkalmazta Isten végérvényes és írásba foglalt akaratának megjelölésére, amely a Kánonnal le is zárult. Igaz, hogy ezt a keleti egyház is átvette, sőt azóta minden bibliafordításban is áthagyományozódott, de a latin eredet nyilvánvaló és a példa csupán erre szolgál.

A másik már jelentősebb szemléletbeli eltérés. Az isteni igazság, az iustitia Dei és az ebből származtatott instificatio – a megigazulás már jellegzetesen nyugati teológiai fogalmak,¹ amelyek a bizánci teológiában lényegesen kisebb hangsúllyal szerepelnek. Bizonnyára ez az egyik magyarázata annak, hogy a reformációban olyan jelentős jogi-teológiai terminológia igen kis visszhangot váltott ki a keleti ortodox egyházakban, ezért a reformáció határai véget is érnek a nyugati egyház legkeletibb részein, a Baltikumban és Erdélyben.

A harmadik – és témánkat már közelebbről érintő különbség – a hatalom értelmezésének eltéréseben látható. Abban természetesen nincs különbség, hogy már a korai kereszténység a pogány római felsőbbiséget is Istentől eredeztette.² Maga az evangéliumi hagyomány a híres adópénz jelenetben Jézustól származtatja a császár iránti polgári engedelmességet, annak határával együtt. A numizmatikai kutatások azóta rámutattak, hogy az éremnek valóban két oldala volt. Az egyikén a császár képmása – ennek nyomán

tartja legitimnek az adót Jézus – a másik oldalon azonban a pontifex maximus felirat, már a császárkultusz igényeire is utalva, az engedelmesség határait jelöli ki. Az érem egyik oldala tehát a „honorem Caesarem” – a másik oldala pedig a „timorem autem Deo” – öskeresztyén magatartását szimbolizálta.³

Eddig azonban csak a hatalomhoz és államhoz való általános viszonyulásról volt szó. A Nagy Konstantin-i fordulat, illetve később a keresztyénség államvallássá válása után választ kellett adni arra a kérdésre is, hogy a keresztyén monarchia mögött milyen teológiai magyarázat állhat. Itt viszont egy ellenkező előjelű folyamat játszódott le, mint pl. a megigazulás-tanban, vagyis a monarchia filozófiai és teológiai fogalmát kezdték politikai értelemben alkalmazni. A mon-arché, az egy eredet, egy princípium filozófiai elv volt, amivel már a prae szokratikus filozófusok kísérelték meg a világ őseredetét megmagyarázni. Ez a séma a görög egyházatyákra is hatott, akik a Szentháromságot is monarchikusan gondolták el: az Atya az őseredője mind a Fiúnak, mind a Szentléleknek. Ha a földi hatalom az isteninek a leképeződése, ikonja, akkor a császár az Atya képmása, az egyház és világ egyedüli monarchája. Ez a hatalomkép áll a keleti caesaro-pápizmus hátterében. (Talán ez jobban meg is világítja a pravoszláv családias szóhasználatot pl. a „cár atyuska” kifejezést.)

Nyugaton azonban az 5. században Augustinus Szentháromság-tana vált uralkodóvá, aki a Trinitást nem vertikálisan, hanem a szeretetkapcsolat dinamikusabb közösségi képével magyarázta.⁴ Ennek nyomán került bele a Nícea-Konstantinápolyi Hitvallásba az úgynevezett „filioque” klauzúra (és a Fiútól, vagyis a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik), amely ha nem is egyedüli oka, mindenesetre indoka lett az 1054-es egyházszakadásnak. Ez az istenkép tehát nem monarchikus, hanem egy közösségi együttműködést feltételező eredet. Az ebből levezetett hatalom nem abszolút paternalista. Innen érthető, hogy miért csak nyugaton jelenik meg az uralkodói hatalom korlátozása, pl. a Magna Chartában, vagy a hét évvel később kiadott Aranybullában (1222), amelyet II. Endre az ellenállási záradékkal írt alá. (A főpapok és főrendek megtagadhatják az uralkodónak való engedelmességet, ha az nem tartaná meg az „alkotmányban” foglalt esküjét.)⁵

Kálvin maga is ebben a hagyományban áll. A tirannizmussal szemben éppen a császár–fejedelem–magisztrátus hármas hatalmi megosztásában látja a garanciát. Ez utóbbinak – a választott magisztrátusnak – egyenesen kötelességévé teszi az ellenállást, ha a királyok önkényével szemben a népet kell védelmezniük. „Ha ezek az erőszakosan önkényeskedő és a föld népét sanyargató királyokkal szemben gyáván meghunyászkodnak, hallgatásukat elvetemült hitetlenségnek állítom.”⁶ – írja az Institutióban. Az ellenállás gondolata még hangsúlyosabbá vált Kálvin tanítványainak, Theodor Bézának és John Knox-nak tanításában – különösen is a Szent Bertalan-éj mélysárlás után –, akik nemcsak a zsarnok uralkodóval szembeni fegyveres ellenállásra szólítanak fel, hanem elmennek egészen a zsarnok uralkodó megölésének lehetőségéig is.⁷ A magyar vonatkozások külön érdekessége, amit Benda Kálmán Eckhardt Ferencre és Révész Imrére hivatkozva állít, hogy a magyar függetlenségi harcokban sem Bocskai, sem a későbbi erdélyi fejedelmek nem a kálvini ellenállás tanára hivatkoztak, hanem az Aranybulla 31. cikkelyének rendi ellenállási záradékára.⁸ Nagy valószínűséggel ez azonban csupán politikai megfontolás lehetett, így biztosítva a közös nevezőt mind a katolikus uralkodóval, mind a hazai katolikus rendekkel.

Kálvin a közösségi ellenállás legitimálásával semmiképpen sem akart az anarchia irányába elmozdulni. Ezért például az egyéni ellenállást kizárólag lelkiismereti, hitbeli okokból tartja megengedhetőnek, ha a hatalom olyasmit kívánna alattvalóitól, amely Isten törvényével ellenkezik. Ilyenkor „Istennek kell inkább engedni, hogysem az embereknek”.⁹ Ez a passzív rezisztencia, a vértanúk magatartása, amely természetesen nem speciálisan kálvini, hanem egyetemes keresztyén örökség. Az ellenállás olyan ultima ratio, amelyre nem kellene hogy sor kerüljön, ha az állam a maga hatalmát annak a bibliai-erkölcsi rendnek megfelelően gyakorolná, amelyről a Római levél 13. fejezetében olvasunk: a közjó védelmére és a gonosz megfékezésére. Ez a kényszerítő hatalom, amelyet a kard szimbolizál, három területre terjed ki: az igazságszolgáltatásra, a hadviselésre és rendfenntartásra.¹⁰

A gonosz hatalommal szembeni magisztrális ellenállás mellett Kálvin azonban egy másik alternatívát is felvet s ez a történelmi önvizsgálat kérdése, hogy vajon Isten nem a gonosz hatalommal sújtja-e a népet annak korábbi bűneiért?¹¹ Ezzel természetesen nem azt a közhelyet erősíti meg, hogy minden népnek olyan kormányja van, amelyet érdemel, hanem azt a történelemszemléletet hangsúlyozza, amelyben a rossz és a jó, az ítélet és kegyelem egyaránt a szuverén isteni akaratból következik, ezért feltétlenül tanulságokat kell levonni belőle. Közismert, hogy ez a történelemszemlélet hatotta át a 16. századi magyar reformátorokat is a török hódoltsággal kapcsolatban. Egyetemünk névadója, Károli Gáspár Két könyv c. iratában a zsidó–magyar sorspárhuzam ószövetségi tanulságait vonja le a mohácsi tragédiára nézve, néven nevezve konkrét nemzeti bűneinket.¹² De ez a szemlélet tér vissza még a 19. század református költőjének, Kölcseynek a Himnuszában is. Az óizráeli honfoglalás analógiájaként beszél arról, hogy Isten őseinket felhozta „Kárpát szent bércére”, de bűneink miatt harag is gyúlt keblében. Azt, hogy a gonosz hatalom is lehet Isten akaratának végrehajtója, onnan értjük meg világosabban, ha arra a kálvini okfejtésre figyelünk, amely mind Istennek elrendelő, mind megengedő akaratát egy ugyanazon akaratként magyarázza, noha a mi oldalunkról ezek ellentétként tűnnek fel.¹³ Ezzel szemben mind a középkori, mind a lutheri teológia élesebb különbséget tett Isten megengedése és akarata közt.

Ebben az összefüggésben beszél azután Kálvin a hatalom megváltoztatásának kétféle lehetőségéről is. Az egyik arra a történelmi tapasztalatra épít, hogy a gonosz hatalom letörésére Isten felhasználhat egy másik – esetleg éppoly gonosz – hatalmat. Ebben a világ hatalmasai lássák meg, hogy az uralkodásnak is határt szab az isteni akarat, és egyik hatalommal megtorolja a másik vétkeit. Ámde lehetséges ennek az a pozitívabb változata is, hogy Isten az ő szolgálói közül providenciális liberátorokat támaszt.¹⁴ Ennek nyomán nevezték nálunk pl. Bocskai fejedelmet a magyarok Mózesének vagy Gedeonjának.¹⁵ (Itt újra látható az ószövetségi és a magyar sors párhuzam.)

Ezzel már érintettük azt is, hogy a reformátori teológia általában, de Kálvin különösen is szakított az állam arisztotelianus természetjogi magyarázatával. A regimen politicum nem teremtési rend, amely abból eredeztethető, hogy az ember zoon politicon – azaz olyan közösségi lény, aki természeténél fogva rendet alkot magának.¹⁶

Kálvin maga az ellenkező oldalról közelíti meg a kérdését: az állam szükségrend, amely éppen azért viseli az erőszak jelképét, a kardot, hogy maga szorítsa vissza az emberi önkényt és féken tartsa a gonoszt. A gondviselési rend gátolja tehát, hogy a lejtőn meg-

indult kocsí a vesztébe rohanjon. Mint ilyen azonban mindig csak relatív jellegű lehet. Ezért mondja, hogy még a legrosszabb rend is jobb, mint az anarchia.¹⁷

Kálvin szerint a hatalom három pilléren nyugszik: a felsőbbbségen, amely a törvények előljárója és őre, azután magukon a törvényeken, amelyek szerint a felsőbbbség a hatalmat gyakorolja és végül a népen, amelyet a törvények irányítanak.¹⁸ Látható ebből, hogy a hatalomgyakorlás tengelye maga a törvény és a törvényesség. Nem vitatja, hogy mindez különböző államformákban valósulhat meg, amelyeket mindig az adott körülmények között kell megvizsgálni. Amikor a klasszikus államformákat elemzi, akkor a torzulás kivédésére teszi a hangsúlyt. A monarchia könnyen zsarnokságba hajolhat, az arisztokrácia az előkelők uralmából a kevesek párturalmába mehet át, de Platón nyomán a demokráciához is kritikusan viszonyul, hiszen a démosz uralma mind etikai, mind szakmai szempontból kifogásolható. Sámuel könyvéhez írt kommentárjában így inti azokat a népeket, amelyek maguk választhatják vezetőiket: „Vigyázzatok, nehogy visszaéljete ezzel a jóindulattal és gazembereket és istenteleneket ültessetek a legfőbb tisztségekbe.”¹⁹ Tekintettel azonban arra, hogy a bűnös emberi természet miatt a hatalom egyetlen kézben összpontosulva visszaélésekre ad alkalmat, ezért az optimális államforma az, ahol a hatalmat megosztják és ahol az ellentétes érdekek ellenőrzik és egyensúlyozzák ki a hatalmi viszonyokat.²⁰ A kálvinista alapú polgári demokráciák valamennyi intézményében mindmáig elevenen él az ún. „counter interest” (ellenérdekeltség) gyakorlata, amely – bármily meglepő – nem az emberi jószágba vetett naiv hipotézisre épül, hanem az emberi természet totális korrupciójára.

Az elmondottakból kitűnik az is, hogy az államról bármennyire is a gondviselési rendben belül beszélünk, az jellegénél fogva mégsem isteni, hanem emberi, evilági intézmény.

Itt azután meg is érkeztünk az egyház és állam kapcsolatának értelmezéséhez. Amint a bevezetőben utaltunk rá, a hatalom elvi teológiai levezetésében eltért egymástól Kelet és Nyugat felfogása. Ez megmutatkozott abban is, hogy az egyház és az állam kapcsolatában is kétfelé váltak az utak. A keleti caesaropapizmussal szemben (ahol a császár egyben az egyház feje is) nyugaton a császárság és a pápaság sajátos szimbiózisa jött létre, amely – legalábbis elvileg – igyekezett megkülönböztetni a két entitást egymástól. A már Augustinus által használt test-lélek hasonlat elviekben azt fejezte volna ki, hogy az állam, mint test a politikai hatalmat, az egyház pedig a lelki-szellemi hatalmat képviseli. A középkor során ezt azonban egyre inkább felváltotta a Lukács evangéliuma egy részének (22,38) igen szerencsétlen egzegezisére épülő ún. „két kard” elmélet. Ám ez a kép már a megkülönböztetés helyett inkább azt a hatalmi harcot fejezte ki, hogy kinek a kezében is legyen ez a kettős hatalom: Péter utódaiéban-e, avagy a császáréban.

A középkornak ezt a nagy dilemmáját Luther azzal oldotta fel, hogy szétválasztotta a kettőt: a trónt és az oltárt. Számomra úgy tűnik, hogy Luther célja ezzel nem volt több, mint hogy megkülönböztesse a kétféle kormányzást, és elkerülje, hogy összekeveredjék a *ius civilis* a teológiában használt *instificatio*val. A bűn és igazság polgári értelmezését a bűn és igazság bibliai fogalmaitól akarta megkülönböztetni. Ez a szándék azonban számos ellentmondáshoz vezetett. Sokan éppen a szekuláris állam létrejöttét látják benne, hiszen a két birodalomról szóló tanítás az államnak önállóságot biztosít, viszont azt a dualizmust is magában hordozta, hogy az egyház a politikai kérdések dolgában közömbössé is válhatott, visszavonulva saját spirituális térfelére. Erre a 20. század szomorú példáját

említhetjük: a Német Hitvalló Egyház valójában csak akkor eszmélt rá a hitlerizmus veszélyére, amikor Hitler birodalmi püspököt rendelt az egyház élére, tehát a trón beavatkozott az oltár szférájába. Egy további történelmi ellentmondásként még azt jegyezhetjük meg, hogy a szétválasztás amiatt sem valósulhatott meg teljesen, mivel a lutheránus fejedelmek általában az egyház legfőbb előjárói is voltak.²¹

Kálvin Lutherhez hasonlóan megkülönbözteti a kétféle hatalmat és kormányzást, hiszen a világi hatalom az erőszak olyan eszközeit is igénybe veheti, amelyeket az egyház nem. Ebben a tradícióban azonban az egyház prófétai tisztének mégis jóval nagyobb szerep jutott, amelynél fogva – az ószövetségi próféták példáját követve – kötelessége a mindenkorai hatalmat a szociális igazságosság érvényesítésére emlékeztetni. A kálvini tradíció szerint az egyház a hatalom és a politika élő lelkiismerete kell, hogy legyen. Egyházként közvetlen mandátuma nincs a hatalom gyakorlásában, tanításának és igehirdetésének azonban kell hogy legyen hatása mind a kultúrában, mind a politikában. Ez abból a teológiai meggyőződésből fakad, hogy Krisztusnak adatott minden hatalom mennyen és földön, és ez semmiféle dualizmust nem tűr meg.²² Ebből azonban mégsem következett egy olyan teokratikus szemlélet, amely az államot az egyháznak rendelte volna alá és amelyet tévesen sokan mégis Kálvinnak és a korabeli Genfnek tulajdonítanak.²³

Az említett közvetett egyházi befolyás egyik sajátos jelensége volt Hollandiában az ún. *történelmi kálvinizmus* mozgalma, amely a két világháború között éppen egyetemünk jogelődjén keresztül Magyarországon is éreztette hatását. Az irányzat szellemi atyja, Abraham Kyper teológus, aki Hollandia miniszterelnöke is volt a múlt századfordulón, hazai népszerűsítője pedig Sebestyén Jenő egykori tanszéki elődöm volt. Felfogásuk szerint nem az egyház, hanem a kálvinizmus az, amelynek mind a kultúrában, mind a politikában tevőlegesen részt kell vennie. Ennek nyomán működnek Hollandiában mindmáig református pártok néhány parlamenti képviselővel, és ennek megteremtéséért fáradozott itthon Sebestyén Jenő is.²⁴ Természetesen túlmutatna témánk keretein mind ennek értékelése, mind annak tisztázása, hogy voltaképpen mi is a különbség az egyház és a kálvinizmus között.

Kálvin alapvetően nemcsak az egyházban és világban működő különböző hatalmat és kormányzást különbözteti meg, hanem a belső és külső törvényt, illetve a belső és külső kormányzást is.²⁵ Kant nyomán ezt az autonóm és heteronóm erkölcs összjátékának nevezhetnénk. Ezzel túllépett azon a lutheri sémán, hogy Isten a világot a kard (erőszak) által, az egyházat az Ige által kormányozza. Ő az egyházat sem tekintette a Törvény (Tízparancsolat) szerinti kormányzás alól kivételnek. Ezért volt számára fontos az egyház külső rendjének törvényi leírása is. (Lásd a genfi egyház számára megfogalmazott Ordinances!) Másfelől azonban a polgári élet számára is alapvetőnek tartotta, hogy polgárai a belső erkölcsi, lelkiismereti törvényt kövessék, hiszen a közösség rendje aligha tartható fenn azáltal, hogy az emberek csak félelemből követik a törvényt. Bizonyára ez az, amit ma polgári öntudatnak, vagy Amerikában civil religion-nak neveznénk.

Amíg pl. Luther számára a törvény (Tízparancsolat) főleg tükör, amelyben meglátjuk bűneinket, addig Kálvin egy külső és belső haszonnal is megtoldja ezt. (Természetesen Luther is ismeri a Dekalógus erkölcsi hasznát is!) Az *usus legis politicus* (A Tízparancsolat közösségi haszna) fék és zabla a bűnös emberi természet számára és ennek kényszerítő erejét a közösségnek kell alkalmazni a világban és az egyházban egyaránt.

Ámde van még egy tertius usus legis is – egy harmadik haszon –, hogy ti. a törvény a „szívünk hústábláira” íratik be, és így belső ösztöke és iránytű lesz a jó cselekvésére és a rossztól való tartózkodásra.²⁶ A kálvini sajátosság tehát abban mutatkozik meg, hogy a törvény teológiai, erkölcsi és jogi funkcióit összeköti és egymásra vonatkoztatja. Ezzel valójában azt mondja ki, hogy a hatalom, mint az Isten törvényének alkalmazása nincs sem államformához, sem egyházi struktúrához kötve. Mindkettőben szükség van viszont külső kormányzásra is.

Ezzel azt is állítjuk, hogy sem Kálvin, sem a többi reformátor nem dolgozott ki egy elméleti államtant, hanem felsőbbbségről, kormányzásról beszél, amely helyenként és körönként változhat. A királyságot éppúgy törvényes államformának ismerte el, mint a svájci városok magisztrátusát. Amikor az Institutio első kiadását Ferenc francia királynak ajánlja, cáfolja azt a vádat, mintha a reformáció célja nem lenne más, mint „minden királyi uralmat és kormányzati rendet megdönteni, a békét meghiúsítani”.²⁷

Ez a nyitottság, amely nem kötötte az egyházat egyetlen – Istentől rendelt – államformához sem, történelmileg kétségtelenül kapunyitás volt a szekularizált államformák irányába is. Mégis felveti azt a kérdést, hogy az alulról építkező sajátos kálvini egyház-alkotmány mennyiben hatott a nyugati polgári demokráciákra.

Már előljáróban szögezzük le, hogy bármennyire igazolhatónak látszik is, hogy a modern demokrácia, sőt a föderális gondolat (pl. Egyesült Államok) leginkább azokban az országokban érvényesült, ahol a kálvinizmusnak meghatározó szerepe volt, ez közvetlenül Kálvin teológiájából mégsem vezethető le. Sőt, mint Révész Imre megjegyzi, maga „a presbiteri rendszer semmiféle modern képviseleti demokráciával nem azonos. A részletekben lehetnek egyező vonásai... de alap gondolatai tökéletesen mások. A presbiteri rendszerben... Krisztus-uralom van, a demokratikus és képviseleti rendszerben természetjogi észelvek alapján berendezett népuralom.”²⁸ Ezzel azonban csupán azt állapítottuk meg, hogy a krisztokrácia, amely Kálvin egyházalkotmányának alap gondolata, nem azonos a demokráciával. Azt azonban aligha lehet vitatni, hogy közvetett módon hatott, mind a modern közigazgatási és önkormányzati rendszerekre, mind az Egyesült Államok alkotmányára.²⁹

A teljesség igénye nélkül említsünk meg néhány vonást ezekből.

A kálvini egyházfogalom alapvetően kötődik egy konkrét helyi gyülekezethez azáltal, hogy az egyház ismérveit az ige hirdetésében és a szentségek kiszolgáltatásában jelöli meg. Minden gyülekezet teljesen egyház, noha nem a teljes egyház. Egyháztörténetileg nézve innen kétfelé ágazhattak el az utak. Egyfelől a kongregacionalizmus irányába, amely nem is ismer el ún. magasabb egyházi testületet, mint a gyülekezet, másfelől azonban az ún. zsinat-presbiteri rendszer irányába, amely a gyülekezetek közösségeként értelmezi önmagát, amelyben minden nagyobb testület a gyülekezetekért és a közös szolgálatokért van. Ez a struktúra elvileg tökéletesen megvalósítja a szubszidiaritás elvét, amennyiben csak azokat a döntéseket ruházza át az átfogóbb testületekre, amelyek helyi szinten nem oldhatók meg.

A kálvini egyházszervezet négyféle tisztséget különböztet meg, amelyek egymás mellé vannak rendelve. De a lelkipásztor, doktor, presbiter, diakónus mégsem taxatív felsorolás, hanem ezek olyan típusmodellek, amelyek alapvetően szükségesek az egyházi

léthez, ám a karizmák és szolgálatok sokszínűsége szerint bővíhetnek is. Lényegük szerint nem hatalmat, hanem szolgálatot jelentenek. Ez olyan elv, amelynek a köz szolgálatában is érvényesülnie kell a különböző hivatásrendekben is.

A világi hivatásról szólva igazat kell adnunk Max Webernek, aki zseniálisan fedezte fel, hogy a *vocatio* egyházi fogalmát a reformáció – jelesül Luther bibliafordítása – szekularizálta.³⁰ Weber azonban ennél többet is állít, amikor a politikáról mint hivatásról beszél. Politikán ő nem a szó klasszikus közéletiségét – a polisz ügyeivel való foglalkozást – érti, hanem mint „törekvést a hatalomból való részesedésre, vagy a hatalommegosztás befolyásolására.”³¹

És amikor ennek az egyházi modelljét keresi, megítélésem szerint a karizma és ordo kálvini egyházi rendjét kívánja követni, amely a belső és külső elhívás dialektikájára épül. Vagyis Weber szerint a politikai tisztség külső elhívása csak azokat illetné meg, akik a karizmatikus belső elhívás birtokában vannak.

Bizonyára azzal az optimizmussal fejtette ki ezt a múlt század elején, hogy a világon belüli aszkézis a kálvini munka etikája – amely szerinte megteremtette a nyugat működő gazdasági rendjét –, talán ugyanúgy képes lesz megteremteni az etikusan működő politikát is. Ám amint az etikusan működő kapitalizmus szelleme helyébe a vadkapitalizmus szelleme lépett, ugyanúgy nem jött el a hivatásként végzett hatalomgyakorlás sem.

A kérdés sokkal inkább az, hogy maga a kálvini egyházszervezeti struktúra nem torzul-e el a krisztokráciától egy modern management-szemlélet bürokratikus irányába, és így még *par excellence*-ként sem képviselheti a világban a szeretet hatalmát a hatalom szeretete helyett. Révész Imre a múlt század közepén nagy bátorsággal merte püspökként kijelenteni, hogy a magyar református egyház kálvini értelemben soha nem volt presbiteri rendszerű.³² Nemcsak a hiányolt spiritualitás miatt, hanem bizonyára a megörökölt feudális struktúrák is akadályozták ebben. Ám igazságtalanok volnánk, ha a megkéskéve alakult presbitériumunkról nem ismernénk el, hogy ezek mégiscsak a demokrácia gyakorló iskolái voltak.

Az egyházközségi autonómiák pedig szinte a 16. századtól kezdve működtek, ha ezekre leginkább csak a lelkészválasztások és papmarasztások igencsak kétes értékű eseteit hozhatjuk is fel példaként. Ez utóbbi éppen egy fordított hierarchia bizonyítéka, hiszen annyira nem lelkészuralom működött, hogy helyenként még a 19. század elejéig is a gyülekezetek újév napján évről évre döntöttek lelkészük maradásáról vagy éppen eltávolításáról.³³ Természetesen az a tény, hogy télvíz idején családostul válhattak lelképásztorok hajléktalanná, nem éppen a legkeresztyénibb magatartásról tanúskodik, ám most éppen az önrendelkezés bemutatása volt a cél.

Végül, Kálvin és a hatalom összefüggésében szólni kell arról a – sajnos torz és történelmietlen – Kálvin-képről, amely őt Stefan Zweig és Sütő András nyomán diktátorként rajzolja meg. Ám, amint ezt a modern történeti Kálvin-kutatás kimutatta, ezeknek nem sok köze van a történeti tényekhez, sokkal inkább a szerzők diktatúra elleni mondanivalójához szolgáltak eszközül. A zsarnok képével nehezen egyeztethető össze, hogy Kálvin még szavazati joggal rendelkező polgár (*citoyen*) sem volt a Genfben és csak mint lelképásztor kapta meg a *habitant* (lakos) státust.³⁴ 1538-as száműzetése mutatja, hogy éppen a városi tanács ellenállása igyekezett megakadályozni az egyházon belüli erkölcsi rend érvényesülését, amiben Kálvin kétségtelenül szigorú és következetes volt. Ma már világo-

sabban látjuk, hogy ez feszültség nem szűnt meg visszatérése után sem, és még 1553-ban, a Servet-per évében is, számolt eltávolításának lehetőségével.³⁵ Levelezéséből az is kiderül, hogy őt magát is mennyire próbára tette mindaz, amit a világi hatalomnak való engedelmeségről tanított. Az alkatanál fogva visszavonulásra és csendes tudóskodásra hajlamos Kálvinnak mégis volt bátorsága kompromisszumok nélkül harcolni, amikor úgy érezte, hogy Isten ügye és az igazság forog kockán. Ugyanakkor orleans-i jogi tanulmányai is magyarázzák, hogy a világra, a való életre nyitott gondolkodó volt. Ez teszi teológiáját sajátossá és gondolatait közel öt évszázad távolában is párbeszédképessé.

JEGYZETEK

- 1 Alister McGrath, *Iustitia Dei*, Cambridge UP. 1993. 4–5. – 2 A legfontosabb újszövetségi textusok: Jn 19,11; Róm 13; 1Pt 2,12–14. – 3 Ethelbert Stauffer, *Christ and the Caesars*, SCM, London, 1955. 115k–137. – 4 Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München, 1980. 226–230. – 5 Benda Kálmán, *Magyarország történeti kronológiája*, Budapest, 1983. 136. – 6 Kálvin, *Institutio*, IV.20.31. – 7 Theodor Béza, *De hereticis a civili magistratu puniendis*, 1554. Prof. Dr. Sebestyén Jenő, *Reforátus etika*, Budapest–Gödöllő, 1993. 374. – 8 Benda Kálmán, *A nemzeti hivatástudat nyomában*, Budapest, 2004. 53. – 9 *Institutio*, IV.20.32. – 10 Abraham Kuyper, *Kálvinizmus és modernitás*, Koinónia, Kolozsvár, 2001. 94. – 11 *Institutio*, IV.20.25. – 12 Károli Gáspár, *Két könyv minden országoknak és királyoknak jó és gonosz cserencséseknek okairul, amelyből megérthetni, mi az oka az Magyarországnak is romlásának és fejedelmeknek szerencsétlenségeinek. És micsoda jelenségekből esmerhetjük meg, hogy Istennek ítéleti közel nagyon*, Debrecen, 1563. Újra a Magyar Irodalmi Ritkaságok sor. (szerk. Harsányi András) Budapest, 1940. – 13 *Institutio*, I.18.3–4. – 14 *Institutio*, IV.20.30. – 15 Szabó András, „Téged Isten dicsérünk”, *Bocskai István Erdély és Magyarország fejedelme*, Budapest, 2006. 167kk. – 16 Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen, 1933. 431. – 17 Lásd Kálvin János *A Római levél magyarázata*, Budapest, 1954. 273. – 18 *Institutio*, IV.20.3. – 19 Idézi Abraham Kuyper, *Kálvinizmus és modernitás*, Kolozsvár, 2001. 84. – 20 *Institutio*, IV.20.8. – 21 Szathmári Béla, *A keresztyénség hatása az állam és jogbölcselet fejlődésére*, *Zempléni Múza*, VI. évf. (2006) 3. 23kk. – 22 Nagy Barna, Kálvin politikai teológiájának krisztológiai alapvetése, *Theológiai Szemle*, 1941. 17. évf. 1. 13–30. – 23 Eberhard Gresch, *A hugenották története, hite és hatása*, Budapest, 2008. 62. – 24 Dr. Sebestyén Jenő, A mi politikai sokarcúságunk, *Kálvinista Szemle*, XI. (1930) 50. 403. – 25 *Institutio*, II.4.6–7; II.6.15. – 26 *Institutio*, II.7.6–14. – 27 Kálvin, Levél Ferenc királyhoz, in: *Tanítása a keresztyén valásra 1536*, Budapest, 1936. 4. – 28 Révész Imre, Presbiteri rendszerű-e a magyar református egyház? In: *Confessio*, 2007. 3. 23kk. – 29 Eberhard Bush, Kálvin és a demokrácia, in: *Theológiai Szemle*, XLVII. (2004) 3. 153. – 30 Max Weber, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, 1982. 87. – 31 Max Weber, *A tudomány és a politika mint hivatás*, Budapest, Kossuth, 1995. 55. – 32 Révész, i. m. – 33 Molnár Ambrus, Papmarasztás Bárándon a 18–19. században, in: *Néprajzi Látóhatár*, 1997. 6:1–4, 400–406. – 34 Alister E. McGrath, *Kálvin*, Budapest, 1996. 122. – 35 Erik Alexander de Boor, A Kálvin prédikációskötet bevezető tanulmánya, *Confessio*, 2007. 1. 16.

DR. GAÁL BOTOND

Az eleve elrendelés és az ember genetikai meghatározottsága

Bevezető gondolatok

Mindkettőben van valami megfejthetetlen, mégis sok igazságot hordoznak. Ezért nagyon kíváncsivá teszi az embert. Komoly kihívás az ember genetikai meghatározottságát és az eleve elrendelés keresztyén tanítását egymás mellé tenni. Más-más oldalról közelítik meg az ember titkát. Az eleve elrendelés a keresztyén gondolkodás felől, a genomika a biológia felől próbál olyan dolgokat megfogalmazni, amelyek olykor döbbenetet vagy éppen rácsodálkozást eredményeznek. Az egyik a régi bibliai idők bölcsességéről beszél, s ez ma megdöbbenést kelthet, a másik még nagyon új tudományos ismeret az emberről, s erre mindenki rácsodálkozhat. Az eleve elrendelés megfogalmazása közel kétezer esztendő téma, a genomika legújabb eredményeit viszont csak 2000-ben jelentették be és 2001-ben közölték. Az előbbi széles körben vitatták sok évszázadon át, az utóbbi kapcsán még csak éppen felocsúdott a tudományos világ. Hogy a kettőt együtt vizsgálta-e már valaki, nem tudok róla. Kísérjük meg, hátha hasznára válik mind a teológia, mind pedig a genetika számára egymás kölcsönös szemléletének megismerése.

Mindenekelőtt hangsúlyozni szeretném, hogy rendkívüli óvatossággal, de ugyanakkor a tudós biológusok és orvosok iránti őszinte nagyrabecsüléssel mondom el mindazt, amit a genetika területén ismeretként szereztem. Mivel egyetemi szinten csak matematikai, fizikai és teológiai jártasságot szereztem, s a genetikának csupán bizonyos természettudományi részeit voltam képes megérteni, ezért nem tudom eléggé hangsúlyozni, milyen mély alázattal, de mégis csodálattal próbáltam ismereteimet gyarapítani a genetika területén. Szakterületeimből adódóan a gondolkodásom olyanná alakult, hogy igényli mind a fogalmi tisztázást, mind pedig a téma rendszeres előadását, ezért igyekszem ennek megfelelően felépíteni e tanulmányomat.

Az ember genetikai meghatározottsága

Kezdjük az egyszerűbb dolgokkal. Mi a gén? Az élőlények sejtjében a kromoszómák örökítő anyagának, közismertebb nevén a DNS-nek egy szakasza. Az emberi DNS (deoxiribonuleinsav) egy kb. 3 milliárd nuleotidból álló óriásmolekula. Hossza mintegy 2 méter. Kérdés: hogyan fér ez el a sejtben? Erre nézve csak modellszerű elképzelések vannak. A nukleotidok nagyméretű monomer molekulák. Az is kiderült, hogy a DNS nukleotidjai négyfélék lehetnek: adenin, guanin, citozin, timin.¹ Itt már a mikrométeres és nanométeres méretek világában vagyunk, amelyet a molekuláris biológia vizsgál. A DNS-molekulát egy kettős spirálhoz hasonlítják, s e modellben a két spirált a négyféle nukleotid köti össze páronként. Ezeknek a száma és sorrendje is lényeges, azaz a szekvenciája. Hogy az emberi DNS milyen szerkezetű, azaz milyen szakaszokból: milyen génekből áll, annak kutatása, feltérképezése nagyon izgalmas tudományos feladatnak bizonyult. Ezt a feltérképezett szerkezetet nevezték el genomnak.

A genom arról árulkodik, milyen információtartalommal rendelkezik az adott élőlény. Az információtartalom a DNS kettős spirálban elhelyezkedő nukleotidok sorrendjétől és kölcsönös egymásra hatásától, nemkülönben a környezethez való viszonyuktól függ. Ha az emberi genomot nézzük, és annak sorrendjéből akarunk kiolvasni információt, akkor érdemes hasonlítani azt a betűkből álló szöveghez. Nekünk elegendő kb. 28–30 betű ahhoz, hogy az emberiség összes nyelvének szavait leírjuk. Ha a humán genom információtartalmát betűkre íránk át, egy kb. 2000 vastag kötetnyi könyvtárat kapnánk.² Minden betűnek egy nukleotid felel meg. Ebből a szövegből kellene kiolvasni, hogy kik vagyunk. De hát hogyan kell ezt „olvasni”? Ezt úgy oldják meg, hogy a DNS-t szakaszokra darabolják, s ezek a szakaszok alkotják lényegében a gént. Nyilvánvalóan nem önkényes földarabolásról van szó, hanem a funkciók szerinti egymáshoz sorolásról. Az 1980-as években még úgy gondolták, hogy a gének száma milliós nagyságrendű. Mára ez a nagyságrend jelentősen változott. Ezekben a nagyon nagy számokban rejlik az információ, azaz az ember kivolta. Szerettek volna egyre többet tudni a genomról, de nehéznek tűnt a feladat. Pár év alatt mégis megoldották. Elolvasták! Hogy ennek a tudásnak a megszerzéséről is képet kapjunk, feltétlenül érdemes a genetika történetébe beletekintelnünk. Csak így értjük meg az utóbbi évek sok-sok eredményét és a genetika gazdag kilátásait.

A genetikát Gregor Mendel alapozta meg a 19. században. A brünni apátság szerzeteseként magányosan végzett borsókeresztezési kísérleteket, és ebből bizonyos szabályosságra következtetett. 1865-ben tette közzé tapasztalatait. Ő még nem tudta, hogy az érdekes megállapításaival milyen komoly forradalmat indított el a biológiában. Négy évvel később Friedrich Miescher svájci katonaeorvos a sebesült katonák gennyel átitatott kötéseiből egy új, nagymolekulájú szerves anyagot izolált és ezt elnevezte nukleinnek. Ő sem tudta, hogy ekkor a DNS-t fedezte föl.³ Telt-múlt az idő, s a tudósok arra gondoltak, hogy az élő szervezetben lennie kell valamilyen „alapkőnek”, amelyre azt föl lehet építeni. Ezt nevezte el W. Johannsen 1909-ben „gén”-nek. Valamilyen különálló, egyedi entitásra gondolhatott.⁴ Azt érzékelték, hogy az élő szervezet bizonyos külső ismertetőjegyei valamilyen izolált belső faktorokra vezethetők vissza. Ez a mendeli megállapításból is következett. Valamilyen sejten belüli, illetve sejtben rejtetten lévő, meghatározható objektumot gondoltak el a háttérben. Ez volt akkor a „gén”. Az 1920-as években valamilyen meghatározható szerkezetű kémiai molekulára gondoltak, elsősorban a Morgan iskolájához tartozó biológusok. Ettől számítják a genetika tudományos értelemben való megjelenését. 1933-ban Oswald Avery precíz kísérletei, valamint a Mendeltől, Mieschertől és Morgantól származó korábbi ismeretek révén rájött arra, hogy az élő szervezetben van örökítő anyag. Kiderült, hogy a Miescher által fölfedezett nagymolekulájú szerves anyag nem más, mint a DNS. Ezt csak 1944-ben publikálta Avery, de még ekkor sem érzékelték a tudományos világ a felfedezés jelentőségét. 1951-ben azonban Alfred Hershey ezt kísérletes úton is bizonyította, melyért Nobel-díjat kapott. Kérdésként maradt továbbra is, hogy valójában mi is a gén? Az igazi áttörés és föllendülés 1953-ban következett be, amikor két különös viselkedésű⁵ fiatal tudós, az amerikai James Watson és az angol Francis Crick modellt készítettek a DNS szerkezetének vizsgálatára, s ennek segítségével jelentős részben megfejtették az örökítő anyag titkát. Ekkor jelent meg a kettős spirál elképzelés, mely nagyon termékeny modellnek bizonyult. Egyre több biokémiai és biofizikai

jelenségre találtak magyarázatot, és mindezt az elkövetkező húsz év alatt a világ elé tárták. 1973-ban aztán végleg kiderült a kísérletekből, hogy a modell hasznos és helyes volt. Ekkor már tudták azt is, hogy a DNS-molekula nuleotidokból áll. Hogy milyen szerkezetet alkot, azt csak a nuleotidok sorrendjének megállapítása révén lehetett eldönteni. Ez volt a szekvenálás korszaka, egy híres tudóssal az élen. Sanger volt a neve, első Nobel-díját az inzulin szerkezetének megállapításáért kapta 1958-ban, a másodikat a DNS szekvenálásáért 1980-ban. Ekkor még csak egy bakteriofág 5376 nukleotid hosszúságú DNS-ének genom szekvenciáját határozta meg munkatársaival együtt.⁶ Nyilvánvalóan azonnal célba vették az embert. Mivel az emberi DNS 3 milliárdnyi nukleotidot tartalmaz, először reménytelennek látszott a Sanger-féle módszer alkalmazása. Az 1980-as évek közepétől azonban mégis reményteljesnek tűnt egy másik, módosított eljárással történő meghatározás. Így érlelődött a helyzet egy nagyszabású program kidolgozására az Egyesült Államokban, amelynek súlyát vagy jelentőségét „az atombombához vezető Manhattan és a holdraszállást megvalósító Apolloprogramhoz”⁷ lehetne hasonlítani. Végül 1990-ben indult a program 3 milliárd dollárral. Ez volt a híres Human Genome Program (HGP), amelyhez aztán Anglia, Németország, Franciaország, Kína és Japán is csatlakozott. Időközben egy furcsa természetű⁸ kutató, Craig Venter kivált a programból és magánúton próbálta megoldani ugyanazt a problémát, amelyen a HGP csoport is dolgozott Francis Collins biokémikus vezetésével. Rendkívül érdekes, hogy a két csoport más-más módszert alkalmazott, mégis szinte ugyanarra a végeredményre jutott. Ez olyanira jelentős és meggyőző eredménynek számított, hogy 2000. június 26-án maga Bill Clinton elnök és Tony Blair miniszterelnök jelentették be a program sikerét egy közös sajtóértekezleten. Úgy fogalmaztak, hogy a tudósok sikerrel megoldották az ember teljes örökletes információtartalmának, azaz a humán DNS nukleotid-sorrendjének a megfejtését. Mindezt a tudósok 2001 februárjában tették közzé a Nature című folyóiratban.

Ez az esemény valóban tudománytörténeti fordulópontot jelentett. Lelkes sajtóméltatások láttak napvilágot, melyek közül kiemeljük mi is a hangzatos kifejezést: elolvastuk „az élet könyvét”.⁹ Bár ez a bibliai ízü kifejezés¹⁰ nagyon szellemes, nyilvánvalóan csak részben fedi a valóságot. Előtte már „elolvasták” egy rovar, egy féreg, egy növény és jónéhány mikroorganizmus DNS szerkezetét. Most azonban valami új korszak beköszönt: derengett az emberi lét látóhatárán, amikor is végre megtudhatunk olyan dolgokat, amelyek eddig titokként voltak előlünk elzárva. Jogos is volt ez a reménység, mert hiszen az ember kezében volt immár a saját géntérképe. Ekkor azonban pontosítani kellett a dolgokat. A géntérkép ugyanis még nem a 3 milliárd nukleotid sorrendjének a teljes ismerete, hanem inkább a megismerés lehetősége. A géntérkép még csak a korábban említett 2000 vaskos kötetnek a katalógusa, vagy tartalomjegyzéke, de korántsem a tartalma.¹¹ Hogy kik vagyunk, ahhoz el kellene olvasni a 2000 kötetet. A végeredmény tehát az lett, hogy a feltárt titkokkal együtt még több titok keletkezett. Az új ismeret ugyanis egy sor olyan kérdést vetett föl, amelyet eddig föl sem mertek vetni, illetve még a képzelet szintjén sem fogalmazódott meg.

Még hét év eltelte után is kíváncsian várjuk-halljuk, mi lett a Human Genome Program eredménye, természetesen a meglepetésekkel együtt. Felsorolunk néhányat. 1. A leginkább meglepő eredmény az volt, hogy a szekvenálás kapcsán az emberi gének száma nem milliós és nem is százazres nagyságú, hanem csak 30 000 és 40 000 közé tehető. Ez

alig kétszerese egy kicsi féreg, az ezer sejtből álló *Caenorhabditis* génszámának. Az ember sejtjeinek száma 10 a tizenegyediken, százezer milliárd. Az élesztőt és a muslicát szokták még említeni, mint amelyek az emberéhez képest igen magas számú génnel rendelkeznek. Jelenleg azt tudjuk, hogy a génszekvenciáink mintegy 99%-a megegyezik a csimpánzéval, de hogy ez a nagyfokú szekvenciaegyeztetés az egyik esetben miért eredményez embert és a másik esetben miért eredményez csimpánzt, azt még nem tudjuk. 2. Azt megerősítették, hogy az emberi DNS-ben vannak ismétlődő gének, illetve szekvenciák. 3. Aránylag nagy mennyiségű az ún. „ugráló gének” száma, amelyek helyüket változtatják. 4. Az is érdekes, hogy vannak aktív gének és inaktív gének. Az említett 30–40 ezer gén aktív gén, de ezek mintegy szigetekként úsznak az inaktív gének tengerén. Ezek az inaktív gének egykor helyzetüket változtatni képes gének voltak, ezért olyan információt hordoznak, amelyek az emberiség evolúciós őstörténetére vonatkoznak. 5. Olyan géneket is találtak, méghozzá több százat, amelyek bizonyos baktériumokban megvannak, de a magasabb rendű állatokban nincsenek meg.¹²

Azt látjuk, hogy a HGP lényeges szemléletváltásra készítette a genetikusokat. Ezt megelőzően is volt genetikai ismeret, a 20. század utolsó negyede azonban olyan eredményeket produkált, amelynek folytán el kell fogadnunk egy olyan szemléletet, amelyre eddig nem is gondoltunk. Ha a külső ember szemével nézzük a dolgot, akkor azt lehet észrevennünk, hogy a korábbi genetikai szemlélet zártsgot mutat. Amikor az 1970-ben kiadott egyetemi biológia tankönyv¹³ úgy definiál, hogy „a gén az öröklődésért felelős anyagi egység, a DNS-molekula meghatározott része”, majd pedig eljut annak leszögezéséig, hogy „az öröklődésért felelős tényezők külön-külön létező részek, azaz partikulált részecskék”,¹⁴ akkor már beleépít a gondolkodásba egy olyan merevítő elemet, amely majd nem enged kilépni a rendszerből. Ezért jutottak el az „egy gén – egy tulajdonság”, „egy gén – egy enzim” szemléletig.¹⁵ A HGP ezt a zártsgot törte fel, és azt hangsúlyozta, hogy sokkal nyitottabb szemlélettel szükséges a géneket megközelíteni. Ludger Honnefelder, az Európa Tanács Bioetikai Irányító Tanácsának tagja ennél a pontnál megjegyzi: „Így hát alighogy végére értünk az emberi genom génszekvenciái felkutatásának, ismét csak egy sokkal átfogóbb szerkezeti és funkcionális analízis kezdetén állunk.”¹⁶ Itt arról van szó, hogy ki kell lépni a zárt rendszerből és másként kell megközelíteni az egész genomikát. A gént nem lehet többé egy statikus partikulának, egy legkisebb építőkönek tekinteni, miként a fizika az atomot, majd pedig erre fölépíteni egy egész genetikai elméletet. A gének ugyanis egymással is és a fehérjékkel is nagyon bonyolult kölcsönhatásban vannak, és csakis e funkcionális viselkedésük révén tudható meg a lényegük, szerepük, s ilyenén ismerhető meg egyáltalán a mivoltuk. Ezzel máris kinyílt egy zárt világ és új szemlélet vette kezdetét. Fox Keller ezt frappánsan így mutatja be: „Azzal, hogy a DNS-t a genetikai információ materiális hordozójaként azonosítottuk, úgy tűnt, a gén jó úton van afelé, hogy az egész biológiát egységesítő alapfogalommal váljon. ... Annak a bámulatos fejlődésnek következtében, melyen a molekuláris genetika az elmúlt negyedszázadban átment, elszállt a bizakodás, amellyel egykor a genetika első építészeti tárgyakhoz közelítettek, s mely eleinte oly drámai módon igazolódni látszott. Valójában ez a bizakodás mára annyira elenyészett, hogy a 20. század végén úgyszólván éppoly kevésbé tudjuk megmondani, hogy mik a gének és mit tesznek, mint az évszázad elején.”¹⁷ Honnefelder pedig így foglalja össze az új szemlélet lényegét: „Nem az állandóság és a hasonlóság a

normális, hanem az eltérés és a változékonyság; nem az egység, hanem a sokféleség; nem az egyenes vonalú okság, hanem a komplex kölcsönhatás.”¹⁸ Ha most újból megnézzük egy magyar egyetem tankönyvét, legyen az például a Debreceni Egyetem Orvostudományi Centruma Molekuláris Biológiai Intézetének a 2004-ben készített jegyzete, akkor meggyőződhetünk arról, hogy a genomika fejezet nemcsak tükrözi az új, dinamikus szemléletet, hanem naprakészen adja a hallgatók elé az elméletnek a gyakorlatban történő alkalmazási lehetőségeit is.¹⁹ Hogy mennyire komplex tudományterületről van szó, azt Fésűs László egyszerűen úgy mutatja be, hogy felsorolja, mely diszciplínák tevékenykednek együtt a molekuláris biológia területén: biokémia, genetika, biofizika, immunológia, sejtbiológia, fejlődésbiológia, élettan, agrártudomány, klinikai orvostudomány, géndiagnosztika, génterápia és neurobiológia.²⁰ A molekuláris biológusok, s különösen is a genetikusok nagy örömeire érdemes itt megjegyezni, hogy még további tudományterületek képviselői is fognak hamarosan jelentkezni, mint például a matematikusok. A gének által vezérelt folyamatok ugyanis érdekes módon bizonyos matematikai szabályszerűségeket mutatnak.²¹ Hogy ezek a törvényszerűségek hogyan kerültek a DNS-kódba, még nem tudjuk.

A genomikában tapasztalható új szemlélet illetően relativizálja a „genetikai egészség” és a „genetikai normalitás” fogalmát is. Kiderült ugyanis, hogy aki egészségesnek gondolja magát, még ő is hordoz 15–20 betegségre hajlamosító gént. Sőt, az ember olyan, hogy egyetlen géntől függő hajlamokat is mutat. Az egész emberi létet tehát egyfajta komplex szemlélet révén értjük meg, azaz a genomnak a sejthez, a szövetekhez és az egész szervezethez való viszonyából, azzal való kölcsönhatásából lehet releváns megállapításokat tenni. Ebből viszont az következik, hogy nincs abszolút tökéletes élet, hanem vannak korlátaink, mint ahogyan az egészséghöz hozzátartozik a betegség, az élethez a halál. Mindezt egy új gondolkodásmód keretei között szabad és kell megértenünk. A Watson és Crick által bevezetett modell segítségével az élet lényegéhez, valóságához közelebb kerültünk. De amikor beletekinthünk ebbe a titokba, „az élet könyvébe”, ezáltal önmagunkat is vizsgálat tárgyává tettük, s így elérkeztünk egy nagyon komoly kérdés feltevéséhez: milyen a viszonyunk önmagunkhoz, a természethez és a bennünket körülvevő társadalomhoz? Olyan súlyos kérdéseket lehet és kell tehát most már megválaszolni, amelyeket korábban még kérdésként sem tudtunk vagy akartuk önmagunknak föltenni, mint például az individuálisan meghatározott természetünk kivolta és mívolta. Ebben ugyanis immár beletekinthetünk, és nemcsak beletekinthetünk, hanem meg is változtathatjuk. Vagy például megtudhatunk sokkal többet a törzsfeljedésünkről és az egyedfejlődésünkről. De még súlyosabb kérdésnek tűnik egyelőre, hogy bizonyos mértékig beleláthatunk a jövőnkbe is. Ez viszont egyfajta sorsszerűséget jelent, és determináltságot vetít elénk. Nem is beszélve arról, hogy megtudhatjuk a betegségre való hajlamunkat, vagy annak valószínű bekövetkezési idejét. Amikor pedig magunkat ilyen mélységig megismerjük, az maga után vonja a természeti környezetünkhöz való viszonyunk változását. Egyet nem lehet kikerülnünk: azt, hogy mi is az egészséges és teljes természet részei vagyunk. Azt még pontosan nem tudjuk, hogy a megtermékenyítéskor a szülők kromoszómáiból miként jön létre, vagy milyen törvények szerint alakul ki az új individuum genomja.²² Ezt valamilyen véletlenszerű folyamatnak tekintjük, és ha bármilyen kiváló tehetséget örökölünk, vagy bármilyen fogyatékosságot, azt sorsszerű adottságként fogjuk föl, amiről sem

nem tehetünk, sem nem vagyunk érte felelősek. De ha ez nem így történik, hanem bennünket – úgymond – „előre megterveztek” valamilyen elgondolás alapján, ami elvileg lehetséges, akkor már létünk a beavatkozó személy tárgyává vált. Ilyenkor a genetikai adottságunk egy harmadik személytől függ. Ennek pedig beláthatatlan társadalmi következményei lehetnek. A tudósok itt fölhfvják a figyelmet a társadalmi előjog kérdésére, vagy az egyenlőség, az igazságosság problematikájára. Ezt a genetikai determinizmust azonban éppen a humán genomkutatás látszik kizárni. A kutatási eredmények ugyanis éppen azt mutatják, hogy annyira bonyolult az a genomrendszer, amely mindennek a mélyén ott áll, s amely ott van az emberi lét kezdetén is, hogy a genetikai determinizmusnak a valószínűsége szinte nullával egyenlő. Az ember nem lesz soha önmaga terméke, mert egységet alkot a természettel, amely végtelenül komplex jellegével ebben megakadályozza. Ezt mutatja a HGP eredménye is.

Bennünket a továbbiakban az érdekel, hogy az ember kifejlődésében milyen mértékű szerepe van az öröklött adottságoknak és a környezetnek. Ez a mostanában újra fölvetett *nature-nurture* (veleszületett-tanult) problémára²³ keresi a feleletet a genetika nézőpontjából. Erre nagyon nehezen jön válasz a genetikusoktól. Érthető! Itt már sokféle tudományterület összehatását kell együtt látni. Először is azért, mert az élettudományokon belül sem lehet a genetikát annyira előtérbe helyezni, hogy az mindent uraljon. Kétségtelenül igaz, hogy a HGP igen nagy hírverést jelentett a genetikának, de a végeredménye azt lett, hogy csak a komplexitás révén tudunk előrehaladni. A gén nem minden! Az idegtudományban, különösen az agykutatásban, az evolúciós elmélet területén, a fejlődésbiológiában és a magatartástudományban, sőt az immunológiában is a genetikához fogható fejlődés volt tapasztalható az utóbbi évtizedekben. A szenzáció kétségtelenül a genetika révén csapódott le a társadalmi köztudatban, és a köznyelvi beszédet is a genetika kifejezései uralják, ezért sokan genetizmusról beszélnek, a valóság azonban ennél sokkal másabb. Amint említettük, a genetika által fölvetett kérdések igazából egy új kezdetet jelentenek. Még csak ezután következnek a részletek, amelyeket csak interdiszciplinárisan, intradiszciplinárisan, metadisziplinárisan vagy multidiszciplinárisan fog kidolgozni a tudósok serege.

Itt aztán ismét szűkítjük a témánkat. Amint a 19. század második fele nagyon szeretete a behaviorizmus pozitivista gondolkodásmódját, a 20. századi genetikával együtt ennek egy korhoz adaptált változata újból a felszínre került John Broadus Watson (1878–1958)²⁴ pszichológiai munkásságával. A 19. századi behaviorizmust Francis Galton emelte a magasba, hiszen az örökléstan meggyőződéses híveként a *nature-nurture* (természet vagy nevelés, öröklés vagy tanulás) dilemmában az utóbbi oldalára dőlt el nála a kérdés. Azt tudta, hogy örökölnünk valamit, de ezzel szemben az empirikus tények, a tanulás, a szerzett képességek váltak a szemléletében dominánssá. Ezt Watson felerősítette a 20. században, és azt hangsúlyozta, hogy az ember minden képessége szerzett, vagy másképpen kifejezve, tanult adottság. Watson híres mondása volt: „adatok nekem száz csecsemőt, és én száz tolvajt vagy száz professzort nevelek belőlük”.²⁵ Ez nagyon sokakat elbódított. Sőt, bizonyos mértékig ez elhomályosította a fejlődő genetika ígéretes eredményeit is. Aztán az egzakt tudományok is sokat léptek előre, amelyek közül éppen az etológia mutatta meg, hogy az embernek nincs korlátlan tanulási képessége. S ekkor újból a genetika oldalára billent a mérleg, amely magával hozta ebbe a problémakörbe is a fejlődépszichológiát és a fejlődésbiológiát.²⁶ Az örökölt és tanult képességek együttes

vizsgálata így ismét csak egy rendkívül komplex tematika lett, a kölcsönhatások százait kellett tekintetbe venni az egyedfejlődés során. Így visszajutottunk ahhoz a régi Mendel-i problémához, hogy a *genotípus* és a *fenotípus* miként függ össze egymással. A belső genetikai adottságok hogyan jelennek meg a külső tulajdonságokban? De ezt a kérdést még tovább lehet fokozni, mert ha a genetika és a többi élettudományi terület oly sokat fejlődött, és most már látjuk azt is, hogy a gének csak egymással, a sejtekkel, a szervezettel és a külső környezettel való komplex viszonyukban képesek érvényesíteni rendeltetésüket, akkor vajon mégis az öröklött²⁷ vagy a szerzett tulajdonságok dominánsak az emberi életben? Élesebben kérdezve, az ember egyedfejlődése során melyik a döntő: az öröklött vagy a tanult képesség? Itt válik izgalmassá a kérdés. Maguk a tudósok is néhányan az egyik, néhányan a másik oldalra álltak, fehéren-feketén felfedve álláspontjukat.²⁸ Ezek közül voltak olyanok is, akik a *genetikai determinizmus* valamilyen formáját vallották.

Szempontunkból elegendő ennél a pontnál néhány mérvadó tudós véleményét megfontolni. Már az is eleve sokat mond, amit 2001-ben Hámori József a Mindentudás Egyetemén tartott előadásában kifejtett, hogy az ember egy „zárt genetikai program” szerint és egy „nyitott genetikai program szerint” működik, még hozzá egyszerre. Vannak tehát olyan tényezők bennünk, amelyek adottak, amelyekről nem tehetünk, de ugyanakkor vannak olyan lehetőségeink is, amelyek szintén meghatározzák a viselkedésünket, szokásainkat, általában az életviszonyainkat. Hogy ezek milyen arányban lehetnek egymáshoz képest, arról Hámori József előadásából még nem tudtunk meg sokat. Később látjuk az okát ennek is! Susan Oyama japán biológus foglalkozott ezzel a kérdéssel behatóan, és a Fejlődési Rendszerek Elméletéről 2000-ben megjelent cikkében azt állapította meg, hogy „a gének nem tervrajzok, előzetesen adott információbázisok, hanem egy összetett fejlődési folyamat konstruktív részesei”.²⁹ A géneket tehát nem valami mozdulatlan, körülhatárolt, statikusan beágyazott entitásnak kell elképzelnünk, hanem funkcionális mivoltukban kell szemlélnünk. Egészen pontosan egy dinamikus rendszer részeként, s amelyen belül önmagukban nem játszanak szerepet.

Amikor Molnár Péter, Nemes László és Nagy Emese a Fejlődési Rendszerek Elméletével foglalkoztak, amely összekapcsolja immár a fejlődésbiológiát és az evolúciós biológiát, azt állapították meg, hogy az az általunk vizsgált kérdésben is modellváltást eredményezett: „A paradigmaváltás lényege a hagyományos és mára már dögölt lóvá minősült *természet vs. nevelés* (más szavakkal a *veleszületett/tanult*) distinkcióval áll összefüggésben. A Fejlődési Rendszerek Elmélete minden eddigi kísérletnél határozottabb cáfolatát nyújtja a szembeállítás jogosultságának. Nem egyszerűen arról van szó, hogy mostantól elfogadjuk: a gének és a környezet egyformán fontosak, hanem arról, hogy a kettéválasztásnak egyszerűen nincs semmi értelme. Sem a gének, sem a környezet nem képes önmagában semmire. Következésképpen, ha a gének evolúciós szerepét azok replikációra való képességére építjük, tévúton járunk – a gének csak a környezet megbízható állandósága vagy replikációja esetén képesek az evolúciós folyamat tényleges szereplőivé válni. A Fejlődési Rendszerek Elméletének hívei természetesen többet állítanak annál, hogy a gének mellett más tényezők is fontos szerepet játszanak egyedfejlődésükben. Ezzel aligha lehetne radikális szemléletváltozást előidézni az evolúcióbíológiaiában és a pszichológiában. A genetikai determinizmus (ha valaha is komolyan képviselt álláspontnak számított) évtizedek óta kihalt, mindenki elismeri, hogy a fejlődés összetett fo-

lyamatok eredménye/eredője.”³⁰ Végül is a legmodernebb tudományos elméletek segítségével eljutottunk oda, hogy a természet vagy nevelés kérdésében nem lehet eldönteni az arányokat. Az ember kivé formálódása tekintetében ennek a kérdésnek nincs értelme. Mintha Piaget is ugyanezt akarta volna kifejezni, amikor megkérdezték tőle, hogy a nevelésben a veleszületett vagy a tanult képességek közül melyik a döntőbb. Ezt válaszolta: mindkettő 100–100%-ban döntő. A főttebb említett un. *genetikai equitas* ugyanezt akarja kifejezésre juttatni, amikor is a genetikus, az epigenetikus és környezeti tényezők valamennyien százszázalékosan jelen vannak. A környezeti tényezők között tehát nemcsak a fizikai környezetet kell figyelembe vennünk, hanem azt a szellemi környezetet is, amely a nevelésünk során mérhetetlenül nagy befolyással van arra, hogy kikké válhatunk. Ez új szemléletre készíteti az önértelmező embert.

Amit látunk tehát az, hogy az emberre nézve a genetika nagyon lényeges megállapításokat tett. Egyrészt az ember genetikai meghatározottsággal bír, amely önmagában még nem releváns, ugyanakkor e genetikai meghatározottság magával vonja azt a tényt is, hogy a gének csak az életet körülvevő teljes természeti-szellemi-lelki környezettel funkcionális összefüggésükben töltik be küldetésüket. Ez tulajdonképpen az emberi lét teljes meghatározottságát és teljes szabadságát jelenti egyszerre.

Az eleve elrendelésről szóló keresztyén tanítás

Kálvin azzal kezdi a híres művét, az *Institutio*-t, hogy „egész bölcsességünk, már tudniillik amelyet igaz, valóságos bölcsességnek kell tartanunk, két részből áll: Isten és önmagunk ismeretéből”. A további fejtegetésének lényege az, hogy az ember csak akkor ismerheti meg önmagát, ha előbb Istent megismeri. Nála tehát az embernek minden tudása, cselekedete, léte, gondolata teljes összefüggésben van a teremtő és megváltó Istenével. Nélküle nincs értelme a létének! Mármint ebben az összefüggésben lehet és kell szemlél-nünk mindazt, amit az eleve elrendelésről is mondunk. Ezt azért bocsátjuk előre, mert nyilvánvaló szándékunk az, hogy a predestinációt és az ember genetikai meghatározottságát egymás mellé tegyük, s ha lehetséges, hasonlítsuk össze tanulságul a két szemléletet. De azt is előre kell bocsátanunk, hogy az egyházatyák által hangoztatott tudományművelési szemléletet is szeretnénk figyelembe venni, azaz minden tudományterületet annak belső természete szerint, *kata physin*, lehet és szabad vizsgálnunk. Azt tehát természetesen tartjuk a genetikában, hogy amikor az emberről akar valami mélyet, közelebbit, használhatót megtudni, akkor a tapasztalás, rendszerezés és következtetés útját követi, még akkor is, ha az ismeretszerzés érdekében modelleket használ. A teológiában is figyelembe kell vennünk a tudományterületi sajátosságokat, mégpedig azt, hogy a teológia is egyfajta pozitív tudomány, mert az Isten kijelentésére épít. Tehát nem filozófiát művel, amelynek a forrása mindig az emberi szellem. Ugyanakkor a teológia sem nélkülözheti a tudományos gondolkodás általános szabályait. Mi is ehhez tarjuk magunkat!

Ami számunkra izgalmassá teszi a kérdést, az az, hogy a genetika az életről, ezen belül is kiemelten az emberről szeretne egyre többet tudni. Ezért vizsgálja az embert a maga testi, lelki, szellemi mivoltában. Amikor behatol az emberi lét legmélyebb mélységeibe és kutatja annak materiális alapjait vagy azzal kölcsönös összefüggésben a szellemiséget is, akkor ezt a legmesszebbmenően támogatjuk, amennyiben az az ember javát

szolgálja. A tudomány nem kérdezi előre azt, hogy mi az eredete az életnek, legfeljebb a tudományos vizsgálódása eredményeként próbál utalni az eredetre. Ezt láttuk akkor, amikor a genetika immár az evolúció kérdésében, ha nem is végérvényeset, de lényegeset mond. Amikor viszont a keresztyénség vizsgálja az emberi lét titkát, akkor azzal kezdi, hogy megvallja: az ember Isten teremtménye. Abból indul tehát ki, hogy az élet forrása Istennél van (Zsolt 36,10). Ezt követően azt vizsgálja, hogy a teremtettségi mivoltú ember lényegében kicsoda, micsoda és mi a rendeltetése a mindenségben, mi a szerepe az Isten világot átfogó és formáló tervében. Tehát másképpen közelíti meg az embert, mint azt a genetika teszi a maga biológiai és orvosi tudományos eszközeivel, illetve módszerével. Hogy aztán ezek összecsengenek-e majd, vagy mennyire kongruensek és milyen mértékben hasznosak egymás számára, később fogjuk látni. Mi most az eleve elrendelés irányába vesszük az utunkat. Vázlatosan mutatjuk be.

Kezdjük azzal, hogy az eleve elrendelés, azaz a predestináció kérdése sok helyütt benne van a Bibliában. Ez a tény kezdettől fogva foglalkoztatta a keresztyén gondolkodókat. A Biblia azonban nem tanok gyűjteménye, ezért az eleve elrendelés tanítását a bibliai kijelentés alapján előbb-utóbb meg kellett fogalmazni. Az egyházatyák közül kifejezetten Augustinus foglalkozott vele úgy, hogy erről rendszerezett formában adott tanítást. Később széles körű tanítások sokasága látott napvilágot. Ha pár pillanatra visszamegyünk a bibliai tanításhoz, akkor már a kiindulásnál lényeges megfigyelést tehetünk, ugyanis magának a Bibliának a tanítása is több irányba terelheti a gondolkodókat. Van olyan szövegrészek, amelyek a predestinációt az Isten „nézőpontjából” tárják elénk, vannak olyanok, amelyek az ember szempontjából fogalmazzák meg, és van harmadikféle előadásmód is, amikor egyszerre mindkettőt összekapcsolva találjuk. Az első metafizikai-teocentrikus nézőpontnak, a másodikat morális-antropocentrikusnak szokták nevezni. A harmadik esetben a bibliai passzus egy és ugyanazon helyen hangsúlyozza az eleve elrendelő abszolút isteni akarat szabadságát és az ember erkölcsi személyiségének érvényesülését³¹ (2Móz 4,21; 7,3–5; 9,12; Lk 22,22; ApCsel 2,23; 4,27–28; Ef 1–6). Amikor a teocentrikus nézőpontot érvényesítik, akkor az Isten szuverenitásáról szóló tanítás kerül előtérbe az üdvösségre és kárhozatra rendelés kettősségével, akinél viszont az antropocentrikus szemlélet dominál, ott a bűn, a bűnbocsánat és bűnből való megszabadulás üdvözítő eseménye a döntő, amely mindenkinek egyenlőképpen felkínáltatik. Mindezekről a Biblia közvetve vagy közvetett módon százával kínálja az üzenetét. Nem csoda, ha a teológiatörténet során oly sokakat foglalkoztatott ez a kérdés. Érdemes és tanulságos ebbe a történeti folyamatba is nagyon röviden beletekintnünk.

Elsőként szokták Augustinust említeni, aki a kegyelemről szóló tanításának részeként beszél a predestinációról. Ez nála Isten örök végzésén nyugvó üdvözítés. Ő már felnőtt korában tért meg, s amit tapasztalt, az azt igazolta, hogy Isten egyeseket az üdvösségre, másokat a kárhozatra rendel, mert az eleve elrendelt állapotunkat a hit felől értjük meg, a hitet pedig Istentől kapjuk ajándékként. Az isteni végzés nála a bűnbeesés utáni időszakra vonatkozik. Augustinus gondolataihoz csatlakoznak később Gottschalk, Aquinói Tamás, Wicliff, majd pedig – önálló módosításokkal – Luther, Zwingli és Kálvin is. Zwingli a predestinációt illetően majdnem determinista álláspontra jutott. Luther a kezdeti merev álláspontja felől elmozdul egyfajta pozitív szemlélet felé, és azt hangsúlyozza, akit egyszer Isten az ő kegyelméből kiválasztott, azt soha, senki az ő kezéből ki

nem ragadhatja. Kálvin először nem foglalkozott tételesen a predestinációval, később azonban, látva az éles különbségeket, azt részletesen kidolgozta, és a híres főművében, az 1559-ben kiadott *Institutio* harmadik könyvében négy fejezetet szentel a kérdésnek. Augustinushoz képest is radikálisabb. Az isteni örök végzést a bűneset előtti időre (supra lapsum) teszi, mert szerinte az attól logikailag független. A rövidség kedvéért Révész Imre összefoglalását idézzük Kálvin e tanításáról: „Tanítja, hogy van egy mindenható és abszolút független, szabad akarat, az élő Istené, aki mindent kezében összpontosít, aki áldást oszt, aki csapás és megpróbáltatás felett rendelkezik, sőt aki bűn és igazságtalanság által kárhozatra is juttat. De ez a feltétlen isteni akarat egyben végtelen jóságú és bölcs akarat is: örök üdvösséget is ad. Az Isten dicsősége előtt – és csak egyedül az előtt – meghajló hívő ember következetességével tanította ezekbe a gondolatokba zárva Kálvin a kettős predestinációt, mégpedig supralapsarius értelemben. Isten öröktől fogva való dekretumával egyeseket az üdvösségre, másokat a kárhozatra rendelt.”³² Ezt azért idéztük ilyen hosszan, mert így derül ki az is, miért tartják a predestinációt kálvini specialitásnak. Bár mindegyik felekezet dogmatikája foglalkozik a predestinációval, mégis Kálvin dolgozta azt ki a legrészletesebben. Való igaz, hogy az itt utolsóként közölt gondolatával messzebbre ment a kelletténél.³³ De az is igaz, hogy teológiailag ő gondolta át a legmélyebben, hogy a kiválasztást Krisztusban lehet szemlélnünk. Eljut odáig: „Krisztus tehát az a tükör, amelyben kiválasztatásunkat szemlélnünk kell” – mondja végkövetkeztetésként.³⁴ Nála tehát az eleve elrendelés tanításának az a célja, hogy Jézus Krisztusra utaljon. Ezért is szerepel csak az üdvtan befejező részeként. Kálvin maga is idézi Pál apostol Efezusi levelének 1,4 versét: „Áldott az Isten, a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak Atyja, aki kiválasztott minket öbenne (Krisztusban – szerzőtől) a világ teremtése előtt!” Ennek az igének az értelmezése kapcsán kellett volna Kálvinnak óvatosabbnak lennie, és vigyázni arra, nehogy a Krisztus feltámadásának egyetemes érvényét kétségbe vonjuk, mintha az csak egyes emberekre volna érvényes. Innentől ugyanis már olyan titkokat feszegetett, amelyekhez nincs elegendő kijelentésünk.³⁵ Végül is, Kálvin akárhogyan is értelmezte a predestinációt krisztológiailag, egyéb helyen tett direkt kijelentései miatt³⁶ a keresztyén egyházak ezt elfogadni nem tudták, sőt olykor komoly ellenszenvet váltott ki. Amire Kálvin utalt, azt később Karl Barth tette helyre és magyarázta meg a *kegyelmi kiválasztásról* tartott négy magyarországi előadásában.³⁷ Barth megfigyelte, hogy a Bibliában az eleve elrendelésről szóló részek nem önálló tanítások, hanem mindig valamilyen más fontos mondanivaló alátámasztására született igei gondolatok. Akkor jelennek meg, amikor Istennek a kiválasztó kegyelme érvényesül, és erről akar a bibliai bizonyágtevő beszámolni. Ezért maga Barth a híres előadásainak az „Isten kegyelmi kiválasztása” címet adta. Ennek az a lényege, hogy valóban fenntartható a *predestinatio gemina*, de nem olyan értelemben, ahogyan Kálvin magyarázta. Van ugyanis az Isten előtti elvettetés az ember bűne miatt, de ez nem a kárhozat, hanem a saját vétkeinek szemlélése, meglátása a Krisztus keresztjében. De ez nincs kiválasztás nélkül, méghozzá kegyelemből, mert Krisztus feltámadott a halottak közül, és így az új élet lehetősége megvan minden ember számára. Ez a predestináció igazi értelme. Ehhez még azt tehetjük hozzá, hogy a Szentírás teljes értelme szerint is így helyes, mert nem az ember önmagában való, vagy önmagáért való üdvösségre vagy kárhozatra szóló kiválasztásáról van szó a Bibliában, hanem arról, hogy mi a Jézus Krisztusban vagyunk kiválasztottak. Isten először Krisztust választotta ki, amint

azt 1Pt 1,20-ban és az Ef 1,4-ben olvassuk, s az ember kiválasztása csak Krisztusban történik meg az Isten kegyelmes ítélete szerint. Az isteni eleve elrendelés tehát nem valami földi értelemben vett determináció vagy fatalizmus, amelynek béklyói megkötöznek és reménytelenségbe taszítanak. Pontosan az ellenkezője érvényesül: a Krisztusban való kiválasztás az ember üdvösségét szolgálja, amely öröm és bizonyosság számára. Egy végtelen nyitott világot jelent, amelyben már e földi lét folyamán elkezdődik az Istennel való közösség. Úgy is mondhatnánk, hogy Krisztusban szemlélve az ember teljesen elvetett, és ugyanakkor teljesen kiválasztott teremtmény. És itt érkezünk el az emberi lét értelmezéséhez, annak mélységében és titokzatosságában. Ez az, amit már Jeremiás próféta is fölvet, és valamiféle meghatározottságról számol be. Amikor ugyanis az Isten igaz ügyéről van szó, akkor azt „csontjaiba rekesztett tűznek” (Jer 20,9) érzi, ami ellen nem rugódózhat.³⁸ Van-e tehát az emberben mégis valami zárt, valami determinált, valami kötöttség, ami hozzátartozik az ő egyedi mivoltához? És ugyanakkor van-e olyas valami a tulajdonában, ami miatt ő soha tökéletesen nem ismerhető meg, ami szintén csak az övé, ami őt egyedivé, megismételhetetlenné teszi és mindenki másától megkülönbözteti a szabadsága által? Ha ezekre a kérdésre válaszoltunk, máris egymás mellé tettük az eleve elrendelést és az ember genetikai meghatározottságát, s így ígéretünknek is eleget fogunk tenni.

A keresztyén antropológia egy bibliai paradoxonból indul ki. Az ember egyszerre teremtmény is és ugyanakkor személy is (1Móz 1,26–27).³⁹ Ez nagyon súlyos állítás, gondolati mélységekhez vezet. Az emberi értelemnek ugyanis amikor föl akarja fogni önmaga lényegét, ez előtt a titok előtt meg kell állnia és meg kell hajolnia. Olyan örök titokról van szó, amelyből az ember ugyan olykor-olykor megismerhet valamit, de ugyanakkor éppen e megismerés folytán az újabb titkok sokasága tárul elé. Egyre több! Mint a genetikában is, a folyamat végtelen. A titok feloldhatatlannak tűnik. Ezért paradoxon. Teremtménynek lenni ugyanis azt jelenti, hogy abszolút függésben lenni Istentől. Másképpen kifejezve, az ember teljes mértékben hozzátartozik a teremtet világhoz, a törvényeinek száz százalékig alá van vetve. Ismét közelebről rávilágítva a keresztyén fölfogásra: az ember fizikai, kémiai, biológiai életfolyamatai a teremtet mindenség törvényei szerint működnek. A gének is! Az ember személyvolta pedig azt fejezi ki, hogy ő mint teremtmény egyfajta relatív függetlenséget is élvez, mely szerint döntéseket hozhat, célokat tűzhet maga elé, ezeket megvalósítja, vagy – másképpen kifejezve – a saját kiválasztása szerint bizonyos szabadsággal rendelkezik sorsának alakításában. És ez az a pont, ahol az eleve elrendelés szemlélete is érvényre juthat. Az ember ugyanis egyedül az a teremtmény, amely/aki a Teremtőjének való válaszdás szabadságát is megkapta. Sőt, nemcsak ezt a szabadságot, hanem ennél sokkal többet: a Krisztusban való kiválasztottságot az üdvösségre. Pontosan ezért teremtmény és személy egyszerre a maga komplementaritásában. Amikor a Biblia az emberről beszél, akkor a dolognak ez a paradox kettőssége látszik mindenütt. Teljességgel teremtményi mivoltú és mégis valóságos személy. Abszolút függésben Istentől és mégis relatív szabadsággal felruházott a Krisztusban! A paradoxon látszólagos ellentmondása itt oldódik föl. Ezt a kettőt együtt kell szemlélünk, ha a bibliai antropológia szerint akarunk mondani valamit az emberről. Egyiket a másikkal szemben kijátszanunk nem szabad. A kettőnek egymás nélkül nincs értelme és önmagukban sem. Az ember nem lélek nélküli robot és nem csupán testetlen szellem, mely megisteníthető. Mégis tökéletesen teremtmény és tökéletesen személyes szellem.

Immár választ adhatunk a korábban fölített kérdésünkre. Vajon lehet-e párhuzamot vonni az ember eleve elrendelése és a genetikai adottsága között? Lehet, de csak ha állandóan szemünk előtt tartjuk a két terület tárgyának különbözőségét. Az egyik az élet-tudományok területére vonatkozik, a másik a hittudományok körébe tartozik. De nagyon fontos: egymás számára nyújthatnak mégis elfogadható és használható szemléletet, mert mindkettő az élet titkának mélységeit kutatja. Nem az eredetét! Most már konkrétan kérdezve: fölített-e a genetika olyan tényeket, amelyek az ember meghatározottságára utalnak? Igen! Mert senki nem kerülheti ki a genetikai öröklődéssel nyert genotípusát. De azt is kérdezhetjük, hogy ez a genetikai meghatározottság véglegesen és végzetesen rögzített adottság-e az ember sorsára nézve? Nem! Mert a humán genom olyan, hogy nem önmagában és nem kizárólagossággal határozza meg az emberi lét minden mozzanatát, hanem funkcionális módon: az ember az őt körülvevő világgal együtt az ami. Lényege tehát ebben a nyitottságban gyökerezik. – Ha pedig a keresztyén hittudomány fölől tesszünk föl hasonló kérdéseket, *kata physin* értelemben hasonló válaszokat kapunk. Tanít-e olyat a keresztyénség, ami az emberi lét meghatározottságára utal? Igen! Az ember egyrészt teremtettségénél fogva mindenestől az egységes természet része, annak törvényei alá van rekesztve, másrészt pedig életét a Krisztusban való kiválasztottság szerint formálhatja. Az ember teremtettségi „környezetéhez” hozzátartozik a Krisztusban való kiválasztottság ténye és adottsága is. Az ember ebben a „környezetben” is formálódhat, illetve formálhatja a saját sorsát is. De mindezekkel az embertől nem vontuk-e meg a szabadságát a személyes döntéseihez és sorsának alakításához? Nem! Egyedül az ember olyan teremtmény, aki ennek a nyitottságnak az ajándékával Isten végtelen szeretetéből és kegyelméből föl van ruházva a Krisztus Jézusban való eleve elrendelés által. Ezt úgy fejezhetnénk ki éltesebben, ha a *genetikai equitas* mintájára mi is bevezetjük itt a *teológiai equitas* kifejezést, és úgy fogalmazunk, hogy az ember százszázalékosan meghatározott teremtettségi léttel rendelkezik, s ugyanakkor Isten kegyelmi kiválasztása révén százszázalékos szabadsággal van felruházva. Ez a szabadság nem más, mint az ő teremtettségi környezete, amelybe beleszületik, amelytől függ, s amelyet nem kizárólagosan ő maga választ meg. – Végül is azt láthatjuk, hogy mind a genetika, mind pedig a keresztyén hittudomány az emberről úgy tanít, illetve az ember titkához olyan szemlélettel közelít, mely a kötöttség és a szabadság megkülönböztethető, de egymástól el nem választható érvényességét jelenti. Genetikai és teológiai szempontból ezt az új szemléletet így tudjuk kifejezni: száz plusz száz egyenlő százzal.

IRODALOM

- Barth Károly: Isten kegyelmi kiválasztása. Négy előadás az eleveelrendelésről. Igazság és Élet Füzetei 8. Városi Nyomda, Debrecen, 1937–109. – Biokémia és Molekuláris Biológia. I. Molekuláris Biológia. Szerkesztette: Fésűs László. Negyedik kiadás. Debrecen, 2004. – Biológia. Egyetemi tankönyv. Szerkesztette Kiszely György. Írta: Ács Tamás, Csaba György, Kiszely György, Szabó Gábor. Medicina Könyvkiadó, Budapest, 1970. – Benkő István: A predesztináció világszemlélete. Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest, 1938. – Chadwick, ARTHUR V. és DeHaan, ROBERT F.: The Trilobite: Enigma of Complexity. A Case for Intelligent Design. Perspectives on Science and Christian Faith. Volume 52, Number 4, December 2000. – Czeglédy-Hamar-Kállay: Bibliai lexikon. Sylvester, Budapest, 1931. –

Csánki Benjámín: Kálvin predestináció-tana. In: Kálvin és a kálvinizmus. Debrecen, 1936. – Hamer, DEAN–Copeland, PETER: Génjeink. Osiris Kiadó, Budapest, 2002. – Hoekema, ANTHONY A.: Created in God's Image. Eerdmans, Grand Rapids, MI, USA., 1986. – Honnefelder, LUDGER: Mit tudunk, ha ismerjük az emberi genomot? Mérleg. 2002/1. – Kálvin János: Institutio. – Hughes, PHILIP EDGUMBE: The True Image. Origin and Destiny of Man in Christ. Eerdmans, Grand Rapids, MI, USA., 1989. – Kampis György: A gén halott, éljen a gén! Magyar Tudomány, 2002/5. – Mérleg. 38. évf. 2002/1. – Kosztolányi György: A genomika kölcsönhatásai a medicinával és az egyetemes tudománnyal. Magyar Tudomány, 2002/5. – Molnár Péter–Nemes László–Nagy Emese: Az evolúciós diád mint fejlődési rendszer: kölcsönös niche-konstrukció az újszülött-anya kapcsolatban. In: Az észleléstől a nyelvíg. A X. MAKOG előadásai. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004. – Nemes László–Molnár Péter–Kakuk Péter: Több dolgok földön és égen: Válasz Boros János és Guttman András cikkére. Magyar Tudomány, 2004/9. – Osterhaven, M. EUGENE: The Faith of the Church. Eerdmans, Grand Rapids, MI, USA., 1982. – Révész Imre: Az egyháztörténet alapvonalai. Összeállította: Segesváry Lajos. Városi Nyomda, Debrecen, 1936. – Révész Imre: Méliusz és Kálvin. Az eleve elrendelés tana. In: Kálvin és a kálvinizmus. Debrecen, 1936. – Stewart, IAN: A természet számai. Kultúrtrade Kiadó, Budapest, 1995. – Tattersall, IAN: Evolution, Genes and Behavior. Zygon, Volume 36, Nr. 4, December 2001. – Török István: Dogmatika. Free University Press, 1985. – Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. Magyar Tudomány, 2002/5.

JEGYZETEK

1 Ezek kémiai mibenlétét itt nem írjuk le, mivel erre az ismeretre nem építünk a továbbiak során. – 2 Vö. Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. Magyar Tudomány, 2002/5. 563. – 3 Vö. Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 560. – 4 Vö. Mérleg. 38. évf. 2002/1. 62. – 5 Venetianer Pál írja James Watsonról, hogy „25 éves, irritálóan pimasz, huligánosan viselkedő, botrányhős ifjú”, Francis Crickről pedig azt, hogy „harsány, mindenki hasába lyukat beszélő, mindent jobban tudó, túlkoros doktorandusz”. Bizonyára csak arra akart utalni a cikk írója, hogy élénk fantáziájú, okos fiatalokról van szó, akiknek a viselkedése mögött valami különös tehetség rejlik. Vö. Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 561. – 6 Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 562. – 7 Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 562. – 8 Vö. Venetianer Pál érdekesen jellemzi Craig Ventert is: „akit sokan hasonlítottak az amerikai mitológia kedvenc hőiséhez, a kocsmajótó berúgó, csípőből tüzelő magányos cowboy-hoz... A középiskolából kimaradt, csak Porschével közlekedő, kemény individualista háborús veterán, aki fellázad az intézményes tudomány ellen, ...magánvállalkozást alapít” a génkutatás számára. Vö. Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 563–564. – 9 Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 560. – 10 Vö. Jelenések könyve, 3,5; 13,8; 20–21; 21,27 és még más helyeken. – 11 Vö. Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 563. – 12 Vö. Venetianer Pál: Út az „élet könyve” elolvasásához. i. m. 565–566. – 13 Biologia. Egyetemi tankönyv. Szerkesztette: Kiszely György. Írta: Ács Tamás, Csaba György, Kiszely György, Szabó Gábor. Medicina Könyvkiadó, Budapest, 1970. 248–250. – 14 Biologia. i. m. 249. – 15 Biologia. i. m. 250. Bár itt a könyv Beadale nézetét közli, de úgy, mintha el is fogadná. – 16 Ludger Honnefelder: Mit tudunk, ha ismerjük az emberi genomot? Mérleg. 2002/1. 59. – 17 In: Ludger Honnefelder, i. m. 60. – 18 Ludger Honnefelder, i. m. 61. – 19 Vö. Biokémia és Molekuláris Biológia. I. Molekuláris Biológia. Szerkesztette: Fésűs László. Negyedik kiadás. Debrecen, 2004. – 20 Fésűs László: Az élet molekuláris értelmezésének alapjai. In: I. Molekuláris Biológia, i. m. 4. – 21 Vö. Ian Stewart: A természet számai. Kultúrtrade Kiadó, Budapest, 1995. 118–119. – 22 Vö. Arthur V. Chadwick és Robert F. DeHaan: The Trilobite: Enigma of Complexity. A Case for Intelligent Design. Perspectives on Science and Christian Faith. Volume 52, Number 4, December 2000. 235–236. – 23 Francis Galton, Darwin unokaöccse hozta be a köztudatba ezt a szópárt 1869-ben. Előtte már Shakespeare is emlegette. Vö. Kampis György: A gén halott, éljen a gén! Magyar Tudomány, 2002/5. 602. – 24 Csupán azért írtuk ki az évszámokat, nehogy azonosnak gondoljuk a már említett James Watsonnal. – 25 Vö. Kampis György, i. m. 603. Az interneten ez a változat olvasható jelzetek nélkül: „Adjatok nekem egy tucat egészséges, ép gyermeket s az általam megjelölt környezetet felnevelésükre, s garantálom, hogy bár-

melyiket véletlenül kiválasztva olyan szakembert neveltek belőle, amelyet csak akartok – orvost, ügyvédet, művészt, kereskedőt, főnököt, s akár koldust vagy tolvajt is, függetlenül elődei tehetségétől, hajlamaitól, képességeitől, foglalkozásától, safajától.” – 26 Vö. Tattersall, Ian: *Evolution, Genes and Behavior*. Zygon, Volume 36, Nr. 4, December 2001. 657–666. – 27 Egyes tudósok különbséget tesznek veleszületett és öröklött adottságok között. A veleszületett adottság a faji jelleg, az öröklött adottság a külső jegyekben vélik láthatóvá. Vö. Kampis György, i. m. 605. – 28 Jól tükröződik ez Kampis György i. m. és Nemes László–Molnár Péter–Kakuk Péter: Több dolgok földön és égen: Válasz Boros János és Guttman András cikkére. Magyar Tudomány, 2004/9. 1034–1036. – 29 In: Nemes–Molnár–Kakuk, i. m. 1036. – 30 Molnár Péter–Nemes László–Nagy Emese: Az evolúciós diád mint fejlődési rendszer: kölcsönös niche-konstrukció az újszülött-anya kapcsolatban. In: *Az észleléstől a nyelvig*. A X. MAKOG előadásai. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004. 264–265. – 31 Vö. Czeglédy–Hamar–Kállay: *Bibliai lexikon*. Sylvester, Budapest, 1931. 269. – 32 Révész Imre: Az egyháztörténet alapvonalai. Összeállította: Segesváry Lajos. Városi Nyomda, Debrecen, 1936. 154–155. – 33 Vö. Institutio III. 21,5 „Eleve elrendelésnek pedig az Isten azon örök elhatározását nevezzük, amellyel önmagában elvégezte azt, hogy akarata szerint mi történjék minden egyes emberrel. Isten ugyanis nem egyforma állapotra teremt mindenkit, hanem némelyeket az örök életre, másokat pedig az örök kárhozatra rendelt már kezdetől fogva.” – 34 Institutio III. 24.5. – 35 „Megjelent az Isten üdvözítő kegyelme minden embernek” (Tit 2,11...) vagy: Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözljön” (1Tim 2,4) – mondja Pál apostol. Még számos bibliai passzust lehetne fölhozni arra, hogy Krisztus kiváltsága érvényes azokra is, akik hisznek benne és azokra is, akik nem hisznek. Az emberek kiválasztása elvárhatóakra és üdvözültekre az Isten eleve elrendelése által, már túlfeszített emberi, teremtettségi gondolkodás. Itt a titok előtt a hívő embernek is érdemes megállnia. 36 Vö. Institutio III. 21,5. – 37 Mind a négy előadást elmondta Debrecenben, Sárospatakon és Kolozsvárott 1936 őszén. Először Debrecenben, a Kollégium dísztermében. – 38 A próféták esetében ezt a magatartást máshol is megtaláljuk. – 39 „Akkor ezt mondta Isten: alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlót: uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, az állatokon az egész földön. ...*Megteremtette* Isten az embert a maga képmására, Isten képmására *teremtette*, férfivá és nővé *teremtette* őket.”

DR. BÉKÉSI SÁNDOR

Historica diligentia

Augustinus euhémerizmusának teológiai alapja és következményei

1. Euhémerizmus a De civitate Dei-ben

A *De civitate Dei* című hatalmas művében Augustinus egy jelentéktelennek tűnő, ámbar a nyugati kultúra jövőjére nézve annál inkább meghatározó érvelése az euhémerizmusra történő utalás.¹

A hippói püspök a VI. és VII. könyvben a pogány istenek létének megcáfолása érdekében M. Terentius Varrónak, a legtekintélyesebb római polihisztornak hármast teológiai felosztásából indul ki. Varro az istenek megmutatkozását három szférára osztotta: mondaira (mythicon-fabulare), természetire (physicon-naturale) és polgárra (civile), és ezzel racionalta és egyben a költői-, a filozófiai- és a jogi hermeneutika tárgyává tette az istenek létevel foglalkozó teológiát. A mitológiának ez a fajta gnosztikus értelmezése természetesen már Aiszkülosz, Protagorasz és Platón gondolkodásában feltalálható,² mint a kor irodalmának valóban költői, filozófiai és politikai műfajaiban.

Méltán nem elégítette ki Augustinust Varrónak ez a fajta racionalizálása, hiszen a

római polihisztor csupán rendszerezte, de nem gondolta végig a vallásnak téves megokolását. Ezért nem csodálkozhatunk azon, hogy szeretett Ciceróján keresztül Seneca, Tertullianus és Lactantius véleményének segítségével alapos kritikával illeti azt.³ A három varrói istenfelfogást lényegében egynek értelmezve és magát a religiót elutasítva, Augustinus a pogány isteneket Euhémerosz után istenekként tisztelt embereknek tartja:⁴

„Vajon nem Euhemerusnak adnak igazat, aki nem mondaszerű fecsegéssel, hanem történetírói pontossággal írta meg, hogy mindezek az istenek tulajdonképpen emberek, és így halandók.”⁵

„Kell-e még nyilvánvalóbb bizonyíték azokkal szemben, akik azt mondják, hogy mindezek az istenek csak emberek?”⁶

„Mindezek azt bizonyítják, hogy ezek az istenek emberek voltak, és mind-egyiknek életük és haláluk szerint szent szertartásokat és ünnepeket szereztek.”⁷

„Különben is az emberi származású istenek említését és felsorolását maga Varro kezdte el.”⁸

„Az istenekkel kapcsolatban valószínűbb az a magyarázat, hogy emberek voltak, és közülük mindegyiknek saját természete, szokása, cselekedete, sorsa szerint áldozatokat és ünnepeket rendeltek azok, akik őket hízelkedve isteneknek tartották. S lassanként az embereknek démonokhoz hasonló, szórakoztató dolgokra vágyódó lelkén keresztül szélteben-hosszában belopódtak ezek, és a költők tetszelgős hazugságai és hazug lelkek által félrevezettetve elterjedtek... Amikor azonban az ostoba meséknek – még ha emberi tettekről is szól – azok – természeti dolgokra vonatkozó magyarázatokkal igyekeznek megbecsülést szerezni...”⁹

„...az, hogy a tudós és éles eszű emberek az emberi dolgokat isteni dolgokká akarják átváltoztatni, ...a mulandó természeti világra lehet visszavezetni. Ez pedig semmiképpen sem az igaz Istennel azonos.”¹⁰

2. Augustinus filozófiai és teológiai forrásai

Mielőtt az idézett helyeknek jelentőségét kiemelnénk, érdemes egybevetni azokat mind a filozófus, illetve teológus elődök, mind pedig a Szentírás euhémerikus gondolatokkal rokon szövegeivel.

Euhémerosz előtt egy évszázaddal már Hérodotoszt is piszkálta a kérdés az egyiptomi istenek származását illetően. Amikor az egyik főpap a papdinasztiák képcsarnokában családfájának visszavezetésénél tizenhatodik őst istennek állította, a történetíró kétségét fejezte ki. Vitát idézve kifejtette, hogy egyik ős sem eredhet sem istentől, sem hősztől, s egyébként is a *pirómisz*, a papgenerációk faszobrait jelző név hellénül *kiváló embert* (kalosz kagathosz) jelent. „Azok, akiknek képmását megmutatták – írja –, mind ilyenek voltak, és semmi nem vallott rá, hogy istentől származnának.”¹¹

Euhémerosz nézeteit Quintus Ennius népszerűsítette a latin nyelvű kultúrában, elősegítve azt, hogy Cicero a *De natura deorum*-ban már kimondottan ezzel a témával foglalkozzék. Említett művében többek között azt mondja: „Ezek szerint azok is híján vannak mindenféle vallásos érzésnek, akik azt állítják, hogy *bátor, kiváló, nagyhatalmú férfiak*

emelkedtek fel haláluk után az istenek közé, és hogy ők azok, akiket mi tisztelni, kérlelni és imádni szoktunk.” Kicsit odébb megjegyzi: „Az emberi élet és a mindennapos gyakorlat pedig azt hozta magával, hogy jótéteményeik miatt *a kiváló férfiakat a hír és a közakarat révén az égbe emelik.*”¹² Seneca elveszett munkáját, a *Contra superstitiones*-t csak Augustinus említi éppen ebben a vonatkozásban, ahol a filozófus az istenekkel űzött babonás játékot bolondságnak, megjelenítésüket pedig ijesztő rémségeknek tartja.¹³

Az euhémerikus pogány irodalom kapóra jött az első apologétáknak, hogy épp a filozófia területén rombolják le a bálványokat imádó vallás tekintélyét és helyet készítse- nek a teológiának. Athénagorasz *Kérvényében* egyenesen Hérodotoszra utal, amikor kifejti, hogy az emberek közül legelőször Egyiptom uralkodói lettek istenek. „Ezek a mennyei lények voltak első királyaik, de részben az igaz istentisztelet felőli tudatlanság, részben az uralkodók iránti hála következtében ezeket feleségeikkel együtt isteneknek kezdték tisztelni.”¹⁴ Az egyiptomi tapasztalatokból levonja a következtetéseket, amikor megállapítja: „Az istenek, akiket sokak azoknak tartanak, akiknek neveit a képmásokra írják, valamikor emberek voltak, mint történetükből megtudjuk. És hogy az istenek nevében a démonok tevékenykednek, azt hitelesíti mindegyik hatása.”¹⁵ Az utóbbi megjegyzés alapvető teológiai fordulatot képvisel a bálványok által megszemélyesített istenek létének tagadásában, ugyanakkor a bálványok tisztelete kiváltotta démoni hatások felismerésében.¹⁶ Ireneusz a Teremtés könyve óriásainak történetét egyenesen a bálványimádás és mágia eredetével azonosítja,¹⁷ s ez a fajta óvatos különbségtétel az istenek tagadásában és a bálványok tisztelete kiváltotta démoni jelenlét kihangsúlyozásában mély nyomot hagy a teológiatörténeten egészen a protestantizmus jelenéig.

Tertullianus a görög-római mitológia isteneit veszi sorba *Védőbeszédében*. Saturnus és Jupiter főistenek kapcsán nyilvánvalóvá teszi, hogy ezek *az istenek emberek voltak*, csupán *haláluk után lettek istenekké*. „Ámde, hogy mellőzzem a méltatlan dolog szellőztetését, - írja - megengedem: *derék, feddhetetlen és jóra való emberek voltak.*”¹⁸ Hasonlóan kiválóságuk okán lettek istenekké az emberek Pseudo-Cyprianus értekezésében is: „Királyok voltak valaha, királyi emlékezetük miatt kezdték tisztelni őket övéik utólag, annak ellenére, hogy meghaltak.”¹⁹

Nem elhanyagolható az apologétáknak egységes ragaszkodása sem az emberek kiválóságához az istenekké válás feltételeként, amely nemcsak a hérodotoszi *kalosz agathosz*, illetve *pirómisz* gondolatot tartja életben, hanem az Ószövetség Teremtés könyvének megállapítását is, miszerint az óriások (gigantes) „*eleitől fogva híres-neves emberek (viri famosi) voltak*” (1Móz 6,4).

E sorban külön figyelmet érdemel Lactantius, akit a hippói püspök megkülönböztetett figyelemben részesít, s aki a legbővebben elemzi Euhémerosz nézeteinek jelentőségét. A *Divinarum institutionum*ban, és annak rövidített változatában, az *Epitome*ban Lactantius világossá teszi Euhémerosz nyomán, hogy az emberi hiszékenységek káprázata aggatott isteni jelzőket az emberi hősökre.²⁰ E vallásosság elfogadhatatlanságára három okot jelöl meg. Az első a bálványképek önleplezése, hiszen Jupiter képviselőjében az antropomorf faragott kövek éppen ember voltát ismerik be.²¹ A második megokolás arra utal, hogy az emberi alakok a költészet révén istenülnek meg (poetae ferunt inter astra signavit).²² Ebből következik Lactantiushoz az a harmadik felismerése, amely az istenekbe vetett hit széles és tartós elfogadottságát a hamis *költői történetiségben* véli felfedezni

(poetae quam historici tradiderunt). A költészet az istenek személyeit megszerkesztett eseménysorba helyezi, s az úgynevezett *szent narrációval* megtörténtté, tényekké emeli, ahogy teszi ezt Jupiter családfájával. A dolgok hitelesnek tűnnek, mert úgymond „meg vannak írva” és szent helyeken felmondva.²³

3. A Szentírás érintett szövegei

Augustinus euhémerizmusát alátámasztó szentírási helyek már a monotheizmust képviselő alapállásból is a megistenített lények ellenében fogalmazódtak meg. Nem véletlenül legnagyobb részük alapvetően a Jahvista szövegezésű Genesis 6,4 alapján foglal állást, ugyanakkor a deuterokanonikus bölcsességi irodalom képviselői: Báruk és Sirák fia könyve, valamint Salamon bölcsessége. A kanonikus őstörténet, mint már említettük, óriásoknak (*gigantes*) emlegeti azokat a hatalmasokat (*potentes*), akiket összefüggésbe lehet hozni az Istennek fiaival (*filii Dei*). Ezek az emberek leányaival házasodtak, s mint ilyen hőszozok, *eleitől fogva híres-neves emberek voltak* (a saeculo viri famosi).²⁴

A többi bibliai hely is *gigantes*-nek, óriásoknak nevezi ezeket a félisteneket, viszont a kanonikus alapszövegtől eltérően jóhírűktől megfosztva, valamilyen hibájuk miatt radikálisan elválasztva nemcsak az Isten személyétől, hanem az emberek világától is. Noha az *ab initio* a Báruk könyvében szinonimája a Genezis *a saeculo* kifejezésének – tehát kezdetektől, vagyis Isten teremtetésétől létező óriásokról van szó, akik a háborúhoz értenek igazán –, mégsem őket választotta ki Isten arra a méltóságra, amely az embert megilleti, ugyanis „nem volt bennük értelem”.²⁵ Sirák fia könyvében is a régi óriások (*antiquis gigantes*) hatalmas erővel, de inkább hősiességgel (*virtuti*) bírtak, viszont éppen ebből fakadó engedetlenségük és gőgjük miatt nem engesztelődött ki velük az Isten.²⁶ Salamon bölcsessége egyszer s mindenkorra végez a mondával, ugyanis arról a kezdetről beszél, amikor a gőgös gigászok elpusztultak.²⁷ A kanonizált őstörténeten kívül tehát a bölcsességirodalom teljesen megfosztja a hatalmas ősókat a hérodotoszi *pirómisz* méltóságától.

4. Augustinus euhémerizmusának sajátosságai

A kezei között megfordult forrásokhoz képest is Augustinus viszonya az euhémerizmus tekintetében nagyon visszafogott. Fő művének ez csupán egy kis epizódja, azonban mint csepp a tengerben, mikro szinten jól képviseli az egész *De civitate Dei* monumentális mondanivalóját.

Az euhémerikus érvekben a Szentírásból és az elődök írásaiból vett szempontok mellett csak Augustinusra jellemző sajátosságok is megfogalmazódtak. Ha össze akarjuk foglalni ezeket a meglátásokat, három fő téma körül csoportosíthatjuk azokat:

1. Augustinus éppen Euhémeroszra hivatkozva szögezi le tételét, miszerint a pogányok istenei valamikor emberek voltak. Ezeknek az embereknek tiszteletére áldozatokat és ünnepeket, egyszóval kultuszt rendeltek. Rendkívül érdekes viszont, hogy Augustinus az istenekként tisztelt embereket nem jellemzi, sem hősöknek, sem együgyűeknek nem illeti őket; sem a Genezis *gigantes* vagy *virii famosi* kifejezéseivel, sem Tertullianus „derék feddhetetlen és jóra való” jelzőivel nem él; ugyanakkor nem is használ dehonesztáló szavakat sem, mint a Sirák fiának és Salamon bölcsességének soraiban található *superbia*,

vagy a Báruk könyvében megfogalmazott „értelmi hiányosság.” Ez a visszafogottság Augustinusnak azon koncepciójába illik, amely szándékosan kerülve a költészet jelzőit, a mítosz nyelvéből és világából végképp ki akarja ragadni az embert, hogy reális valójában állítsa Istennel szembe. Nem kell most másra utalnom itt, mint az eredendő bűn (*peccatus originale*) és Isten kegyelmének egyedül való üdvözítését kihangsúlyozó teológiájára.

2. A másik téma Augustinusnál a költészet bírálata, ami Lactantius véleményén alapul. *Ostoba mesék* (venissimas fabulas) és *a költők szórakoztató, tetszelgős dolgai* (ludicrarum rerum)²⁸ félrevezetik az embereket, akik hiszékenyséjükben és gyönyörűségükben isteneknek festik a halandókat. Mint a kultusz esetében, a kultúra is utat készít a démonoknak, mely erők a megtévesztett, *vágyakozó emberek lelkén keresztül* (per animas hominum daemonibus similes) fejtik ki romboló hatásukat.²⁹ Augustinusra jellemző sajátos gondolat ebben a vonatkozásban az, hogy Varro felfogásával ellentétben nem lehet a mítoszi teológiát (fabulare) átvezetni a fizikai teológia (naturale) területére; „még ha emberi tettekről is szóljanak azok, természeti dolgokra vonatkozó magyarázatokkal (naturalibus interpretationibus) megbecsülést szerezni”,³⁰ és „a mulandó természeti világra visszavezetni.”³¹

Augustinus tehát határozottan elutasítja a mítoszi-költői magyarázat mellett az Isten létezésének fizikai-természeti értelmezését is. Nem kevesebbet mond ki ezzel a hippói püspök, mint azt, hogy a természeti teológiának nincs helye az Istennel foglalkozó tudományban. E varrói tétel tagadásával már gátat vet az egyébként oly tetszetős és a teológiában is helyet kereső naturalizmusnak vagy panteizmusnak, illetve más szempontból a metafizikának.

3. Lactantiushoz hasonlóan keserűen jegyzi meg a költői műfaj elbeszélő jellegének tényekké hitelesítő hatását, amelyben gyönyörködve, az emberek valóságnak fogadják el a kitalált dolgokat. Amíg azonban Lactantius a *költői történetiség* (historici tradiderunt) megtévesztését hangsúlyozza, Augustinus egyszerűen csacska fecsegésnek (fabulosa garrulitate) bélyegezve azt, Euhémerosz szemléletét, a hiteles *történeti pontosságot* (historica diligencia) emeli ki.³² Ez az a kifejezés, amely Augustinus korszakalkotó gondolataként a történetiség tekintetében a *De civitate Dei* egészét meghatározza.

Miről is van szó? Lactantius euhémerizmusa a szent narratívák költői történetiségében értelmezi az istenek létének tarthatatlanságát, míg Augustinus kiemelve a témát a mítoszból, teremtéssel kezdődő egyetemes történelmi vonalra helyezi az ember sorsát a világban. Ez a történelmi szemlélet az embert bizonyos értelemben történeti lényként is szemléli, mely történelemnek Ura az egy élő Isten, szereplője pedig az Isten előtt álló ember, aki mint vándor, kultuszával és kultúrájával halad a történelmi idő folyamán célja felé. Szemben a történelemfeletti mítosz isteneinek ügyeivel, az egy élő Isten léte az ember számára elválaszthatatlan a történelemben megjelenő Úr voltával mind teremtésében, mind gondviselésében. A mítosznak nincs múltja, sem jövője, ciklikus visszatérésben megélt *renovatio temporum*, megtévesztő módon az állandóság világát adja a mának, míg a *historica diligencia* fordít a dolgon, s a mindenkori mát éppen múltjából, valamint eljövendőjéből teszi érthetővé. A hősöket nem istenekként vetíti vissza a mába, hanem a történelmi múltba helyezve értelmezi az embert és az eljövendő fényében értékeli megnyilvánulásait. A teremtés és az új teremtés, a *civitas Dei* és a *civitas diaboli*, a *civitas peregrina*

és a *civitas terrena* között nincs helye a pogány isteneknek, mert benne a történelmet formáló Isten és a történelemben vándorló felelős ember viszonyáról van szó, mely olyan üdvtörténeti zeneművet képez, amelynek teljességét csak elhangzása után érthetjük meg igazán.³³

Marrou híres Augustinus-könyvében az antik kultúrát felváltó augustinusi kultúra nem más, mint *ménage à l'histoire*: a történelem elkötelezettje. A *De civitate Dei* apologikus mű mi másként, ha nem a történelem teológiájaként értelmezhető?³⁴

A *historica diligentia* az a történeti pontosság, amely realizistikussá tette a nyugati ember gondolkodását.³⁵ Nem csak a történelmi csalódások, háborúk és igazságtalanságok feloldásában, hanem a természethez való viszonyulásunkban is. A Szentírás könyveinek egységes mitológiátlanító szándéka már a monotheizmus újdonságaként határozottan elválasztja az istenit a természettől, a Teremtőt a teremtett világtól. Augustinus történeti szemlélete erre a hagyományra építve utat nyit az antropológia és a kozmológia egyre újabb felfedezéseinek irányába. A *historica diligentia* alap gondolata nélkül a természettudományban nem fogant volna meg a preformáció elmélete, vagy nem született volna meg Linné Természeti rendszere, később az evolúció természet- és történelemmodellje a 19. századra, sem pedig Rousseau történetfilozófiája, sem Herder történeti antropológiája, vagy éppen Hegel nagy ívű történelemfilozófiája, sem pedig korunk antrópikus világmagyarázata. Kétségtelen, hogy mind a *De civitate Dei* című főművével, mind benne megfogalmazott euhemerizmusával Augustinus a nyugati kultúra máig érvényes historikus szemléletének életre keltője volt.

JEGYZETEK

1 Az alapszöveg forrása: Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, *Opera omnia*. Tom. VII. J-P. Migne ed. Tom XLI. Paris, 1864. Magyar kiadása: Szent Ágoston: *Isten városáról*. Ford. dr. Földváry Antal. II. kötet (VI–X. könyv), Budapest, 2005. – 2 Trencsényi-Waldapfel Imre említi, hogy a Prometheus-drámák aiszkhüloszi felfogása, valamint Protagorasz és Platón értelmezése nyomán a mítosz helyét a gnózis magyarázata veszi át. Ebben a racionalistában az ember – lásd maga Prometheus – az istennel rokon és sorsközösséget vállal, sőt a humanitás bizonyítéka: az ember teremtménye, az, hogy isteneket hoz létre. Az ember ugyanis *fictor deorum*, s mint ilyen, független a végzettől, egyben az istenismeret birtokosa is. Ez a „megváltó vagy prometheusi gnózis” istenfelfogásának eredménye. Trencsényi-Waldapfel Imre: Mitológia és gnózis. In: uő. *Vallástörténeti tanulmányok*. Budapest, 1983, 317–326. – 3 *De civ. dei* VI, 10; VI, 12; VII, 1. 27. – 4 Cicero: *De natura deorum*. 1, 42,119; 2,24,62. Az istenek természete. Ford.: Havas László. Budapest, 1985, 53.83. – 5 *De civ. dei* VI, 7, 1: „Nonne attestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historia diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit?” – 6 I. m. VI, 8, 1: „Quid evidentius suffragatur eis, qui dicunt, omnes istos deos homines fuisse?” – 7 I. m. VI. 8: „...in quibus omnibus aut homines fuisse intelliguntur, et pro unius cuiusque vita vel morte sacra eis et solemnia constituta...” – 8 I. m. VI, 9, 5: „Denique et ipse Varro commemorare et enumerare deos coepit a conceptione hominis.” – 9 I. m. VII, 18: „De quibus credibilior redditur ratio, cum perhibentur homines fuisse, et unicuique eorum ab his qui eos adulando deos esse voluerunt, ex eius ingenio, moribus, actibus, casibus, sacra et solemnia constituta, atque haec paulatim per animas hominum daemonibus similes et ludicrarum rerum avidas irrepando, longe lateque vulgata, ornantibus ea mendaciis poetarum, et ad ea fallacibus spiritibus seducentibus... Sed cum conantur vanissimas fabulas sive hominum res gestas velut naturalibus interpretationibus honorara...” – 10 I. m. VII. 27, 2: „...has res humanas conantur vertere in res divinas... tamen mutabilem potuisse recovari: quod nullo modo est verus Deus.” – 11 *Herodoti historiarum libri IX*. 2,143–144. Hérodotosz: *A görög-perzsa háború*. Ford.: Muraközy Gyula. Budapest,

1989, 172. – **12** *De nat. deor.* Már idézett helyein: 1, 42, 119; 2, 24, 62. – **13** *De civ. dei* VI, 10,1. – **14** Athénagoras: *Kérvény a keresztények ügyében.* 26,1; 28,2–4 Ford.: Vanyó László. In: uő. (szerk.): *A II. századi görög apologéták.* Budapest, 1984, 395. (Ókeresztény Írók, 8.) – **15** I. m. 393. – **16** Gerd Theissen: *Az első keresztények vallása. Az őskeresztény vallás elemzése és vallástörténeti leírása.* Ford.: Szabó Csaba. Budapest, 2001, 78–80. – **17** Ireneusz: *Az apostoli igehirdetés felírása.* 18. Ford.: Németh László. In: Vanyó László (szerk.): i. m. 585. – **18** Tertullianus: *Védőbeszéd.* X. 7–11; XI, 1, 15. Ford.: Városi István. In: Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei.* Budapest, 1986, 83, 85. (Ókeresztény Írók, 12.) – **19** Pseudo-Cyprianus: *A bálványok nem istenek.* Ford.: Németh László. In: Vanyó László (szerk.): *Szent Cyprianus művei.* Budapest, 1999, 410. (Ókeresztény Írók, 15.) – **20** Lactance: *Épitomé des institutions divines.* 14, 5 Pris, 1987, 84. (Sources Chrésiennes, 335.) – **21** Lactantius: *The Divine Institutes.* 1,11 In: Alexander Roberts, James Donaldson (ed.): *Anti-Nicene Fathers.* Vol. 7. Massachusetts, 1994, 22. – **22** *Épitomé* 8, 5 In: i. m. 72. – **23** *The Divine Institutes,* 1,11–14 In: i. m. 22–26. – **24** „Gigantes autem erant super terram in diebus illis posquem enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum illaequae genuerunt isti sunt potentes a saeculo viri famosi.” – **25** *Baruch* 3,26–27: „Ibi fuerunt gigantes nominati illi qui ab initio fuerunt statura magna scientes bellum non hos elegit Deus neque viam disciplinae dedit illis et perierunt eo quod non haberent sapientiam.” – **26** *Sirach* 16,8–9: „Non exoraverunt pro peccatis suis antiquis gigantibus qui destruxerunt confidentes suae virtuti et non pepercit peregrinationi illorum et execratus est illos prae superbia verbi illorum.” – **27** *Sapientiae* 14,6: „sed ab initio cum perirent superbi gigantes” – **28** *De civ. dei.* VII, 18. – **29** I. m. VI, 8; VII, 18. – **30** I. m. VII, 18. – **31** I. m. VII, 27. – **32** I. m. VI, 7, 1. – **33** Gisbert Kranz: *Augustinus. Dienst an der Welt.* Augsburg, 1967, 128. – **34** Henri-Irénée Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Paris, 1938, 466–467. – **35** Gisbert Kranz i. m. 126.

DR. CSOHÁNY JÁNOS

Reformáció és Biblia

Átalakulásoktól terhes, reformokkal vajúdó térségben él országunk és abban egyházaink. Több egyház egybehangzó elhatározása alapján 2008 a Biblia éve. A reformáció egyházai nem feledkezhetnek meg arról, hogy a Biblia megbecsülése az egyháztörténelem során annak a mutatója volt, hogyan követte Isten népe a Bibliában, a keresztények Szentírásában kijelentett isteni akaratot. A reformáció egyházai nem feledkezhetnek meg a reformáció korszakalkotó tettéről. 1517. október 31-én Wittenbergben dr. Luther Márton Ágoston-rendi szerzetes, ottani egyetemi tanár és városi plébános bátor fellépésére volt szükség ahhoz, hogy a nyugati egyháznak a Szentírás és az azzal megegyező egyházi hagyomány alapján történő helyreállítása, visszaalakítása, reformációja elkezdődjék. Sokan felzárkóztak mellé Németországban, Franciaországban, Svájcban – akkori nevén Helvéciában – és másutt, hogy Nyugat-Európa vallási és szellemi újjászületése, a modern európai civilizáció kiteljesedése elkezdődjék.

A reformáció általános vonulatába tartozott a Biblia nemzeti nyelvre fordítása. Nem volt ez másként a magyar nemzet körében sem. A reformáció századában számos magyar nyelvű bibliafordítás készült, de sajnos egyik kísérlet sem tudta a teljes Bibliát ki nyomtatni, mígnem 1590. július 20-án el nem hagyta a nyomdát Vizsolyban az első teljes Biblia (beleértve az apokrifus könyveket is). A magyar reformáció egyházai a Biblia évében különös örömmel és jogos büszkeséggel emlékezünk számos korai bibliafordításunkra, amelyek nem is egy felekezethez tartozó fordítók munkájaként születtek. A Vizsolyban megjelent teljes magyar Biblia háttér munkájában benne volt az előző hat évtized

bibliafordítási fáradozásainak tapasztalata, eredménye. Károlyi Gáspár gönci református esperes és névtelenségbe burkolózott munkatársai ezért a magyar nemzetnek fordították és adták kézbe a teljes Szentírást.

A papi rend közbenjáró hatalmának megtörésére volt eszköz az, hogy a reformáció a nép kezébe adta a Szentírást. Az olvasni tudó nem papi jellegű egyháztagok (laikusok) így maguk is megismerhették az evangéliumot és ezért nevezték el akkor és használjuk mai is protestáns felekezeteinkre az evangéliumi jelzőt, és beszélünk evangéliumi egyházakról, evangéliumi hitről, evangéliumi keresztyénségről. Az olvasás megtanítása ezért volt alapvető mozgó rugója a protestánsok iskolaalapítási, népoktatási buzgalmának. Mindehhez járult a könyvnyomtatás zseniális találmánya, ami nélkül maga a reformáció sem indulhatott volna el. A Szentíráshoz fordulás legtöbbször hozzá tartozott a laikus egyháztagok lelki és egyházat megújító mozgalmához, amiket előreformációnak tekintünk.

Az előreformáció és a reformáció az anyanyelvű Bibliáért

Az egyháztörténelem tanúsága szerint az egyház lelki megújulása együtt jár általában a Szentíráshoz fordulással. A megelevenedés eszköze, ugyanakkor mértéke a Biblia. Isten írott Igéje segít felmérni, hogy mely pontokon tért el a hivatalos egyház egy-egy adott történelmi korban Isten akaratától. Az írott Ige a Szentlélek munkája következtében megelevenedik a hívő lelkében és kijelöli számára azt az utat, amelyen járva mind az egyes keresztyén ember, mind az egyház Krisztus által Istenhez jut, Aki viszont éppen Krisztusért Atyja a benne hívőknek. „*Én vagyok az út, az igazság és az élet, senki sem mehet az Atyához csakis énáltalam*” – mondja az Úr Jézus (Jn 14,6).

A Szentírás útmutatása nélkül megelevenedés helyett rajongásba eshetne a keresztyén egyház, vagy egy-egy adott terület keresztyén közössége, ami az indulatok elszabadulásával járna. Az ilyen helyzetre lehet mondani Pál apostol szavaival élve: „*Atyámfiai, nem kellene ezeknek így lenniük*”. Az Isten Igéje helyzetfelmérésre, a bűnök felismerésére, bűnbánatra, megtérésre hív. Mérlegre kell tennünk a múltat, hálát adni az abban megnyilvánult, elfogadott és engedelmesen követett isteni akaratért, és ugyanakkor megbánni, elhagyni mindazt, ami eltévelyedés volt az Úrtól.

Ad fontes (= vissza a forráshoz), hangzott a jelszó már Luther fellépése előtt jóval, és az egyház reformációját helyesen munkálók a Szentírásban jelölték meg a keresztyén hit mértékadó forrását. Ezt a jelszót Luther és a többi reformátor is vallotta és vallja azóta is az evangéliumi keresztyénség. *Sola scriptura* (= egyedül a Szentírás) volt az előreformáció és a reformáció másik fontos jelszava, amihez a reformokat szabták. Azt jelentette ez a summás jelszó, hogy az egyház hagyományaiból csupán azt szabad figyelembe venni, ami megegyezik a Szentírással. Tehát félreértik azok a nem evangéliumi keresztyének a reformációt és a reformáció egyházait, akik azt gondolják róluk, hogy a protestánsok (az evangéliumi egyházak és tagjaik másik közkeletű elnevezésével szólva) semmit sem fogadnak el az egyházi tradícióból, csak a Bibliát. Az egyházi atyák tanítása, a reformáció előtti zsinatok döntései megszentelt hagyományt képeznek pedig számukra, amennyiben azok egybehangzanak a Szentírással, elvetik viszont azokat, amelyek ellenkeznek Isten írott Igéjével. Ugyanez érvényes nem csupán a tanokra, hanem a szertartásokra és az egyház-szervezetekre is.

Az 1170-es években úgy kezdett prédikáló, előreformációs munkát a francia **Vald Péter** nevű gazdag kereskedő, hogy előzőleg pap barátaival lefordíttatta a Bibliát francia nyelvre. Ebből bizonyosodott meg arról, hogy az egyház eltért a Szentírás normáitól. Az egyház apostoli egyszerűségűvé tisztult azok körében, akik elfogadták Vald tanításait. A *valdens egyház* túlélte az üldözéseket. Hazánkban is elterjedt kisebb mértékben a városi polgárság körében, de pl. Csehországban jelentős számú valdens élt még Kálvin János genfi reformátor életében is, aki levelezett a valdensekkel és nem sikertelenül igyekezett megnyerni őket a református egyháznak. Magyarországon a valdens beolvadtak a reformáció egyházaiba. Olaszországban viszont ma is működik a valdens egyház.

Wyclif János oxfordi teológiai professzor és plébános 1380-ban az *Újszövetséget* maga fordította angol nyelvre, két év múlva az *Ószövetséget* **Nikolaus von Hereforddal** együtt. Wyclif reformációs mozgalmát felszámolták, de bibliafordítása, mivel a könyvnyomtatást még nem találták fel Európában, kéziratban terjedt és fennmaradt. A szaktudósok szerint a Wyclif nevével hagyományozott fordítások azt mutatják, hogy valójában két, nagyjából egy időben keletkezett bibliafordításról van szó. Tehát nem csupán Wyclif és munkatársa, hanem akkoriban valaki más, vagy mások is készítettek egy angol nyelvű bibliafordítást.

Wyclif követője volt **Husz János** cseh pap és prágai egyetemi tanár. Cseh nyelvre fordította a Bibliát 1412-ben, és rendszeresen hirdette az Igét. A tornacsarnok méretű, dísztelen falakkal megépített prágai Betlehem-kápolna zsúfolásig megtelt Husz prédikációira. Előreformációs mozgalma nagy hatással volt Magyarországon is. Sokan követték tanításait. 1415-ben őt magát megégette eretnekként a konstanzi zsinat, de a működése nyomán keletkezett evangéliumi egyház napjainkig megmaradt. Örököse a Cseh Testvér Egyház. A husziták üldözésére indított háborúk Cseh- és Morvaországból Magyarországra is átsaptak és nagy pusztítás járt a nyomukban. Tanaik elterjedése viszont előkészítette az 1517-ben kezdődött reformáció magyarországi gyors térhódítását.

Rotterdami Erasmus, a legkiválóbb humanista tudós ugyan maga soha sem lett reformátorrá, de a katolikus egyház megújulását kívánta előmozdítani azzal, hogy erőteljesen kritizálta azt, másfelől, hogy 1516-ban megjelentette nyomtatásban a nyelvészeti pontossággal összeállított *görög nyelvű Újszövetséget*. Erasmus görög Újszövetsége az anyanyelvi bibliafordítások újszövetségi részének alapját képezte. Éppen ez volt a nagy tudós célja, hiszen az anyanyelvű Bibliának a nép kezébe adásától azt remélte, hogy „*így a földműves az eke mellett ebből dúdolna, a takács a fonaltövisével egy ritmusban ebből zümögne és az útonjáró ilyen történetekkel könnyítene az unalmán. Ebből lenne a kereszténynek minden beszélgetése, mert szinte olyanok vagyunk, amilyen a mindennapi csevegésünk.*”

A német **Gutenberg János**, amikor 1440 körül feltalálta Európában a könyvnyomtatást, első dolgai közé tartozott a latin Biblia kinyomtatása, amit számos német nyelvű bibliakiadás követett. Ez még a római katolikus egyház töretlen uralma idején, de a humanizmus és reneszánsz hatására történt. Luther reformatori tevékenységének megkezdése előtt egyik vélemény szerint 17 (pl. Péter Katalin), másik szerint 22 alkalommal jelent meg a Biblia németül nyomtatásban.

Luther Márton Wartburg várában töltött kényszerű visszavonultsága idején, 1521 decemberétől 11 hét alatt lefordította csaknem a teljes Újszövetséget német nyelvre.

1522 szeptemberében nyomatták ki azt, ezért nevezik a németek *Septemberbibel*-nek. Ez a fordítás olyan sikeresnek bizonyult, hogy csupán Luther életében, vagyis 1546 februárjáig jó hússzor hagyta el a sajtót. A teljes Biblia Luther és munkatársai fordításában 1534-ben jelent meg.

Zwigli Ulrik zürichi lelkész és reformátor Erasmus lelkes követőjeként 1531-ben nyomattatta ki teljes bibliafordítását, amit németül *Zürcher Bibel*-nek (= Zürichi Bibliának) hívnak és legújabb, modernizált kiadása 2007-ben jelent meg. Az **angolok** 1525-ben az *Újszövetséget*, 1535-ben az *Ószövetséget* adták angolul nyomtatva reformációra váró honfitársaik kezébe. A **hollandok** 1535-ben a teljes Bibliát Luther nyomán fordították saját nyelvükre, 1556-ban pedig a *Zürichi Biblia* alapján, mert akkor már a svájci reformációt követték, reformátusok voltak. A magyar reformátusok 1590-ben elkészült Vizsolyi Bibliájához hasonló általánosan elfogadott és revíziókkal bár, de napjainkig használt fordítása az **angoloknak** csak 1611-ben keletkezett a *Jakab király-Bibliában*, a **hollandoknak** még később, a dordrechti zsinat (1618-1619) által elfogadott fordítás révén, 1619-ben.

A magyar reformáció és a magyar Biblia

Számos töredékfordítás maradt ránk magyarul a Bibliából még a könyvnyomtatás elterjedése előtti korból. Legjelentősebb és legterjedelmesebb az 1436–39 között, Tamás és Bálint pap által lefordított ún. *Huszita Biblia*. 1533-ban Krakkóban nyomatták aztán ki **Komjáti Benedek**: *Az Szent Pál levelei magyar nyelven* címen készült humanista jellegű fordítását. Ez az első magyarul nyomtatott, bár csupán részleges bibliafordítás. 1536-ban **Pesti Gábor**: *Új Testamentum magyar nyelven* jelent meg Bécsben. A cím ellenére sajnos csupán a négy evangélium fordítását tartalmazza, de a fordító szándéka az egész Újszövetség megjelentetése lehetett, azért adta munkájának azt a címet. Előszavában szóról szóra idézi Erasmus általunk is említett bibliaolvasási programját. Hogy mennyire benne volt ez a program a kortárs magyar tollforgatók gondolkodásában, arra elég, ha *Gálszécsi István* Krakkóban 1536-ban kiadott első magyar evangélikus énekeskönyvének előszavát szövegezzük meg: „*Aki üdvözülni akar, nem pappá avagy baráttá légyen, hanem a Szent Írást tanulja és hallgassa.*”

Sylvester János: *Új Testamentum magyar nyelven* címen 1541-ben publikált első nyomtatott teljes magyar nyelvű Újszövetség fordítását hosszas és alapos előkészületek előzték meg. 1536-ban Nádaszy Tamás nádor, aki akkor már a lutheri reformáció híve volt, nyomdát létesített Sárovaron, amit Újsziget néven emlegettek humanista szemlélettel, hogy az az új tudomány szigete. (Görögül Neoanésos-nak nevezték, ami szintén Újsziget-et jelent, a tudományos irodalom Sárovarújszigetet használ). Abádi Benedek lelkész képezésű nyomdász 1539-ben kinyomatta Sylvester magyar nyelvtanát (ő nyomtatta ki az Újszövetséget is). Ez volt az első Magyarországon, magyarul nyomtatott könyv. A bibliafordításra is előkészült a nyelvtan megírásával a tudós, mert összefoglalta azokat a nyelvtani elveket, amelyek alapján a fordítást végzi, másfelől a magyar nyelv irodalmivá tételéhez járult hozzá. Ne felejtjük, hogy a reformáció folytatta az erasmusi gondolatot, mely szerint a Biblia után az egyházi szertartási nyelvet is anyanyelvivé tette. Ehhez szükség volt magyar nyelvtanra – Sylvester megalkotta.

A sárovari iskola akkor igen színvonalas képzési helye volt a fiatal evangélikus egy-

háznak. Sylvesteren kívül ott tanított *Dévai Bíró Mátyás*, a „Magyar Luther”-nek nevezett reformátor. A várban tevékenykedett *Tinódi Lantos Sebestyén* hősi és vallásos énekek költője. Sylveszter Újszövetségét íző nyelvjárásban fordította, majd csupán 1574-ban, Bécsben megjelent második kiadását változtatták özö nyelvjárásúra. Az Újszövetség végén értékes tudományos magyarázatokat találunk.

Sylvester az Újszövetség elé magyarul írt ajánló verset. Ez az első olyan magyar vers, ami az antik verselés szabályait követi. Ezzel bebizonyította Sylvester, hogy a magyar nyelv alkalmas a klasszikus verselésre is, amit külön hangsúlyoz Nádasdy Tamáshoz írott levelében, melyben a távollevő patrónusnak az Újszövetség megjelenését bejelenti. Sylvester verséből itt csupán a bibliafordítás céljára vonatkozó részt idézzük, azt azonban a korábbi magyar bibliacímetől eltérően nem mai helyesírással, hanem betűhíven:

*„Az ki Sidoul, és Görögül és víghre Diákul
Szol vala righen, szol néked az itt Magyarul
Minden nipek az ü nyelvín, hogy minden ez isten
Törvinyin illen, minden imággya newit.
Itt vagy on ez rejtett kincz itt vagy on az ki folo víz
Itt vagy on az tudomány mell örök íletet ád.”*

Bencédi Székely István egykori ferences szerzetesből előbb evangélikus, végül református rektorként, utóbb lelkészként működött és több könyvet publikált (köztük 1559-ben világrónikát). A szerző fordításában Krakkóban jelent meg 1548-ban a *Zsoltárok könyve* magyarul. Bencédi Székely jelezte a Zsoltárok ajánlásában, hogy kész az egész Biblia lefordítására és kinyomtattatására. E terve azonban nem valósult meg. Van olyan vélemény, hogy elkészítette fordítását, csupán a kiadásra nem volt módja.

Heltai Gáspár, ez a magyar hitújításért és kultúráért, egyháziért és világiért felbecsülhetetlen értékű munkát végzett tudós lelkész eredetileg német anyanyelvű volt, aki felnőtt korában tanult meg magyarul, úgy azonban, hogy magyar irodalmi alkotások sorát írta és nyomatta ki kolozsvári nyomdájában. Először evangélikus, aztán református, végül antitrinitárius (később keletkezett, de ma is használatos elnevezéssel *unitárius*) lelkész lett. 1551 és 1565 között Kolozsváron jelent meg hét kötetben a Heltai nevével fémjelzett bibliafordítás. Nem egyedül dolgozott, de az alap gondolat az övé volt, és végig ő szervezte, szerkesztette a fordítások elkészítését, publikálását. Fordító társainak neve nagy részben ismert. A fordítás az említett három felekezet szellemi terméke, nem úgy, hogy azok megegyeztek volna abban, hanem a fordítók és főként Heltai felekezetváltásai tükröződnek a munkán. A kor szokása szerint a Biblia apokrifus könyveit is fordították és kiadták. A kanonikus könyvek közül nem jelentették meg a Krónikák, Ezsdrás, Nehémiás, Eszter és Jób könyvét. Az apokrifusok közül a Tóbiás és a Makkabeusok könyvét. Az Újszövetség két kiadásban, 1561-ben és 1562-ben is megjelent.

Melius Juhász Péter debreceni helvét irányú lelképásztor, 1561-től tiszántúli püspök, ötven körülre tett irodalmi alkotásainak sorába tíz kanonizált bibliai könyv fordítása azonosítható. Melius apokrifus könyveket nem fordított. Az *Újszövetséget* Szegeden, 1567-ben nyomatták ki a szakirodalom szerint (példánya nem maradt). Vitatott a hely. Szegeden nem ismeretes nyomda abból az időből. A Török Birodalomban fővesztés ter-

he mellett tiltva volt a könyvnyomtatás, Szeged pedig akkor már török hódoltsági területen feküdt. Van olyan vélemény, hogy valójában Váradon jelent meg, sőt Zoványi Jenő híres egyháztörténész Debrecenre tekinti kiadási helyének.

Debrecenben, 1561-ben alapított nyomdát a Kassáról menekült Huszár Gál lelkész és nyomdász, akinek Melius régi jó ismerőse volt, és ő nyomatta ki Melius első bibliafordításnak is tekinthető prédikációs könyvét Debrecenben, 1561-ben *A Kolossé-levél prédikációk szerint való magyarázatja* (*A Szent Pal apostal levelenec melyet a Colossabelieknek irt predicacio szerent valo magyarázattya*). A későbbiekben is előszeretettel prédikációs magyarázattal jelentette meg több bibliai könyv fordítását, ha azonban prédikációk nélkül adta ki Melius bibliafordítását, akkor is bő magyarázó jegyzetekkel látta el. Van egy prédikációs könyve, ami több bibliai könyvből vett alapigéket magyaráz. Nem minden bibliafordításnak tekinthető könyvét Debrecenben nyomtatták, voltak Váradon kiadottak is, a már említett Újszövetségen kívül, ha az egyáltalán Váradon jelent meg. Melius bibliafordításai a helvét irány szellemében készültek, vagyis azok markáns református teológiai álláspontot képviselnek. Szélgjegyzeteiben erősen vitázik a római katolikus, az evangélikus és az antitrinitárius felekezettel, és a kor szokása szerint sokszor vaskosan elítéli azokat. Hasonló határozottsággal kritizálja saját kora társadalmi és politikai igazságtalanságait.

Félegyházi Tamás debreceni esperes, korának egyik legképzettebb teológusa *Új Testamentum* fordítását már nem tudta kiadni 1586. január 16-án bekövetkezett halála miatt. **Gönci Fabricius György** debreceni lekipásztor és tiszántúli püspök készítette el a *Judás levele* fordítását Félegyházi helyett és Félegyházi Újszövetség fordításának sajtó alá rendezését. Így még 1586-ban megjelent az Újszövetség Félegyházi neve alatt és olyan közkezdveltségnek örvendett, hogy 1609-ben **Hodászi Pap Lukács** tiszántúli püspök, debreceni lekipásztor újra kiadta úgy, hogy annak jegyzeteit bővítette (sajnos ebből példány eddig nem került elő).

Az első teljes magyar Biblia

A reformáció évszázadában folyó magyar bibliafordítási munkálatokra a koronát kétség kívül **Károlyi Gáspár** (1530?–1591) gönci református esperes bibliafordító, fordítást szervező, szerkesztő és kiadó tevékenysége tette fel. Károlyi Gáspár családját és fiatal korában őt is Radicsnak, vagy Radicsicsnak hívták, ezt ő ritkán használta. A tanult emberek korabeli szokásának megfelelően szülővárosa, (Nagy)Károly után nevezte magát Károlyinak (latinul Gasparus Carolius, magyarul írták Caroli Gaspar-nak, de Károli-nak nem). 50% az esélye annak, hogy 1549-ben ő tanult a brassói iskola felső tagozatán és *Gasparus Karoly* néven iratkozott be, mert volt egy Károlyi Gáspár nevű kortársa, akiből Nagybánya főbírája lett. 1556-tól Wittenbergben egyetemi hallgatónak iratkozott be és több külföldi egyetem látogatása után 1562-ben tért haza. 1563-ban Debrecenben megjelent *Két könyv* címen ismert világtörténeti munkája, majd annak az évnek a végén Göncre választották elsőpapnak, ekkor már a helvét irányt követte (református volt). Göncön együtt szolgált rövid ideig Bencédi Székely Istvánnal, a Zsoltárok könyve fordítójával és kiadójával, aki abban az évben nyugalmába vonult. (Vajon teljesen lehetetlen azt feltételezni, hogy Bencédi Székely, amennyiben kéziratban meg lett volna tervezett

bibliafordítása, vagy annak egy része, hogy azt nem hagyhatta fiatal és tanult gönci pap-társára és utódjára?) Károlyi 1584 elejétől 1587 tavaszáig Tállyán lelkészkedett, aztán visszatért és haláláig Göncön élt, élete utolsó évében nyugalomba vonult.

Az a bibliafordítói munka, amelynek a végeredményeként az 1590-ben Vizsolyban megjelent teljes magyar nyelvű Biblia, közhasználatú elvezéssel a *Vizsolyi Biblia*, az 1570-es években kezdődött. Thúri Máttyás abaújszántói lelkész kezdte a fordítást, és bizonyos részének elkészültével Bártfán próbálta kinyomtatni David Guttgesel nyomdászánál, aki azonban elutasította. Fordítótársnak tekinthető az 1585. március 2-án, Szepsiben, Károlyi esperessége területén elhunyt Paksi Cormaeus Mihály. Továbbá Ceglédi János vizsolyi lelkész, Pelei János gönci iskolamester és Károlyi Miklós, Gáspár testvéröccse, aki Gáspár házában élt (szintén mindannyian wittenbergi diákok voltak), valószínűleg gyakorlatti, akár fordítói tevékenységet végeztek a kéziraton és a nyomdai korrektúrai anyagon. Szenci Molnár Albert 16 évesen, 1590 elején másfél hónapot időzött Göncön, amikor bizonyára értékes segítséget nyújtott akár a korrektúra, akár a kéziratoknak a nyomdába vitele, illetve onnan Göncre szállításában. Sajnos sokszor eltúlozt jelentőséget tulajdonítani az ő gönci tevékenységének. Az más dolog, hogy később híres irodalmár, tudós, a Vizsolyi Biblia két revideált kiadásának elkészítője lett, de nem jelenti azt, hogy már Göncön Károlyi egyik legfontosabb munkatársa lett volna.

Minden bizonnyal nagymértékben támaszkodtak a fordítást végzők a korábban nyomtatott, valamint a kézírt magyar bibliafordításokra (ezek között ott lehetett a Bencédi Székely Istváné, ha létezett). Ezért volt szükséges részletesen megismernünk a korábbi nyomtatásban megjelent magyar bibliafordításokat, mert Károlyi Gáspárék munkája nem előzmények nélkül készült. Sajnos a műveltnek mondott nagyközönség tudatába is legfeljebb a Vizsolyi Biblia fér bele, és Károlyi Gáspár mint annak kizárólagos fordítója, ismeretlen marad viszont számára az azt megelőző magyar bibliafordítások sora, mintha azok nem is lettek volna. Azon nem kell csodálkoznunk, hogy közöttük egyetlen római katolikus nyomtatott fordítás sincs (a Komjáti Benedekét is humanistának mondják), mivel a katolikus egyház 1963-ig, a II. vatikáni zsinat határozataig nem ajánlotta, magyarul szólva tiltotta a laikusoknak a klerikusok segítsége nélküli önálló bibliaolvasást. Káldi György jezsuita szerzetes is a laikusok bibliaolvasását ellenzi az általa magyarra fordított és a katolikus „keresztényeknek” (így van a címlapján!) elsőnek 1626-ban megjelentetett teljes Biblia előszavában. Ezzel mi jelen keretek között nem foglalkozhatunk részletesebben, mert túl van a reformáció századán. A reformáció századában Magyarországon 29 nyomda működéséről beszélnek, amelyek közül mindössze egy volt római katolikus, a többi mind protestáns.

Károlyi Gáspár azt írja a Vizsolyi Biblia előljáró beszédében, hogy *„egynehány Jámbor tudós atyafiakkal, kik nekem a fordításban segítséggel voltak, meg nem szüntem addig, mig nem véghöz vittem a Bibliának egészen való megfordítását, melyben munkálkodtam közel három esztendeig nagy fáradtsággal testi töredelemmel, de oly buzgósaós szeretettel, hogy én egy szempillantásig e nagy munkát el nem untam, hanem nagy serénységgel és szeretettel munkálkodtam, mig nem elvégezném azt”*. Az ő saját munkája lehetett egyes bibliai könyvek fordítása, de mindenképpen a munkatársai fordításainak átnézése, egységes nyelvezetére felügyelése, a fejezetek tartalmi összefoglalásának megírása és széljegyzetek írása, a nehezen érthető fogalmak, szavak, események, megvilágítást igénylő nevek magyarázata. Noha Károlyi

előljáró beszédének idézett szakaszában önmagát tekinti fordítónak, az „egynehány Jámbor tudós atyafiak” csupán segítségére voltak a fordításban. A mai szakirodalom álláspontja szerint azonban erről lényegesen többről volt szó. Tekintve, hogy a nyomtatás 1589. február 28-én kezdődött és 1590. július 20-ig tartott, mikor is a Biblia könyv formájában kézbe vehető állapotba került, a fordításra mondott közel három év 1586 elejére számolható. Ez a három év a munka végső nagy időszaka lehetett, és talán az, amelyben Károlyi maga is intenzíven foglalkozott a fordítással, valamint a fentebb felsorolt munkákkal, a nyomdai előkészülettel, nyomda és fedezet biztosításának kérdésével.

Beszámol arról is az előszóban Károlyi, hogy milyen munkákat használtak a fordításhoz. A neves külföldi tudósok munkái mellett, a római katolikus egyház hivatalosan elfogadott latin bibliafordítását, a *Vulgata editio*-t is említi. Külön tisztességgel adózik a magyar fordítók munkáinak: „*Akik ezelőtt valami részt fordítottak a Bibliában, azokat is nem utáltuk meg, hanem megtekintettük.*” Amikor a főurakat, korabeli szóhasználatlalt a *fejedelmeket* vádolja, hogy nem volt gondjuk korábban a Szentírás magyarra fordíttatásában, elismeréssel említi személy szerint Heltait és Meliust, utóbbiban wittenbergi diák-társát, akik részben lefordították a Biblia egy részét és kiadták. „*Bizony a Heltai Gáspár munkája és a Mélius Péteré bizonyosságot téssen arról, hogy találtattak volna olyak ezelőtt is, kik a munkát nem restellették volna, ha a fejedelmek arra gondot viseltek volna, a tanítókat felébresztették volna és az ő tárházokat Isten tisztességére megnyitották volna. Azért kétség nélkül, ha vagyon is ebben valami bűnök a tanítóknak, hogy ennyi ideig egészen a Biblia nem volt magyar nyelven, de a fejedelmeknek nagyobb bűnök vagyon.*” A fejedelmek bűne-ként felrója azt is, hogy nem írtatták meg a magyar nemzet történetét, amit pedig más nemzetek nem hanyagoltak el.

A Vizsolyi Biblia megjelenetéséhez azonban anyagi fedezet is szükségeltetett. Károlyi boldogan és hálásan írja előszavában, hogy az ő esetükben az meglett. Dicséri a név-telenségben maradni kívánó jámbor és istenfélő nagyságos urakat, akik gondoskodtak a költségekről és minden szükséges dologról. A *Mágocsy testvérek* hagytak a Biblia megjelenetésére tisztes összeget. Az egyik Mágocsy özvegyét *Rákóczi Zsigmond* vette nőül, aki a Rákóczi család fejedelmi ágának első személyben volt vagyonszerzője, köznemesből végvári katonai, majd sikeres hadvezéri szolgálat révén és házasság útján emelkedett tehetségével úgy annyira, hogy Bocskai István után egy évre az erdélyi fejedelmi trónt is elnyerte. 1587 után a Mágocsy vagyon kezelőjeként, a feleségével gyámsága alá jutott két Mágocsy fiú gyámjaként teljesítette felesége elhalt előző férjének és annak testvérének végakarátát, és biztosította a Biblia megjelenetésének feltételeit.

Nyomdát kellett állítani Vizsolyban. A templommal szembeni telken volt az a ház, ami a tipográfiának helyet adott. Nyomdásznak *Manskovit Bálint* lengyel nyomdászt szerződtette Rákóczi Zsigmond, aki saját nyomdával rendelkezett. Manskovit Bornemisza Péter evangélikus püspök, azelőtt nyomdász prédikátor, Huszár Gál tanítványa mellett volt segéd, majd a galgóczi nyomdát vezette. Támogatója volt Forgách Imre humanista műveltségű főúr, aki mindkét evangéliumi felekezetet, az evangélikust és reformátust egyaránt patronálta. Forgách barátságban volt Rákóczi Zsigmonddal, Ceglédi János akkor vizsolyi pap, korábban Forgách Imre udvari papja volt. Kedvezőek voltak tehát a körülmények arra, hogy Manskovit Bálint nyomdájával 1588 nyarának végén, vagy őszének elején Rákóczi hívására Vizsolyba költözött és kinyomatta az első teljes magyar nyelvű

Bibliát. Az állami hatóságnál is el kellett járnia Rákóczinak, mert Ernő főherceg megtiltotta a Biblia kinyomtatását, de aztán elhárult az akadály.

Rákóczi Zsigmond mellett más pártfogókra, anyagi támogatókra is szükség volt (e támogatók köréből azonban a kutatás kizárta *Ecsedi Báthori Istvánt*), hiszen a Biblia mai fogalmak szerint a maga fólió formátumában rendkívül nagy és költséges könyv lett. Példányszámát 7–800-ra teszik, amihez nagy mennyiségű papírra volt szükség és drága volt a nyomtatás mellett a compaktori (könyvkötői) munka is. A példányszám az akkori viszonyok között magasnak számított. A protestáns iskolázás nagyot fejlődött a 16. században. 134 latin iskolát működtettek a protestánsok szemben a katolikus 34 ilyen iskolájával. Ennek a nagyméretűnek tekinthető iskolázásnak következtében megnőtt azoknak a száma, akik tudtak olvasni és akarták olvasni a Bibliát, hiszen a protestáns egyházak azt kifejezetten ajánlották tagjaiknak. Igen drága volt azonban egy Biblia és kevés példány állt rendelkezésre. Nem véletlen, hogy a 16. századi általunk megismert részleges bibliakiadások példányai, amelyek egyenként is csekélyebb példányszámban jelentek meg, mint a Vizsolyi Biblia, nem fedezték az igényeket. A Vizsolyi Biblia előtti részfordításokból is akadtak, amelyeket újra kiadtak, de volt olyan, amit még a 17. században is igényeltek az olvasók. Nem véletlen, hogy a Károlyi Gáspár fordítását már 1608-ban Hanauban revideáltan kisebb alakban kiadta Szenci, és ugyanő 1612-ben Oppenheimban még kisebb formában, hasznos toldalékkal meg bővítve ismét kiadta.

A Vizsolyi Biblia számtalan revíziója és új kiadása során érdekes folyamat követhető nyomon. Károlyi Gáspárt kizárólagos fordítónak tüntették fel a címlapon, eközben neve is fokozatosan torzult, a végén Károli lett belőle. Érdekes egy röpke áttekintést adnunk erről. 1590-ben a címlapon nem szerepelt Károlyi sem fordítóként, sem másként. Elöljáró beszédéből mi is idéztük, amiben elismerte, hogy jámbor és tudós férfiak segítettek a fordításban, bár eléggé úgy szólt, hogy ő volt a fő személye a fordításnak. 1608-ban Szenci Molnár Albert már címlapra tette, hogy „*Caroli Caspar Elöljáróbeszédével*”. Az 1645. évi Amsterdami Janson-féle kiadásban már a címlapon ezt olvassuk: „*Magyar nyelvre fordítatott Cároli Gáspár által.*” Az 1661-ben megjelent Váradi Biblia címlapján már így: „*Magyar nyelvre fordittatott Caroli Gaspar által.*” A híres nyomdász és kitűnő bibliarevizió készítő, *Misztótfalusi Kis Miklós* Amsterdamban, 1685-ben kiadott *Aranyos Bibliája* címlapjára azt írta, hogy „*Magyar Nyelvre Fordittatott Karoli Gaspar által.*” Innen már egy lépés a *Károli* formáig és ma is így jelenik meg. Ha rövidség okából *Károlyi fordításnak* neveznék a revideált fordításokat, amelyeket a Vizsolyi Biblia alapszövegéből készítettek az évszázadok során (utoljára 1908-ban), az még megfelelné annak az ejtésnek, ahogy Károlyi maga is ejtette nevét magyarul, de hosszú tisztázó tudományos vita után, ami azt állapította meg, hogy a helyes írás és ejtés *Károlyi*, a Károli írásmódhoz és ejtéshez ragaszkodni *téves*. Ez azonban eltölpül ahhoz a gigászi teljesítményhez képest, amit őseink a reformáció századában, az egyház és a társadalom megjavítása, kultúránk fejlesztése érdekében a Bibliának anyanyelvünkre fordításával elértek.

DR. FEKETE CSABA

Liturgia, liturgus, évforduló¹

Egységről, rendről és egységesítésről régen is írtak, írtak századokig (ékességről kevesebbet), amikor szóba került a magyar református *Liturgia* avagy *Ágenda*. Fájalta Huszár Gál 1557-ben, tanácsot kért Bullingertől (1504–1575; születési évfordulója nem rég volt), megpengette énekeskönyve előszavában szegény Újfalvi Imre 1602-ben,² panaszolta *Ágendája* előszavában Milotai Nyilas István 1621-ben.³ Történt aztán, hogy a megelőző *Ágenda*⁴ után 1930-ban először született egységesen kötelező *Istentiszteleti Rendtartásunk* (*Liturgiánk*)⁵ egyházunk akkori állapotához képest és az 1900 táján általános teológiai gondolkodás szerint.

Mivel biztassuk azokat, akik a mai állapotokat fájlják (a mellett, hogy intjük őket százados távlatokban gondolkodásra)? Mit és mikorra várhatunk? Kezdeményező kedve ellenére az 1985-ös,⁶ sem pedig – globális célja ellenére – az 1998-as *Rendtartás*⁷ nem igen lépett túl a Ravasz *Rendtartásának* szellemi-lelki paraméterein.

Sok az oka, hogy így lett. Ilyen az *aliturgikus*, *antiliturgikus*, jelen állapottal való elégedettség, meg a szokás megideologizálása. Ezek miatt a gyakorlatban szinte mindegy, hogy milyen a *Liturgia*, egyáltalán van-e bármilyen *Liturgia*. A református lelkész *liturgus* volta is elhomályosult. A reformátusság – s teológiája – csaknem a szerte burjánzó egyházpótlékok módjára mellőzi saját meg közös európai liturgikus örökségét. Előzmény: az 1700-as években a reformáció korának hagyományát kezdték tilalmazni, üldözni, pusztítani. Így vándoroltunk el a racionalizmus Kánaánjába. Hanyatlásunk gyökere itt van, nem a Bach-korszak, vagy a Rákosi meg Kádár kora a ludas. Világítson rá két idézet erre az állapotra.

„Vedd ki az Evangéliomi tudománnak prédikálását az Eklézsiából: vesd ki abból a Keresztséget és az Végvacsorát: töröld ki onnan az ékes rendtartásokat, meglátod minémű zurzavar, pogányi vakság és baromi ostobaság száll bé az emberek között, melyért tisztán csak az Igének prédikálása, az szent Sákramentomoknak ki szolgáltatása és ezek mellé adatott ékes rendelések különböztetik meg az Keresztyéneket az Pogányoktól, Zsidóktól és egyéb hamis vallásokra vetemedett gyülekezetektől. [...] Elvászthatatlanképpen úgy kötötte az szent Sákramentomoknak kiszolgáltatását, hogy valaholott az Evangéliom prédikál-tatik, ott az szent Sákramentomoknak is ki kell szolgáltatniok. Mind ezek penig egyeledés nélkül tartatnak meg azon Anyaszentegyházbéli szolgáltnak nagy fenytékkel járó ékes rendelési által, minémű rendek az Eklézsiában: az Isten igéjének prédikálásának hallgatására és az szent Sákramentomokkal való élésre bizonyos napokon egybe gyülekezni, innepeket szentelni, templomban való ékes éneklések, buzgó háláadások, ájtatos könyörgések és szabados alamizsnálkodások.” Ezeket Milotai Nyilas István (1571– 1623) írta.⁸

Századok elfolyása után mi lett az iménti *ékes rendelésekből*, a *sákramentomos és alamizsnálkodó innepszentelésből*, *ékes éneklésből*, *buzgó háláadásból*, *ájtatos könyörgésből*? „Amilyen mértékben prédikáció–hallgatássá lett az istentisztelet, olyan mértékben sorvadt el az imádságos rész, mert elnémult a gyülekezeti ének a hívek ajkán, és a gyülekezeti imák is megszűntek a gyülekezetéi lenni.” Ezt Gönczy Lajos (1889–1986) összegezte így 1927-ben.⁹

A további sorvadás, alásodródás mérséklésére vagy megfordítására nézzünk szembe azzal, hogy Karl Barth figyelmeztetése elhangzott: a teljes istentisztelet sákramentumos. Hiába hangzott. A sákramentumos (meg anélküli) istentiszteletből pedig nem hiányozhat egy másik elem, csak ezt soha nem említjük.

„Alapjában véve a mi vallásos összejöveleteinken három ilyen dolog megtartását rendelte Urunk, s ez a három:

- [1.] az Ő igéjének hirdetése,
- [2.] a nyilvános és ünnepélyes imádság, meg
- [3.] az Ő sákramentomainak kiszolgáltatása [...]

Bárcsak lenne az emberekben annyi meggondolás, hogy elhagynák eddig szokásos énekeiket [...] s bárcsak ezek helyett megszoknák ezután ezeknek az isteni és mennyei énekeknek az éneklését, együtt a jó Dávid királlyal!” (1543).¹⁰ Ezt Kálvin írta. Nyomán például Borosnyai Nagy Zsigmond (1704–1774) mondja: „Mert a könyörgés is az Isteni tiszteletnek egy része; ugyanis három kiváltképpen való részekből áll az Isteni tisztelet, úgymint: a buzgó könyörgésből; az Isten igéjének tisztán való hirdetéséből s figyelmes hallgatásából; és a Sákramentumoknak igazán való kiszolgáltatásából s azokkal idvességesen való élésből. Sőt, ha szabad hasonlítást tenni, legnemesebb ez három között a könyörgés, amely az embernek az ő Istenével való alázatos s bizodalmos beszélgetése. Innen vagy, hogy az imádkozás a Szent Írásban gyakorta az Istennek egész tiszteletéért tétetik s vétetik.”¹¹

Hozzátette még Kálvin, hogy *súly és fenség* legyen az éneklésben, az ünnepélyes és díszes imádság; az ének *ne csak tisztességes, hanem valósággal szent* legyen, főként a zsoltár éneklése. Kimondatlanul azonos értékűnek óhajtotta a genfi zsoltárok gyülekezeti éneklését a gregorián zsoltározással. Mert „a zenének valami titkos és szinte hihetetlen ereje van a szívet megmozdítani”. Ő azonban a megszentelt zenét, a kétszeresen való könyörgést tartotta szem előtt. Sem ezt, sem a zsoltáréneklés szinte szerzetesi rendjét nem követtük. Hány gyülekezet szokta ma végig elénekelni a teljes Zsoltárkönyvet fél-évente? Ez a kálvini rend.

Évfordulóinkra nem készülünk. 2006 őszén már késő is elkezdenünk a felkészülést 2007-re meg 2008-ra: a *Psalterium Ungaricum* 1607-ben jelent meg,¹² egy évvel később pedig a *Hanai Biblia* (1608),¹³ melllette a genfi zsoltárok, 1805-ig minden kiadásban. Ünnepi alkalmakhoz illő előtanulmányokra, szervezésre nem elegendő négy vagy öt hónap. A zsoltárok, imádságok vizsgálata egyre inkább áttolódik az irodalomtudomány területére. 2006-ban megjelent P. Vásárhelyi Judit értekezése: *Szenci Molnár Albert és a Vizsolyi Biblia új kiadásai* (Bp. 2006, Historia Litteraria 21.). Teológiai és egyházi visszhangot nem keltett. 2006-ra esik még néhány évforduló, mindegyik a liturgiát, a kegyesség és művelődés összefüggéseit meg a református liturgust érinti. Magunk között ne hallgassunk róluk.

1. Benedek Mihály (1748–1821) püspök szerkesztette 1806-ban közegyházi konszenzus alapján azt az énekeskönyvet, amelyet egyházunkban először rendeltek el és vezettek be hivatalosan. Megjelent 1808-ban.¹⁴ Emlékezete nem felhőtlen, törekvése volt az örökséggel szakítás, csupán irodalmilag tekintette az éneklést, a szertartási, lélektani és zenei oldalát teljesen elhanyagolta, engedett az alkalmiság kultuszának és a polgári évhöz alkalmazkodott. Értékei azonban így is vannak, és tanulságai is. Csak Debrecenben

megjelent 62 kiadása, az 1877-ben átdolgozott kisalakúból 16 kiadása, emellett Pesten is számos utánnyomása 1817-től (ezzel együtt elérheti vagy meghaladja a száz kiadást). Utóda, a Baltazár-féle énekeskönyv (1921) sokkalta gyarlóbb. Mégis, a mai napig erőteljesen hat a Kárpát-medencében és a tengeren túl. A Benedek szerkesztette énekeskönyvnek nincs sok szempontra kiterjeszkedő, mai és tudományos bírálata.¹⁵ Kellő előkészítéssel érdemelt volna egy évközi ülésszakot, hozzávéve Szotyori Nagy Károly (1821–1897) orgonakönyve (a 19. és 20. századi magyar református orgonálás és az énekeskönyv kapcsolatának) vizsgálatát (1846-ban jelent meg az *Énekhangzatos könyv*).

2. 1636-ban kezdte a gyülekezeteknek szétküldeni a fejedelem a Gyulafehérvárott elkészült Öreg graduál példányait.¹⁶ Geleji Katona István (1589–1649), a szerkesztő, nem csak püspökként, hanem liturgusként is igen jelentős. Alább működése néhány mozzanatát felidézzük.

3. Megjelent a Medgyesi Pál (1605–post 1660) fordította *Praxis pietatis* (Debrecen, 1636),¹⁷ a 17. század egyik könyvsikere. Meghatározta a református kegyességet. Fontos vonása, hogy az éneklést igencsak szorgalmazza. A genfi zsoltárok terjesztése puritánjaink érdeme. Immár látjuk, nem egyedül az övék. Érdemük mellett hazai liturgiánkat irtották, örökségünket nem becsülték, a közösségi szertartást a puritán individualizmus elsilányította. Zenetörténetileg sem ártott volna áttekintenünk a *zene és puritán* témát.¹⁸

4. Samarjai Máté János (1585–1652) *ceremoniás könyvét*, amely *Agenda* létre legelső liturgiátörténeti opuszunk, tanulmánykötettel tisztelhetnők az évfordulón. 1636-ban jelent meg.¹⁹ Kathona Gézáé²⁰ az egyetlen monográfikus feldolgozás, ma már szempontjai és vezéreszméi újragondolást és továbbkutatást érdemelnek.²¹ Évtizedekkel ezelőtt még a magyar protestáns graduálokról semmit szakszerűen nem tudtak teológusaink. Hozzáértetlen és kárhóztató szölamokat vettek egymás szájából, és ismételték unalomig. Az egyházi zenét és liturgiát kutatók az elmúlt évtizedekben tanulmányok és kiadványok sorával tisztáztak olyan kérdéseket és adatokat, amelyek korábban ismeretlenek voltak. Ezek református egyházi és teológiai lecsapódásáról még alig szólhatunk.²²

„Téged Isten, dicsérünk” – Bocskai évfordulójára megjelent könyve címével választotta ezt az idézetet Szabó András. A többségnek (akár lelkész, akár presbiter) semmit nem mond, ma már nem számít reformátusnak a *Te Deum laudamus*, holott már a reformációt megelőző századokban, de még az 1800-as években is énekeltük magyarul, azután is, hogy 1806-ban elmaradt az énekeskönyvünkől. Mond-e valamit az, hogy 88. zsoltár? Ezt sem, a többi sem, amelyeket emlegettek gályarab lelkészeink, nem éneklí a református gyülekezet, nem tudja lelkészük és hitoktatójuk. Mindez rímél Gönczy Lajos összegzésére.

Geleji Katona és a kántorok (két cikkely)

A főttebb megemlítettek közül idézzünk néhány elfeledett momentumot és a hozzájuk fűződő értelmezés problémáit. Nem a kizárólag ismételtetett orgonaellenes részleteket.

A közelmúlt beidegzései, törvényesített megszokásai úgy hatnak ránk, mintha örök érvényűek és mindig voltak volna. Éneklés és kántor ügyében ne feledjük, hogy a nép-egyházi korszakban hivatalból volt kántora a református falvaknak. „Az egyházi szertartás szabályszerű és az egyház rendjének megfelelő végzéséért elsősorban a szószéki szol-

gálatot vagy más szertartási cselekményt teljesítő lelkész felelős. Az ő kötelessége felügyelni arra is, hogy a gyülekezet éneklése szép és ízléses legyen, s ő jelöli ki a zsinat által elfogadott egyházi énekeskönyvből azokat az énekeket, amelyeket a szertartás során a gyülekezet énekel.” 1933-as egyházi törvénykönyvünk (II. 20.) rendelkezett így kántorról éneklésről és istentiszteletről. Lelkészeink himnológiai tájékozottsága attól nem nőtt meg, hogy teljesen hatáskörükbe utalta egyházi törvényünk az éneklést; tágabb értelemben a liturgiát, egyházi zenét. A gyakorlatban sok lelkész ezután is kántorára bízta, válasszon éneket (istentisztelet közben is). Napjainkig van ilyen szokás Kárpátalján. Az ének számát kirakták a gyermekek, nem volt szokás a hosszadalmas énekbemondás.

Akkor hát miért és mitől romlott meg úgy az éneklés? Mit és hogy tettek vagy nem tettek az énekbeli szépért (s minő ízlés szerint) teljhatalmú lelkészeink? A költői kérdés után arra figyeljünk, hogy a lelkész liturgikus teljhatalma nem mindenkor volt természetes a reformáció egyházaiban. Intő példát testvéregyházaknál is észlelhetünk. Baptista atyáinkfiái liturgikája szintén lelkészi hatáskörbe utalja ma az énekválasztást, holott náluk sem ez volt korábban az általános gyakorlat.²³ A történelmi egyházakat újólag megkísérti a klerikalizálódás. Isten valóban szebb és ízlésesebb dicsérete iránt nem lobog mindenkor oly heves vágy, mint az alkalmazkodás, beilleszkedés vagy boldogulás iránt.

A kántori tisztség becsülete, egyházi betagolódása miatt ne feledjük, a szabadságharc bukása meg a kiegyezés korának közegyházi és közjogi állapotai új helyzetet teremtettek. Nem lehetett a régebbi értelemben egyházi ember (*ecclesiastica persona* – a protestáns egyházjog ezt a terminus *technicus* nem használta, belső embert és hasonlókat mondtak) a felekezeti kántortanító. Hivatalnok volt, állami törvények – de egyben egyházi törvények – által is szabályozva. A reformációtól (s korábról) megszokott állapot érvényét veszítette. Az állami kötelezésre létesített tanítóképzés nem a korábbi egyházi és liturgikus szempontokra tekintett. Liturgikus funkciója szerint sem lehetett ugyanaz a kántortanító, mint korábban. Ma sem lehet (ha van). De milyen volt egykor? Makkai Sándor az *erdélyi Agenda*²⁴ bevezetésében elsőként említi ezt az új mozzanatot: „az istentiszteletnek a lelképásztor által való vezetése, az énekeknek általa való kijelölésével” – mert ezek szerint addig másként volt ez Erdély gyülekezetei és lelkészei gyakorlatában.

Nem érdektelen a himnológia, liturgika, sőt a politika és társadalomtörténet számára sem, hogyan gondolkodott és gondoskodott a református kántorról a harmincéves háború végén az aranykorát élő Erdélyi Fejedelemség lelkésztestülete, illetve a fejedelem udvari lelkésze, az igazhitű reformátusság szuperintendense. Szükséges magában és szó szerint is idéznünk e két cikkelyt, mert némelykor hivatkoznak rá, de kevesen szokták megnézni.²⁵ A megelőző és az azóta elfogadott egyházi törvényekben, vagy a tárgyra tartozó munkákban nincs hasonló elgondolású és igényű szabályozás. Felhozhatnánk mentésgül az üldöztetést, a szűkös állapotokat. Ez valós, keserves tapasztalásokkal járó állapot volt, mégsem magyaráz meg mindent. Elsősorban szemléleti oka lehet annak, hogy zsoldtárazó egyházból elhallgató, istentiszteleti műsorhallgató egyházzá válunk.

Az itt alább idézett kánonok értéke is elsikkadt, vélt vagy valódi nehézségek miatt. Nevezetesen: alárendelték a liturgia és éneklés megítélését a teológiai szakirodalomban a puritánok küzdelmeinek, egyházpolitikai vagy társadalmi értékelésének. Eközben a hazai reformátusság utóbbi másfél száz esztendőss liturgikai beállítottsága jegyében kizárólag károsnak minősítették az objektív liturgia igényét, a graduálos (ceremóniás) istentisz-

teleti szokásokat és ritualizmus megszűnését fejlődésnek magyarázták, avagy (azonos mérvű magatartással) megbélyegezték és kálviniatlannak vélték. Látjuk még azt is, hogy ez a Ravasz-féle *Ágenda* vélekedésével sem teljesen egyezik.

A SZATMÁRNÉMETI NEMZETI ZSINAT XI. VÉGZÉSE

A kántorok hasonlóan²⁶ énekeljenek az ünnephez illő és a hitvallásunkkal egyező énekeket a kisebb (nyomtatottnak nevezett) *énekeskönyvből* és a nagyobb *graduál*-nak mondottból, vagy pedig a boldog emlékezetű Molnár Albert uram francia dallamok formájára szabott avagy magyarul megverselt *zsoltárából*. Röviden és mérséklettel alkalmazzák ezeket. Ne rabolják el a Szentírás magyarázására való időt. Ne kápráztassák el a hallgatók fülét és lelkét kellemes mesteri éneklésükkel, hogy azok meg ne vessék Isten ígéje hallgatását.

Cantores similiter Cantiones festis illis diebus convenientes, ac analogiae fidei congruentes, tam ex minori, seu Impresso, ut vocant, *Cantionali*, quam ex majori, quod Graduale dicitur, itemque *Psalterio*, ad melodias Gallicas metricae, vel saltem rhythmicae compositae, ac per D(ominum) Albertum Molnarem p(iae) m(emoriae) in vernaculam nostram translato, concinant. Ea tamen brevitate ac moderatione usi, ut nec tempus sacris concionibus destinatum eripiat, nec Auditorum aures ac animi affecta modulationis suavitate nimium oblectari, auditum Verbi Dei fastidiant.

Lássuk még a tartalmilag lényegében azonos cikkelyt a kánonokból is, mert a kettő együtt (illetve még egy alábbi harmadik) dönti el, hogy mit és hogyan kell és lehet értelmeznünk ezekben a határozatokban.

A XCVIII. GELEJI-FÉLE KÁNON

Éneklőmester (és éneklés)

Az éneklés a nyilvános isteni tisztelet része, egyházunk semmiképpen nem mellőzheti. Intse a lelkész az alája rendelt kántort, hogy az ünnep idejéhez illő, valamint hitvallással egyező magyar ének szóljon az éneklő kar és a teljes gyülekezet szavával. Lelki ének, ahogy az apostol nevezte. Templomban és temetőben az elfogadott énekeskönyvekből, a nagyobb graduál és a nyomtatottnak nevezett kisebbik meg a Zsoltáros könyv szerint szóljon az ének. Hétköznap a nagy graduálból s a kis gyülekezetiből énekeljék a régi énekeket. Ezeket a mi kegyes őseink és az első reformátorok a zsoltárokból és Isten beszéde más részeiből szerzették a népünk körében szokásos és kedves dallamformák-

V. De Cantoribus.

Cantus est pars Cultus divini publici, ac propterea in Ecclesiis nostris minime debet negligi. Cantores tamen a Pastoribus suis, quibus subsunt, commonefaciendi, ut Cantiones Hungaricas temporibus accomodas easque analogiae fidei congruas, hoc est, Spirituales, (ut vocat Apostolus) tum in Templis, tum in Funeribus, ex Cantionalibus jam receptis, Graduali nimirum, minori Impreso (ut vocant) ac Psalterio, choro, imo vero toni coetui, praecinant. Diebus quidem profestis ex maiori et minori, antiquas illas a piis nostris Maioribus, et primis Reformatoribus, ad suaves illas nationi nostrae consuetas melodias, ex Psalmis ac aliunde ex Verbo Dei compositas, diebus

ra. Úrnapiján is mind a kettőt, valamint a francia dallamokra ékesen megverselt zsoltárokat énekeljék. Nagy ünnepen mind a graduálból, mind a [gyülekezeti] énekeskönyvből énekeljék a régi énekeket, amelyek a váltság művéről és az evangéliumi történetekből írtak. Röviden énekeljenek. Ne rabolják el az időt az Írás magyarázásától. Oly hangon megszólaltatva, hogy inkább építsen, mintsem gyönyörködtesen. Nem torz, nem tagolatlan, hanem egyszerű és tagolt módon. Nem harsányan, avagy bőgve, hanem a szent tárgyhoz illő, finom és mérsékelt emelt hangon. Nem merő tátogással, szívvel is és odaadással, a hallgatók tetszésére. A száj énekét az elme értse, a szív higgye, a tett teljesítse. Történjék az apostol ímez intelme szerint: *a Krisztusnak beszéde lakozzék ti bennetek bőséggel, minden bölcsességgel tanítván és intvén egymást ti magatok között zsoltárokkal, dicséretekkel és lelki énekkel, nagy kedvvel énekelvén a ti szívetekben az Úrnak.*²⁷

autem Dominicis, ex utrisque, nec non ex Psalterio Rhythmos illos, ad melodias Gallicas concinnatos; Festis denique solennioribus, cantiones vicissim illas antiquas, de operibus redemptionis ex historiis Evangelicis elaboratas, tum ex Graduali, tum vero ex Cantionali minori, decantent; & quidem ea brevitate, ut Concionibus Sacris tempus non eripiat; eoque modo, ac vocis flexione, modulationesque, ut non tam oblectationi, quam aedificationi inserviant, non sono aliquo tortuoso, aut inarticulato, verum simplici et articulado; nec stentorio clamore, vel potius boatu, sed modica ac moderata, quae Sacris convenit, vocis elatione; nec denique ore saltem, sed corde etiam, ac devote, cum gratia Auditorum, & ut quod ore canitur, mente intelligatur, corde credatur, ac operibus compleatur, juxta illud Apostoli monitum: *Sermo Christi inhabitet in vobis copiose, cum omni sapientia, docendo, commonefaciendo vos mutuo Psalmis, Hymnis, et Cantionibus Spiritualibus, cum gratia canendo in corde vestro Domino.*

Mit szabad, és mit kell e két cikkelyből kiolvasnunk? A puritánok győzelmét nem. Pedig így szokás értelmezni az idézeteket. Szenci Molnár zsoltárainak alkalmassága nem lehet kérdéses biblicitása miatt. Színvonala sem, a retorikailag képzetteknek ezt sem kellett bizonygatniuk. Zeneileg méginkább meghaladta az európai átlagot is, ehhez meg nagyon kevesen értettek, az erre képes kántorok meg nem teremnek csak úgy maguktól. A bötűhöz (bibliai értelemhez) legközelebb jár a magyarított genfi zsoltár, igen sokszor a magyar fordításához is, – joggal emlegette ezt fő érvként Tolnai Dáli János (1606–1660), amiért alkalmasabbnak minősítik a többi parafrázisnál a puritánok.²⁸ Hivatalos liturgiába illesztése nem vált kizárólagossá. Nem ezt tervezte Szenci Molnár, de ezt akarták némelek a túlzó puritánok között. Nem ez történt. Dicsérnünk kell érte Geleji Katona kánonait.

Észlelnünk, értenünk, értékelnünk kell azt is, ami még benne van a kánonokban. A középkor és a reformációt hagyatéka, istenes énekek (himnuszok és zsoltárparafrázisok), valamint a világon sehol ilyen arányban nem található anyanyelvi gregorián, azaz énekelt Biblia is része volt annak az egyensúlynak, amely a magyar református liturgia örökségét alkotta. Ekkor még ezt nem lehetett mellőzni, később meg nem lett volna szabad.

A 19. század végén a magyarra fordító Kiss Áron (1815–1908) megjegyezte – noha még akkor tekintélyesek voltak a Geleji kánonok, azért is adta közre ezeket a Szatmári

Egyházmegye –, hogy a 17. század óta megváltozott körülmények miatt ezek a végzések nem érvényesek. Nem csupán nem voltak érvényesek, nem érvényesültek eléggé a tudományos vagy egyházzenei áttekintésekben és értékelésben sem.

*

Szorosan nem tartozik a kérdéshez, de nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy ideje volna kiadni Kiss Áron revideált fordítását.²⁹

Kántor – mint *liturgus*

A fentiekből kitűnik, hogy a hozzáértő kántor volt az istentisztelet (mint énekes szertartás) igazgatója, viszonylag független megbízottja. A lelkész teendői között az énekléssel kapcsolatosan *semmi nincs* (az ágendákban sincs), mindezt a kántorról szóló kánonban találjuk. Lelkész és kántor teendői hasonlóak abban, hogy az esztendőtszakai ünnepek, tehát az üdvtörténeti események, s a hozzájuk alkalmazott perikóparend szerint válogatták az éneket. A lelkész kizárólagos énekválasztási joga és kötelessége csak a 19. századtól ismeretes. Másként azonban természetesen érvényesült a hierarchikus berendezkedés, amely a gyakorlatban ma is megvan, szó sem volt arról, hogy lelkész és kántor egymás mellé rendelt volna. A lelkész mérsékletre inthette kántorát, fordítottja nem lehetséges. A kánonok többsége lelkész, püspök, esperes szolgálatát szabályozza, iskolának, tanítónak, kántornak, gondnoknak csak néhány cikkely jut a százból. Másrészt az volt a gyakorlati tapasztalat, hogy a legtöbb gyülekezet szívesen, sokszor a tanításnál is szívesebben hallgatta az éneklést. Már a zsinagógai istentiszteletről gyanítható, hogy a gyülekezeti vezető és az előénekes (egyben énekszerző és szólista) között több-kevesebb feszültség volt. Geleji Katona és kora itt is mérsékelt: ne legyen istentiszteletenként mintegy harminc-negyven perces éneklésnél több. Ennyit gondolhatunk. Azért nem többet, mert csak egy vagy két zsoltárt, introitust recitáltak, a responsorium és hymnus rövid, s mellette két vagy három kiadós gyülekezeti ének (akár harminc vagy negyven strófa) hangzott el vasárnaponként. Az óras prédikálás meg a jó negyedórás könyörgés mellett ez sokkal kedvezőbb arány, mint a későbbi, mikor a hosszú (nem ritkán egyórás) papi beszéd és terjengős imádkozás keretül öt perc, vagy még kevesebb gyülekezeti énekre jutott idő az átlagos istentiszteleten.

Genfi zsoltárok inkább prédikációs istentiszteleten hangzottak el. Vasárnap reggel s délután, s két hétközi prédikációs istentiszteleten (többnyire szerdán és pénteken, reggel hatkor, délután háromkor). A könyörgéses istentiszteletek jó félórásak voltak. Napi himnusz, inkább három mint öt antifónás zsoltár (zsoltárrész), válaszének, versike s áldó ének; illetve délesten még *Magasztalás* (Lukács 2) körítette a bibliai verset és könyörgést. Ismertebb gregorián válaszéneket, keretverset a jól éneklő és iskolázott gyülekezeti tagok tudtak, ezért volt Samarjai Máté János kívánsága megalapozott, hogy énekelje, énekelte is a jobb gyülekezet iskolásainak kórusával meg kántorával a szertartási tételeket.

Kántor nélkül nem tudták volna. Ahol nem volt alkalmas iskola, ott énekeltek prédikátorukkal ahogy tudtak, egy vagy két gyülekezeti éneket, adjutóriumot. A kántor ezért volt nélkülözhetetlen a valóságos és illő (tehát énekes) szertartásban, és ezért kiemelt tisztség volt már a református iskolák diáksága körében.

Miként sorolódott az egyházi tisztségviselők közé a kántor? Az alább idézett kánon

mutatja, hogy a hajdani (egyházmegyei, illetve egyházkerületi) közzsinat alkotó tagjai voltak iskolamesterek, nem esetleges (rendkívülieg meghívott) résztvevők, s nem csupán reprezentáns választottak által képviseltek. Teológiát tanult az iskolai tanító (gimnáziumi és akadémiai rektor), vagy ordinálásra várt, vagy megmaradt tanítóságban: bibliai nyelveket és hitvallásokat tanított, megvolt rá a tanultsága. A későbbi beidegzéstől ott van eltérés, hogy a lelkész, esperes, szuperintendens, rektor (magasabb szintű iskola igazgatója) után a kántorok sem hiányoztak az egyházi rendből. Ott voltak a zsinat alkotói között, ahol világiként a gondnok (kurátor) mellett, meg az akkor még nem létező presbiterek mellett találjuk említésüket. A tanítóképzők államilag kötelező létesítése óta ez a rend teljesen megváltozott. A törvénykezésbeli folytatódás elmaradt egyházunkban, ez kérdés teológiai gondolkodásunkból is hiányzott azóta. Nem csupán egyházunk szervezete, hanem a liturgia szempontjából is hiányos a későbbi (minden későbbi) törvényes rendezés, vagy sokszor inkább a rendezés elmulasztása. Lássuk tehát erre ezt a kánont.

II. KÁNON

Egyházunkban leginkább ez a hét tisztség vagy szolgálat van meg a gyakorlatban: (1) Isten ígéjének szolgálja vagy gyülekezeti lelkipásztor, (2) egyházmegyei esperes, (3) egyházkerületi szuperintendens vagy püspök, (4) iskolaigazgató, (5) kántor vagy gyülekezeti előénekes, (6) presbiter – ez nálunk még nincs rendszeresítve a többi rendhez hasonlóan, végül (7) kurátor³⁰ (templomgondnok)...

Quia vero in Ecclesiis nostris *Septem* potissimum haec officia, seu ministeria, in usus sunt: 1. Ministri Verbi Dei, seu Pastores Ecclesiarum. 2. Seniores Dioecesium. 3. Super-attendentes, sive Episcopi provinciarum. 4. Rectores Scholarum. 5. Cantores, seu Prae-centores in sacris coetibus. 6. Presbyteri, qui tamen nondum aequae ac alii ordines, apud nos constituti sunt. 7. Denique Aeditui...

Geleji Katona korában a zsinatot alkotó egyházi (egyházmegyei, egyházkerületi), istentiszteleti tisztségviselők sorából tehát még nem hiányzott a gyülekezet kántora. Liturgus volt.

Liturgikus mozgalmak, szertartás és művészet

Pillantsunk vissza Ravaszra és korára. Az *Ágenda* keletkezési idején a liturgikus mozgalmak áthatották évtizedek óta szinte mindegyik európai felekezet gondolkodását, kutatásait. Nálunk alig észlelhetők nyomai, erre Csikesz Sándor (1886–1940) figyelmeztette tanítványait. Ilyen és hasonló negatívumok ellenére vegyük észre, hogy a későbbi és mai állapotokhoz képest *Ágendánk* több jó kiinduló pontot kínált a liturgiát és a liturgust illetően a további teológiai munkálatokhoz. Egyfelől azonban hiányzik a reformáció és a puritánok megalapozott bírálata, kimutatva részletesen teológiai hiányosságaikat és tévedéseiket. Ravasz korára és a közben megjelent kísérletekre is igaz ez – fájdalmas mulasztásunk. Másfelől az elismerendők elismerése sem történt meg. Ez Geleji Katona Istvánra meg Samarjai Máté János *ceremóniás könyvére* éppen úgy igaz, mint Ravasz László szerkesztményeire. Példaként egy csokorra való részlet kínálja itt ennek meggondolását.

1. „Némely református egyházban a vasárnapon kívül más ünnepet el nem ismernek. Kálvin maga is a Biblia egyes könyveit prédikálta végig, anélkül, hogy üdvtörténeti alkalmakra figyelmeztetett volna. [...] Az egyházi év ilyen beosztása nem dogmatikai parancs, nem is lényeges ceremónia, hanem helyes és praktikus módszer arra, hogy a keresztyénség egész gazdagságát kibányásszuk és átéljük. Tulajdonképpen az ordo salutis liturgialis reproductioja.” (*Ágenda* 19–20.) Mai napig ismétlődik ez az érv. Többek között érvényesül bibliaolvasó kalauzunkban. Pedig egy évvel az *Ágenda* elfogadása után már túlhaladott volt. Czeglédy Sándor (1909–1998) mindvégig így oktatott: „Amint Mühlhaupt 1931-ben megjelent művében kimutatja (*Die Predigt Calvins...*), maga Kálvin János is alkalmazkodott ehhez az egyszerű egyházi évhez [tudniillik amelyet a II. Helvét Hitvallás elfogad], amennyiben az ünnepeken egy bizonyos különlegesen kiválasztott ünnepi textus-gyűjtemény alapján prédikált. Nálunk a Szatmárnémeti Zsinat helyesen döntött azokkal a túlzókkal szemben, akik külföldi indításokra az egyházi év eltörlésére törekedtek (LI. kánon).”³¹

2. „Volt idő, mikor a protestáns istentisztelet csupa tanításból állott s volt idő, midőn a kultusz alkalom volt a térítésre, mint ma is az a methodistáknál vagy az üdvhadse-regnél” (*Ágenda*, 11.). Vannak közöttünk, akik ugyanilyen törekvések jegyében istentiszteleti reformként a kiscsoportos foglalkozást tennék a jövő kizárólagos istentiszteletévé. Hiányzó liturgikus érzékük és gyakorlatuk következtében a magasztos boltívvel ékes öblös templomhajóba imaközösséget, bibliaórai csevegést plántálnának, mikor a prédikátor kezdheti így az ünnepi istentiszteletet: *Testvérek, először elmondok egy viccet*. Főének: *Jézus nyájas, és szelíd* – piros pünkösdi ünnepén. Keresztelésre ugyanakkor karácsonyi ének dukál (329). Ha erre haladunk, liturgia nem kell. Nem csak az ének, az énekeltszertartás sem, semmi nem szent (beszélhetett Kálvin). Nem nagy ritkaság, ahogyan egy idős lelkész nyilatkozott: *Nekünk nincsenek szent edényeink*. Önmagukban szentnek minősülők nincsenek, de Isten dicsőségére szenteltek vannak, amelyeket nem illik pár dollárért eladni az ócskásnak.

Ünnepet szentelni igazából nem lehet úgy, hogy csak a homiletikum számít, a liturgikum nem létezik. Ahol semmi másra nem telik, csak a most megszokottra, ott is tudhatnának alternatív rendről. Kell, hogy kötött és kötetlen, állandó és változó elemek jellemezzék a liturgiát, máskülönben a szabadság sem érvényesülhet. Csak a tohuvábohu.

3. „[...] A] református istentiszteletnek középpontja nem a sákramentom, hanem az Ige.” (*Ágenda*, 13.) Ez az álláspont akkor mintegy hivatalos volt, lényegében a barthi teológia hódítása ellenére változatlan maradt. Társult hozzá a magyar kálvinizmus dogmája, hogy az igaz kálvinista főistentisztelet sákramentum nélküli.³² *Ágendánk* egyházunk történetében először vezette be hivatalosan a Biblia olvasását (lectio). Azóta tanító avagy prédikációs főistentiszteletünkön központi helyzetben szól-e a Biblia, az Ige, vagy igazából legfontosabb a róla való beszéd, jó vagy nem igen jó kommentár? „Az is igehirdetés, ha a Bibliát olvasom. A bibliaolvasás olyan prédikáció, ahol a textus túlnő a beszéden s a beszéd az Ige kiválasztásában és a bevezető vagy befejező szövegben rejtezik el” (*Ágenda*, 30.). Manapság ezt nem érzékeljük. Joggal és ismételten szövé tette Pásztor János, hogy a mi szokásos főistentiszteletünkön gyakran nincs ma sem igazi lekió.

Halvány, de ösztönző felismeréseket is találunk az *Ágenda* soraiban és sorai között.

„Van annak valami igen komoly értelme, hogy a gyülekezet nagy ünnepek alkalmával százados, történetivé vált, állandó imádságokat mondjon az igehirdető ajka által” (*Ágen-da*, 21.). Ha ezt értették volna a későbbi (1985-ös és 1998-as) reformon munkálkodók, nem törölték volna *Rendtartásunkból* a Milotai Nyilas István előtt már használatos bűnvalló imádságunkat. Miért nem hangozhatnak el ilyen imádságok is jól felkészült gyülekezeti tagok ajkáról? Van megverselt változata Hitvallásnak, Dekalógusnak. Miért nem énekli ezeket a gyülekezet? Sem pedig a reformáció korabeli *Confessio generalist* (213) a lelkésze által rögtönzött imádság helyett?

4. Ravasz László első és egyetlen hazánkban, aki *theologia aisthetikát* művelt. S mégis, így vélekedik: „A kalvinizmus nagy ténye éppen az volt, hogy felszabadította a vallást a művészet és a művészetet a vallás hatalma alól. [...] Az esztétikai vallásosság csak addig tart, amíg a szemlélet; mielőtt megszűnt a művészeti látás, oda lesz az áhítat is és nem marad semmi életformáló erő” (*Ágen-da*, 14). Bibliai jelképeinkkel sem tudunk mit kezdeni, ha kizárólag az a normánk, hogy például nekünk nem művészek, hanem gyülekezeti kántorok kellene, mert szertartásainkban nem lehet önálló szerepe a művészetnek. Ilyen szemlélet következménye, hogy templomterein formálását úgy alakítja az építész, ahogy neki tetszik, hisz nincsenek megfogalmazott elveink, amelyeket előírhatnánk. Nem jellemző-e, hogy törvénykönyvünkben ma is hiányzik egyházunk címerének, jelképeinek leírása?

A reformáció óta nem revideáltuk azt sem, hogy az ószövetségi idők elmúltával nem változott meg automatikusan az ember. Sőt a reformáció századában sem. Sőt a puritanizmus következtében sem. A művészet, a valóban Istent dicsőítő művészet nélkülözhetetlen, festett kazettákon, meg imádságok szépen formált fogalmazásában és sok másban. Szertartásban és kegyességi életben. Ennek mély gyökerei vannak, messze vezető filozófiai háttere, ezzel itt nem foglalkozhatunk. A kényszerű elmozdulásnak több apró megnyilvánulása bukkant föl időközben. Lám, a *Hozsánna* énekekben, füzetekben feltűntek zenei instrukciók: *halkkal, magyarul* stb. Azóta valóban így énekeljük és tanítjuk a gyülekezetet? Virágdíszes templomfalaink, falfestményeink voltak, ahol a 19. vagy 20. században le nem verték, ott meg is maradtak. Egyszerű és istenes művészettel alkottak a falusi kismesterek. Ma egyre inkább elfoglalják helyüket az építészek divatos megoldásai, amelyek mellől elmarad az a bibliai kegyesség, meg az ösztönös esztétika, amellyel egykor atyáink alkottak. A művészet hanyagolása, megvetése siettetni az elvilágiasodást. Szertartási tájékozatlanságunkban odáig jutottunk, hogy azt sem tudjuk, van-e szakrális művészet, vagy hogy elég, ha ezzel a vallásos néprajz foglalkozik. A képzőművészetnél is sokkal elvontabb az ének és zene, *musica sacra*, az egyházi éneklésben ez a folyamat még kényesebb.

„Lehetően ne a templomi istentiszteleteken, hanem ifjúsági egyesületben, egyházi ünnepélyeken, vallásos összejöveteleken gyakoroljuk vagy műveljük az egyházi zenét s ezeken akár passziókat [sic!] vagy oratoriumokat, kántátékat, motettákat is előadhatunk” (*Ágen-da*, 23.). A gyakorlatban (liturgiai fegyelem nélkül) mindenféle oda nem való és színvonalatlan „fellépés”, „szereplés” alakítja műsoros délelőtti sok „modern” vasárnapi istentiszteletünket, köszöntésekkel, óvodásokkal, dicsőítő csoportok divatjával. Az *énekes szertartás* meg nem számít kálvinistának, a zsoltáreneklés tovább hanyatlik, a Bibliát megszólaltató felelgetős tételekről azt hisszük, hogy az ilyesmi nem református, nem

is volt az soha. Innen egyenes és jó széles út vezet ama tősgyökeres kálvinista esztétikához, valójában az elesett állapot megideologizálásához, hogy „Gyülekezeteink éneklése »csúnya, de szép«”.³³

5. Minket a liturgikus megújulási mozgalmak jószerivel nem is érintettek. Ez így volt a Ravasz-féle *Rendtartás* létrejöttékor. Az 1948-as énekeskönyv elárvult, mellőle a liturgikus megújulás teljesen elmaradt. Az 1946–1950 és 1951–1985 közötti készülődő ágendareform problematikája is jóformán a rendszeres teológiai, homiletikai, pasztorális, esetleg filozófiai, stb. kérdésekre korlátozódott. A sajátos himnológiai-liturgiai mező mindvégig lefedetlen maradt. Nem ennek kellett volna következnie Ravasz-féle *Ágenda-dánkból*. Zárjuk ezért egy nagyon hangsúlyos óvásával: „De azért Jézus nem volt ellensége a kultusznak. Részt vett népe szertartásaiban, otthon volt a templomban, maga magányosan egész éjszakákon át imádkozott, [...] szerzette a víz és vér sákramentomát. Végtelenül helytelen tehát, ha valaki Jézusra való hivatkozással azt állítja, hogy a kultusz felesleges dolog” (*Ágenda*, 10.).

*

Kötött rend, központosított hatalom által elrendelt és szavatolt liturgiai szabályozás kellene? Kivétel nélküli egység?³⁴ Nem haladta ezt meg a reformáció? Nem, nem erről van szó. Az kellene, hogy ne rendetlen, kötetlen és éktelen istentisztelet legyen a magyar kálvinista eszmény meg teológia követelmény; s hogy ezt ne fessük át *gyülekezetszerű, igaz református*, meg hasonló jelzőkkel. Ára van a szemléletváltásnak. Kell hozzá, hogy tudjunk élni örökségünkkel. Ezért nem nélkülözhetjük a *Liturgiát* értő és liturgikában szakértő, avagy igazán liturgus lelkészeket meg kántorokat.

Szépséghiba az elmulasztott évforduló, önmagában ez mégsem nagy baj. Nem a történelem fordul meg az ilyen alkalmakon, mi választunk utólagosan tájékozódási pontokat. Semmiképpen nem az kívánatos, hogy nekiduráljuk magunkat ötven vagy száz esztendőnként – felbuzdulást mímelve –, aztán minden marad a régiben. Üres protokolláris ünneplésnél nagyobb sorvadás jele, ha az elmulasztottakra és a réges régi hibázásainkra már az évfordulók sem figyelmeztetnek. Liturgus és liturgia, zsoltár és éneklés kérdéseinek 1607-től, 1636-tól és 1806-tól függetlenül is állandóan foglalkoztatnia kell a magyar reformátusságot, meg a teológiai tudományosságnak is buzgólkodnia kell eme ügyért, hogy ékesen rendezett legyen istentiszteletünk. Legyen *Liturgiánk*.

JEGYZETEK

1 A Himnológiai, illetve az Ökumenikus Szekcióban elhangzott és megvitatott előadások anyagának összevont és újraserkesztett változata. Eredetileg a Collegium Doctorum Magyar református teológia III/1. számában készült, az OTKA támogatásával. – 2 *Keresztyéni énekek. Mellyek az Gradual mellett s-annélkül is az hol azzal nem elhetnek, az Magyar nemzetben reformáltatott Ecclesiakban szoktanak mondattatni*. RMNy (= *Régi magyarországi nyomtatványok. Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum.*) 886. – 3 RMNy 1251 – Lásd teljes címét a 8. jegyzetben. – 4 *Ágenda. A Magyar Református Egyház Liturgiás Könyve*. Szerk.: Ravasz László. Bp. 1927. (Református Egyházi Könyvtár. Soron kívüli szám). – 5 *Istentiszteleti Rendtartás a Magyar Református Egyház számára*. Összeáll.: Ravasz László. Megálapította az Országos Zsinat 1929. évi 550. számú határozatával. Bp. 1930. (Református Egyházi Könyvtár. XVI. szám, rendkívüli kötet). – 6 *Istentiszteleti Rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára*. Összeáll.: Bartha Tibor. Megálapította a VIII. Budapesti Zsinat 1985. április 17-én megnyílt 5. ülészaká-

nak 17. sz. határozatával. Bp. 1985. – 7 *A Magyar Református Egyház Istentiszteleti Rendtartása*. Összeáll.: A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának Liturgiai Bizottsága. A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának kiadása [Kolozsvár], 1998. – 8 Milotai Nyilas István: *Agenda, azaz anyaszentegyházbéli szolgálat szerint való cselekedet, melyben az Új Testamentumnak két Sákramentumának, az Szent Kereszttségnek és az Úr Vácsorájának kiszolgáltatásának és az Házasulandóknak egybe adattatásának módja megíratik azokhoz illendő hasznos tanúságokkal egyetemben*. Kolozsvár, 1621. A változatlan, 1622. évi kiadásból idézek (RMNy 1270). Helyesírásban mai szokásunkhoz közeledtem, de nem írtam át a szóalakokat. Például a *zuzavar* szó így helyes, Szenci Molnár Albert is így használta. – 9 Gönczy Lajos: *A református egyház kultusza*. Kolozsvár, 1927. (Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből. 1.) – 10 *Psalterium Ungaricum*. Szenci Molnár Albert zsoltárfordításai a genfi zsoltárok dallamaira. Kiad.: Bolya József. Bp. 2003. – Vö. még Kálvin *Institutiójának* megfelelő szakaszát: III. 20. 32. – 11 *Az igaz keresztényen papi tisztiról, annak pedig legnemesebb részéről, úgy mint a könyörgésnek tudományáról írt rövid tracta...* Amsterdam, 1736, 2–3. – 12 RMNy 962 – Az elmúlt évben kezdeményeztem hasonló kiadását. Sikertelenül. A Tiszántúli Református Egyházkerületi és Kollégiumi Nagykönyvtár adatvázisában elérhető a Ráday Könyvtár példányának digitalizált változata. – 13 RMNy 971 – Hasonló kiadása (Debrecen, 1998) csonkán jelent meg, káté, agenda és a genfi zsoltárok nélkül. – 14 A nyomdai privilegium 1813-ban kelt. Mégsem csupán ezután kezdték nyomtatni, terjeszteni és bevezetni. A nyomdai elszámolásokból világos, hogy az 1808-ban kiadott énekeskönyv – nem hivatalosan – egy év múlva már forgalomban volt, 1810-ben második kiadása jelent meg, és ezt is szétszórták a kerületek között. A raktáron lévő példányok egyik részéhez utólag nyomtattak privilegiumot. A részleteket publikálatlan tanulmányban foglaltam össze. – A korábbi véleményre lásd „Nos Franciscus Primus...” In: *Hagyomány és haladás, Csomasz Tóth Kálmán válogatott írásai születésének 100. évfordulójára*, Bp. 2003, 544–547. – 15 Érinti a téma több részletét az utóbbi idők legrészletesebb tanulmánya, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem Egyházzenei Doktoriskolájában megvédett DLA értekezés, amely azonban célja szerint elsősorban Csomasz Tóth Kálmán örökségére összpontosít. Bódisz Tamás: *Az 1948-as énekeskönyv a református egyházi éneklés történetében*. Kézirat. Bp. 2004, *passim*. – 16 RMNy 1643. – 17 RMNy 1639. – 18 2006. november 17–18. napján a Debreceni Református Kollégiumban, mint a Magyar Tudomány Ünnepe programsorozat rendezvénye, lezajlott a Medgyesi Pál konferencia a magyar nyelvű Praxis pietatis megjelenésének 370. évfordulóján. Szervezői voltak: Debreceni Egyetem, reformációkutató és Kora Újkori Művelődéstörténeti Műhely; Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Református Művelődés- és Iskolatörténeti Kutatóintézet. Az előadások külön kötetben jelennek meg. – 19 *Az helvetiai vallason levő ecclesiáknak egyházi ceremóniájokról és rend tartásokról való könyvetske. Az együgyűeknek rövid tanításokra köz akarattal irattott Samorjai Janos halászi predikátor által*. Lőcse, 1636. RMNy 1654 – A ’85-ös Rendtartás hibásan idézi kérdését is, Melius Juhász Péterrel is összekeveri, és még a később publikált írásokból is kiváglik, hogy a szövegező bizottság másodkézből dolgozott, az eredetét utólag sem nézte meg. Ezért írta továbbra is hibásan a könyv címét és a szerző nevét. – 20 Samorjai János gyakorlati teológiája. In: *Theológiai Szemle* XV (1939) 324–544; önállóan is megjelent (*Theológiai Tanulmányok* 61.) További két tanulmánya: A dunántúli és felsődunamelléki protestáns szuperintendenciák liturgiai berendezkedésének forrásaimelei a XVI. században. *Theológiai Szemle* XVII (1941) 216–225. Ő- és középkori ökumenikus és provinciális zsinatok kánonainak hatása. Tradicionalista törekvések a Dunántúlon és Felsődunamelléken 1612–1632. Ugyanott XXIII (1980) 230–255. – 21 Megboldogult Pásztor János professzor utolsó kutatási témája volt, és a problematika felvázolását még 2007 tavaszán elkészítette, munkája megjelenését nem érte meg. – 22 Időközben közreadtam *ceremoniás könyve* éneklésről szóló fejezetét, valamint mellette Martonfalvi Tóth György liturgia- és gregoriánellenes prédikációját, In: *Zsoltár* XIII (2006) 3–11. – 23 „Az énekek kiválasztása az istentiszteletet vezető lelképásztor feladata és nem a harmonistáé.” Győri Kornél: *Liturgika*. Bp. 1997, 45. (Baptista Teológiai Akadémia, Gyakorlati teológiai Tanszék.) Figyelemre méltó az éneklés, valamint a vokális és instrumentális zene istentiszteleti jelenlétét taglaló rész, 54–55. – 24 *A mi istentiszteletünk. Az Erdélyi Református Egyház Ágendáskönyve*. Cluj-Kolozsvár, 1929, 7. – 25 Az úgynevezett *Geleji Kánonokat* rövidítve közölte Fábián József a Lelkipásztori Tárház IV. évfolyamában; a Szatmárnémeti Zsinat végzéseit pedig kivonatolta magyarul Maklári Pap Lajos a Sárospataki Füzetek 1865. évfolyamában. Teljes kiadása: *Egyházi kánonok, melyeket részint a magyarországi, részint az erdélyi régi kánonokból egybegyűjtött s a kor kívánatahoz képest több másokkal is bővített és kissé jobb rendbeesztett [!]* Geleji Katona István az erdélyi igazhitű egyházak püspök 1649. S függelékül a Szatmár-Németiben 1646. évben tartott Nemzeti Zsinat végzései. Magyar nyelvre fordította Kiss Áron... [Kecskemt], 1875. – 26 Tudniillik az előző vég-

zés a prédikátorra vonatkozik, akinek szintén szól egy ilyen figyelmeztetés: „a maga egyházi beszédeit a mennyire tudja, azon napok ünnepélyességéhez alkalmazza”. – 27 Kolossé 3,16. – 28 *Dáneus Ráca-I, az az a Mi-ayánk felől igaz értelmű taniúóknak magok mentsége Vaci-Andrásnak usorás vádja és szidalma ellen...* Sárospatak, 1654. RMNy 2550. – 29 Töljes, sokkal pontosabb az ő fordítása, mint a korábbi kivonatosak, végül mégsem vehettem át. Nyelvezete (irálya) furcsa, távoli és félreérthető. Egymást érik az elavult nyelvújítási, ma már zavaró és félreérthető szavak, mint: *ellenkezőleg cselekvők, feleletre vonatás, fondorkodásnak kitétetik, gúnyirat, hangora* [= tambura, lantszerű pengetős hangszer], *hűségtelemneli kötelék, külgazdászati, külvisélet, magánlag, másoknak oktából izgat, tréfátárs, viszonyba jó stb.* – Még nagyobb akadály századunk emberének a 19. századi humán gimnázium latin műveltsége szerint gondolkodók körmondatos stílusa. Egymásba folynak, gyakoriak a bonyolult viszonyítások, amelyek nem adnak árnyalják az értelmezést, de a megértést nehezítik. Nincs jobb, fel kell apróznunk, áttekinthetőbbé formálnunk a cikkeket és szakaszokat. Helyesbíteni kell a félreértett zenei, himnológiai, szertartási utalásokat. Kiss Áron ezeket nem ismerte, nem tudta, hogy pontosan miről van szó. Például nem ismerte a *sequentia* liturgikus műfaját és ennek reformátusoknál megmaradt középkori *prosa* elnevezését, ezt rendre *folyó beszédnek* fordította. – 30 Valójában nem a később szokásos egyházfőről van szó, hanem sokkal inkább templomigazgatóról, aki a klenódiumokra gondot visel, úrvacsorai jegyekről gondoskodik, és az anyagi ügyeket intézi, ezért fordítottam kurátornak. – 31 *Liturgika*, Debrecen, 1996, 43 (A Gyakorlati Teológiai Tanszék Tanulmányi Füzetek 8). – Hosszú ideig előadott kompendiumának ez volt az utolsó önmaga átszerkesztette változata. – 32 Legutóbb Pap Ferenc részletesen foglalkozott a *pronaos* és a *gyónó istentisztelet* kérdéseivel a megjelenő Boross Géza emlékkönyvben, illetve a *Porta Speciosa* legelső számában. – 33 Bilkei Pap István (1865–1943) vélte és tanította így. Vö. Árokháty Béla: *A református gyülekezeti éneklés. A jugoszláviai református új énekeskönyv lelki képe*. Bp. 1940, 7. – 34 Ez volt a célja a Tanácskozási Zsinat Rendtartásának is (1998), lásd fentebb.

DR. KÁDÁR ZSOLT

A kommunikatív esemény vallástudományi és keresztyén teológiai értelmezésének lehetőségei

„To live is to communicate.” Élni annyit jelent, mint kommunikálni. Az emberi lét minden megnyilvánulása közlés. Jelet bocsátunk ki a körülöttünk élők felé, üzeneteket továbbítunk, bonyolult közlési rendszereken át, s címzettjei vagyunk milliónyi jeladótól származó, megszámlálhatatlan üzenetnek.

1. Minden emberi magatartásforma kommunikációs tartalmat hordoz

Minden történelmi korszakban, de a történelem előtti időkben is, minden ismert, vagy akár ismeretlen társadalmi formát felmutató kultúrában – és *témánk szempontjából hangsúlyozottan minden vallás, minden hitéleti cselekmény és kifejezésforma* gyakorlatában – minden ember részvevője a közlés rendkívül összetett folyamatának. A kölcsönös megértés érdekében mindenki használ jelet, szimbólumokat, nyelvi, mozgásos, mimikai kinetikai stb. csatornákat.

Minden élőlény döntő fontosságú szükséglete a közvetlen kontaktus kialakítása környezetével. A közlés biopszichikai szükséglet, melyet minden ember korán és fokozatosan tanul meg anélkül, hogy mélyrehatóan ismerné a kommunikáció tudományos definícióit, a kommunikáció eredetét, formáját és rendszerét. A kommunikálás vágya az emberi élet egyik legtipikusabb jelensége. Az egyének, csoportok, kultúrák, társadalmi

osztályok, fajok, nemzetek közötti meg nem értés, a kommunikációs kifejezésformák hiányosságára, vagy sok esetben a kommunikációs csatornák tudatos elzárására vezethető vissza.

Az életjelenségként értelmezett humán kommunikációval kapcsolatos megállapítások szerint a kommunikáció egyfelől az emberi együttélés rendjének, másfelől a személyiség kialakulásának előfeltétele. Közlés nélkül bármely emberi közösség élete elképzelhetetlen, sőt lehetetlen. Minden élő közösség rendje a közlési folyamatok összhangja révén valósulhat meg. Az egyén a környezetével való folyamatos kommunikáció által sajátíthatja el a közösségi, társadalmi együttélés kialakult szabályait.

Ismeretes előttünk, hogy minden emberi magatartásforma kommunikációs tartalmat hordoz, változásokat eredményez a kommunikatív interakció kontextusában. Minden kommunikációnak minősül, ami a közlő és a közlést befogadó között valamilyenfajta megértést eredményez. Ez a közlés csatornák kombinációján át jut el a címzethez, ugyanilyen bonyolult csatornarendszeren keresztül érkezik meg a visszajelzés, a közlés megértését, befogadását mutató kommunikatív jel.

2. A kommunikatív kapcsolat vizsgálatának vallástudományi megközelítése

A kommunikatív kapcsolat vizsgálatának vallástudományi megközelítésénél megállapíthatjuk, hogy végső soron a transzcendens felől kezdeményezett kapcsolatteremtés, valamint a megszólítottaságból következő emberi megszólalás, a kultusz által kialakult és meghatározott mód szerinti válaszadás elemzése, leírása és rendszerezése a feladat.

Ha a keresztyén teológiai szempontokat vesszük figyelembe, akkor ez a képlet ugyancsak megállja helyét. Nevezetesen a bibliai bizonyágtétel alapján arról beszélhetünk, hogy minden esetben Isten a kapcsolatteremtés kezdeményezője, Isten a közlő, aki megszólítja teremtmői mivoltában a teremtettség elemeit és személyeit. Isten nem pusztán az emberrel beszél, hanem parancsot ad a természeti erőknek is, mivel az Ő hatalmában áll minden, hiszen Ő úgy ismerteti meg magát, mint az egész teremtettség Ura. Sőt ezen túlmenően arról is kapunk információt, hogy az Isten hatalma messze túlmutat a látható világon, a teremtettség állapotán, hiszen Ő időt és teret nem ismerve a látható és a láthatatlan világ, a teljesség Atyja és királya, aki mindenható és mindörökké való.

Kommunikáció már akkor is volt, amikor még nem ment végbe e világ alapjainak felvettete, amikor még a teremtettség, vagy legalábbis annak általunk megismerhető része nem létezett. Vallástudományi és keresztyén teológiai szempontból tehát a kommunikáció születése vagy kezdete a teremtettség megelőző időre vezethető vissza. Jóllehet nincs információnk arról, hogy miképpen jelentette ki magát Isten a teremtettség előtt, amikor még a földi létezés nem létezett.

A Szentírás egy olyan Istenről tesz bizonyosságot, aki a kezdetektől fogva beszél, szól, megszólít, parancsot ad, tényeket közöl, sőt a megszólítottól választ vár. Amit Isten mond, vagy kijelent, vagy megparancsol annak eredménye nyomán kozmikus méretű változás megy végbe.

Az idő, a tér a társadalom, a kultúra, a nyelv és a vallás kontextusában kiemelten folyt a teremtettség és a teremtettség közötti kommunikáció, Jézus Krisztus földi munkássága által. Az apostoli teológiai összegzés szerint a Fiú ott hagyva mennyei dicsőségét, önmagát

megüresítve szolgálai formát vett fel, és emberré lett. Mint a teremtés részese azonosult teljes mértékben – a bűnt kivéve – a teremtettséggel, a teremtet emberrel, magára vette a szenvedő testet és a szenvedés létformáját. Azonban mégsem szakadt el a küldőtől, az Atyától. Az Atya és a Fiú közötti közvetlen kapcsolatot a Fiút ért rendkívüli, de számára nem váratlan földi események sem zavarhatták meg. Az Atya és a Fiú kapcsolata volt az a törésmentes kommunikáció, melyet a teljes nézetazonosság és a megbonthatatlan együvé tartozás jellemzett.

A szekuláris kommunikációelméletek – melyeknek fontos eredményeit a vallástudomány és a keresztyén teológia tudománya is felhasználhatja – egyik alapvető tétele szerint a legkezdetlegesebb közlési rendszerek, az ember földi megjelenésével egy időben alakultak ki. A szekuláris elméletek szerint a kommunikáció születése a jelekkel történő humánkommunikációra vezethető vissza, melyet a későbbiekben felváltott a hosszú fejlődési időt igénylő orális kommunikáció több évezredes korszaka.

A humán kommunikációt vizsgáló tudományok antropológiai, szemantikai, szociális vagy pszichológiai megközelítése alapján tekintik kutatási bázisuknak a közlés kényszerének világába belépő valamilyen szinten beszélni képes ember kommunikatív viselkedéskultúrájának vizsgálatát. Jóllehet a verbális kommunikációt jelentő beszéd, illetve annak kódrendszere a nyelv kialakulásának őstörténete teljességgel máig sem tisztázott. Arról, hogy miképpen keletkezett a beszéd, s milyen összetett társadalmi mozgatóerők következtében indult meg a nyelvi fejlődés, a szakértőknek jobbra csak feltételezéseik vannak.

3. A kommunikáció mint kozmikus jelenség

A vallástudomány és a keresztyén teológia a humán közlés kezdetének és folyamatának értelmezésénél csak másodsorban foglalkozhat a kommunikatív humán faktorrall. Tekintettel arra, hogy elsődlegesen egy különleges kommunikáció értelmezési témát kell körüljárnia. Ez pedig nem más, mint a kommunikáció kozmikus jelenségének vizsgálata.

A transzcendens istenség megnyilatkozása a nem keresztyén vallásokban mindenütt azt a misztikus és az empiria számára mindezért nehezen értelmezhető és rendszerbe nehezen foglalható folyamatot jelenti, melynek során többnyire a hitbéli motívumok, s nem a tudományos igényhez szükséges racionalitás a meghatározó. A keresztyén teológia viszonylatában azonban beszélhetünk arról, hogy a trinitás személyei között végbemegy egy olyan intraperszonális kommunikáció – nem tévesztendő az interperszonális kommunikációval –, mely a személyiségen belüli kommunikációt jelenti. Ez az intraperszonális kommunikáció lényegében véve meghatározója magának a teremtésnek, a teremtés folyamatának, az emberrel való isteni kapcsolatteremtés és kapcsolattartás jellegének.

A Szentháromságon belüli intraperszonális kommunikáció létezik a teremtettség előtt, meghatározó hatással van a teremtettség idejére, és bizonyságunk van arról, hogy létezni fog akkor is, ha az ég és a föld elmúlik. Ezért fontos megiszívlelnünk azt a tételt, melyet a kommunikáció teológiájáról írott egyik értekezés így fogalmaz: „*Minden kommunikáció eredete az isteni, a trinitásteológiaiailag érett kommunikációban, Isten lényében, Isten önmegvalósításában gyökerezik.*”

4. Képtelen az ember nem kommunikálni Istennel vagy az istenekkel

A vertikális, verbális és nem verbális isteni közlési aktus folyamata interakciók sorozatát indítja el, mivel az isteni szó és tett nem maradhat hatás és válasz nélkül. Az embernek tehát teremtményi mivoltát felismerve, oda kell fordulnia Istenhez, mivel – Watzlawicz tételeit némiképp továbbgondolva – megállapítható, hogy képtelen az ember nem kommunikálni Istennel.

S ez igaz akár az ószövetségi Isten–ember kapcsolattartást vizsgáljuk, akár az újszövetségit. S ugyancsak igaz a vallástudomány területein is, amikor a legkülönbözőbb látható és láthatatlan hallható és halhatatlan istenek megszólalásait, megjelenéseit realizálva a hit vagy hinni akarás, avagy az emocionális, pszichés ihletettség állapotában el egészen az eksztázisig – az embernek éppen kiszolgáltatott ember volta miatt valahogy szólnia kell Istenhez, vagy a maga választotta istenéhez. Imával, énekkel, tánccal, kultusszal, áldozattal, a kulturális tradíció számtalan kifejezésformájával, átvett, átörökölt, vagy abszolút új és független eszközökkel, külsőségekkel, életformával, életvitellel, étlen-szomjan vezelve, teljes absztinenciában, vagy kultikus élvezetekben transzba esve, végső soron arról beszélhetünk, hogy az ember az isteni kódot befogadja, megérti, megérzi, dekódolja, elindítja a kultusz csatornáján válaszát abban a hitben, hogy az megérkezik, elér istenéhez, szava feljut az egekbe.

5. A teológailag értelmezett horizontális és vertikális kommunikáció

Az Isten hármasságának közötti kommunikációt teológiai szempontból horizontális kommunikációnak tekinthetjük míg a teremtett világ felé irányuló közlést, mely egyfelől kifejezésre jut magában a teremtés tényében, másfelől megvalósul az Isten által kezdeményezett embert érintő megszólalásban és megszólíttóságban a „*vertikális kommunikáció*” kategóriájába sorolhatjuk. Emellett különleges kategóriát jelent a földi viszonylatokban emberré lett Fiú és a Mennyei Atya kommunikációja, mely a közlésnek sajátos formája.

A Szenthármasságon belüli egységnek és tökéletes kommunikációnak egyik fontos ószövetségi ígéje a Genesis 1,26 a „*Teremtsünk embert*” szöveg a teológusok körében sok vitára adott okot. Barth pl. úgy értelmezi, hogy Isten egy (unus), de nincs egyedül (nem solitarius). A Genesis 1,27 „*Teremté tehát az embert*” szöveg egy olyan megfelelőségnek tekinthető, mely a hármasságban belüli produktív kommunikáció bizonyítéka. A Logos, mely Krisztusban Szarx-á lett, egyfelől utalás Jézus tökéletes engedelmességére, ugyanakkor magában foglalja a tökéletes kommunikáció modelljét is, mely kommunikációra az ember nem képes.

Az ember bármennyire is hordozza az istenképűséget és ezzel együtt a kommunikációra való készséget, az Istennel való kapcsolatteremtésben csak válaszadó, befogadó, címzett, vevő lehet a kommunikációs modell szerint, nem pedig jelteremtő, vagy jeladó. A kommunikáció kódja és tartalma Istennél van. S ez nem más mint az IGE. Az eszkatológiai váradalmak között a tökéletes kommunikáció is megjelenik, így tehát csak reménységünk tárgya lehet az Istennel való teljes egység majdani kegyelmi állapota, mely viszonyára a közlési folyamatot és rendszert is eljuttatja majd a tökéletesség állapotába.

6. Az istenség kommunikatív revelációja a világvallásokban

Az aminista, politeista vagy polidemonisztikus vallások számára alapvetően fontos tétel az isten vagy istenek megjelenésének az emberrel való találkozásának, kapcsolattartásának leírása. A világvallások isteneinek sokféleképpen értelmezett vagy tapasztalt megjelenése a kommunikatív esemény kategóriájába sorolható. Ezek olyan misztikus és transzcendens emberi élmények, főképp a pszichét érintő események, melyekben megfigyelhető a kommunikációs modell sémája. A kultikus formában visszajelző címzett a transzcendens inspiráció hatására cselekszik.

A különböző kultuszokban megfigyelhető, hogy az isteni reveláció általában szuper naturális eredetű, melynek eszköze lehet valamilyen szent jel, szent hely, szent idő. A jel származhat valamilyen természetfeletti erőtlől, misztikus hatalomtól. De a reveláció kifejeződhet álmokban, víziókban, eksztatikus megnyilvánulásokban. Sok esetben a reveláció tartalma kifejezheti az istenség szándékát, akaratát, lehet didaktikus, segítő vagy büntető jellegű, és utalhat az embernek az istenségtől kapott megbízatására. A revelációk során az ember felé történő megbízatás történhet emberek egy kiválasztott csoportjához, vagy egy egész emberfajhoz, ugyanakkor jellemző, hogy közvetítő személy – mediátor, csodatévő, gyógyító, szent kategóriájába tartozó, a profántól elkülönülő, vagy elkülönített személy áll az istenség és a címzett emberi közösség között.

7. A reveláció mint a Szentháromság Isten vertikális kommunikációja

A vallás fenomenológia a zsidó-keresztény hagyományban meglévő isteni reveláció teológiaiilag megalapozott és tudományosan kidolgozott kategóriáit igyekezett átvenni az egyes vallások különböző jelenségeinek összehasonlító elemzése során. Barth szerint azonban egyedül csak a kereszténység beszélhet az isteni reveláció valós megtapasztalásáról. Brunner azt hangoztatta, hogy a reveláció nem doktrína, vagy szent könyv függvénye, hanem Istennek az a tette, ami behatol az ember szívébe. Mindez Krisztus által közvetlen, bensőséges, személyes találkozást jelent. Kraemer szerint a Szentháromság Isten kommunikatív revelációja „Isten misztikus önleplező drámája”. Ezt mindenképpen meg kell különböztetni a mágia, vagy a mágiával összefüggő bármilyen vallásos kultikus cselekménytől, mely az isteni erők igénybevételét, vagy azoknak az embertől való távollétét igyekszik kieszközölni.

A keresztény teológia Isten mindenkitől és mindentől független, szabad elhatárolásaként tartja számon a revelációt, mint a Szentháromság Isten önközlő, az ember felé irányuló vertikális, kommunikatív akcióját.

A reveláció a zsidó-keresztény értelmezés alapján sohasem lehet emberi erőfeszítés eredménye, mely Isten megjelenését, megszólalását, cselekvését próbálja kieszközölni, hanem minden esetben Isten kegyelmes, szuverén tette, önközlése. A szentség megjelenése hierophamia, epiphanea. A reveláció e szerint nem más, mint az Istennek az ember számára juttatott különleges ajándéka, egyben szeretetének és kegyelmének félreérthetetlen jele.

János evangéliumának első mondata egyes értelmezések szerint így is hangozhatna: „Kezdetben Isten kifejezte önmagát”. Valóban János evangéliumának prologusa Isten önmaga leleplezésének apokaliptikus méretű kifejezését jelenti. Isten önmaga közlése

nem obligáció nélküli információ, nem egyszerű üzenetközlés, hanem a megszólított címzett, a teremtett mindenségben élő ember teljes engedelmességét igénylő, kölcsönhatáson alapuló kommunikáció.

A Szentírás azonban beszámol arról is, hogy Isten elrejtőzködő isten (*Deus Absconditus*), misztikus és megismerhetetlen (Jób 11,7; Ézs 40,18; Ézs 40,25; Jn 1,18), aki csak akkor válik valamilyen úton dekódolható tapasztalattá az ember számára, ha ő maga kezdeményezi, ő maga akarja az ember előtti megjelenést, az ember számára valamilyen módon felfogható kommunikatív önleleplezést.

Isten nem némán és mozdulatlanul létező, elrejtőzködő hatalmasság, annak ellenére, hogy az emberi tapasztalat számára sokszor ilyennek tűnik. A Madách-féle mechanisztikus materializmus tétele megkérdőjelezhető. A gép forog, de az alkotó nem pihen. A mindenség azért van mozgásban, mert az Isten aktív. Szól és cselekszik, kommunikál a világgal, hogy a világban élők is tudjanak kommunikálni vele és egymással.

A kommunikáció teológiai szempontjából üzenet értékű közlés Isten hallgatása és elrejtőzködése is. Hiszen Isten az elrejtőzködésében és a csendben is aktív és ezáltal kommunikatív. Ha Isten elrejtőzködik, láthatatlanságának és hallgatásának fegyelmező és figyelmeztető hatása van. Azt kommunikálja, hogy az Isten igazsága és az Isten ügye mellett a benne hívőnek mindenképpen bíznia kell, s mindez a hitben való kitartásra ösztönöz. Az ember szenved, ha az Isten hallgat. A Biblia azonban a legtöbb esetben úgy tesz bizonyosságot Istenről, mint aki szól és cselekszik, kapcsolatot épít és kapcsolatot tart. Nem elszakadni akar övétől, hanem szüntelenül közeledni. A Megváltó Krisztusban látjuk a legtekélyesebben kifejeződni Isten kommunikatív szándékát és célját.

Isten vertikális kommunikatív revelációjának csúcspontját Krisztus földi megjelenése által végbement, úgynevezett inkarnációs kommunikáció mutatja. Jézus élete, szolgálata, áldozata, Isten tökéletes revelációját jelenti, Ő az a *logos*, akiben ott van az istenség teljessége. Krisztus mennybemenetele után a Szentháromság harmadik személye a Szentlélek válik aktívvá Isten közlő- és cselekvő szeretetének, vertikális, kommunikatív médiumaként.

Az összegző szándékú teológiai szakirodalom legújabb kiadványaiban az ismert és használatos kézikönyvekben (*Westminster Dictionary*, *The Interpreters Dictionary of the Bible*, *The Oxford Companion to the Bible*) Isten kommunikatív revelációját általában és egybehangzóan az egy ideig rejtett aspektusok feltárásaként, a titkok leleplezéseként, megismertetésekként értelmezik, és általában gala, yada, naggad, dabar, valamint a görög apokalupto, apokalipszisz, epikanephia, krematidzó kifejezésekkel azonosítják. Eszerint Isten manifesztálódik léte valóságának és tetteinek vonatkozásában a természetben. Az emberrel való kapcsolattartás vonatkozásában víziók, álmok, álmok magyarázata, angyalok megjelenése, személyes tapasztalatok által. Eszkatologikus vonatkozásban az Úr napja eljövételének és Isten gondviselésének jövőbeli megnyilvánulásai által. A kommunikatív reveláció újszövetségi igéi szerint Isten kinyilatkoztatja magát a szupernaturális tudás titokzatos vétele által, a végső időkben való önmaga feltárása által,

Messias megjelenése által, az ítélet és a szabadítás tettei által, a Jézus-esemény hitben érzékelhető valósága által, a Szentlélek munkája nyomán, mely Jézus revelatív funkciójának folytatása.

Vallástudományi szempontból Isten kommunikatív önrevelációjának jelensége osztható ekképpen is: Isten önmaga közlésének módja kifejezésre jut az ember empi-

rikus világtól független közegben (a Szentháromság személyei között, Isten, Jézus és a köztes lények – angyalok között). Kifejezésre jut Isten önmaga közlése az ember tapasztalati terében – a teremtett mindenség ember által megismerhető részében, a természet, a tér, az idő, a társadalom, a kultúra, a nyelv, az ideológia, a történelem összefüggéseiben. A továbbiakban Isten önmaga közlése kifejezésre juthat: transzcendens távlatokban – eksztatikus megnyilvánulások, próféciák, víziók, álmok, látomások által. A keresztyén teológia Isten önmaga közlésének módjánál hangsúlyozza, hogy Isten kommunikatív önrevelációja érzékelhető az ember legbensőbb lelki és tudati terében – az Ige és a Szentlélek megvilágosító, hitre ébresztő munkája által, valamint eszkatologikus vonatkozásban Isten országa, eljövetele, közelsége, megvalósulása vonatkozásában.

8. Az Isten felől kezdeményezett kommunikáció perszonális jellege

A teológiaiul értelmezett kommunikációs jellegzetességei között feltétlenül szólnunk kell arról, hogy az Isten felől kezdeményezett kommunikáció jóval több és határozottabb tartalmú és irányultságú a verbális vagy nem verbális üzenetek összességénél. Isten nemcsak információt közöl önmagáról, hanem kommunikatív akciójának célja a megszólítottakkal való személyes és bensőséges kontaktus megvalósítása. Olyannyira lényeges számára az emberrel való személyes viszony kialakítása, hogy Krisztusban maga is élő emberként jelenik meg a teremtett mindenség adott helyén, az általa megfelelőnek tartott időben, hogy a legközvetlenebb módon forduljon oda az emberhez, akit szeret.

A keresztyén üzenet végpontja tehát nem a szó, nem a transzmittált verbális üzenet, nem látomás, vízió, élettelen anyag, hanem egy személy, a megtestesült szó, a testé lett isteni hatalom, az Úr Jézus Krisztus. Ezért nem redukálható a keresztyén üzenet pusztán szavakra, ismeretre, emóciókra, a verbális és nem verbális kommunikáció által kifejezhető információ technikailag továbbadható üzenetre.

A keresztyén kommunikáció tehát úgy értelmezi Istennek az embert érintő kommunikációját, mint ami „életüzenet”, amit Isten személyesen ad át Krisztusban, aki egészen személyessé, közellévővé lett.

Krisztus közvetlen, személyes jellegű kommunikációjának elsődleges célja sem az ismeretközlés volt, hanem a teljes emberi egzisztenciát érintő orientációváltás, személyiségformálás és átformálódás – a megtérés munkálása. Ez az iránta való feltétel nélküli engedelmességben és bizalomban jut dekódoltan kifejezésre.

Az isteni reveláció perszonális jellegére utalva írja Pál személyes tapasztalatait: „... az Istennek tetszett, aki elválasztott engem az én anyám méhétől fogva és elhívott az ő kegyelme által, hogy kijelentse az ő Fiát én bennem, hogy hirdessem őt a pogányok között...” (Gal 1,15–16).

Isten a bűnesetet követően sem szakította meg kommunikatív kapcsolatát az emberrel. Megtehetette volna, hogy örökre elhallgat, véget vet mindenféle kommunikációnak, nem bocsát ki többé kommunikatív jeleket a teremtett mindenség s az ember felé. A bűneset a kommunikációs modell sémája szerint törést idézett elő a kommunikáció Istentől kiinduló vertikális folyamatában. Az ember és Isten közötti kommunikációban egyre több lett a „zaj” a hatásos és eredményes kommunikációt zavaró körülmény. A valódi kommunikáció tartalmát meghatározó jel átadása és dekódolása az ember egyre ne-

hezebb feladatává vált. A bűn megrontotta az Istennel való életető kapcsolatot, de megrontotta az ember és ember közötti létszükséglet-szerű kommunikációt is. Világossá vált, hogy a tökéletes kommunikáció nem evilági, nem vallási, egyházi, felekezeti, hanem a világ keretein túlmutató dimenzióban megy végbe. Az ember tragédiája egyben kommunikációs tragédia is. A bűn totális dekódolási zavart eredményezett. A Szentírás azonban azt az evangéliumot közli, hogy Isten a kezdeményezője a törést szenvedett kommunikációs viszony késedelem nélküli helyreállításának. Isten a bűneset megtörténte után azonnal ott van a „tragikus baleset helyszínén”, utána megy az embernek, keresi, megszólítja, mert nem akarja, hogy a maga képére és hasonlatosságára teremtett emberrel való kommunikatív kapcsolata teljességgel megszakadjon.

Isten partnerként tekint az emberre, párbeszédet óhajt vele folytatni, élő kommunikációt és kommunikációt ajánl fel számára. Ezért a kommunikációért és kommunikációért mindent vállal, mindenre kész. A bűneset által bekövetkezett kommunikatív törés helyett a vele való teljesség, „a komplett integritás” megvalósításán fáradozik. Shalom-ot, teljességet ígér, a kommunikáció folyamatát és sértetlenségét is biztosító béke feltételeinek megteremtésén fáradozik. Isten shalom-ja már a messianisztikus időkre előreutató jel, a Jézus Krisztus által hirdetett Isten országa, az Isten és ember között, valamint az ember és az ember között megtört kommunikáció helyreállítását realizálja.

Az ember és Isten közötti megromlott kommunikációs viszonyt is helyreállító Krisztusba vetett reményiségünk azt is jelenti, hogy az Istennel való teljes közösségünk eszkatologikus távlataiban ismét részesedhetünk majd a Szentháromság Istennel való tökéletes és teljes kommunio és kommunikáció örömeiben. De addig is, amíg ez eljő és a miénk lesz, hitben megízlelhetjük és átélhetjük az Isten országa örömét, békéjét és erejét. Mindennapi megoldatlanságaink közepette ennek kommunikálására vagyunk elhívottak, ehhez kérhetünk és ehhez bizonytalannal kapunk is erőt szüntelenül Istenre figyelve, szüntelenül Krisztusban bízva, szüntelenül imádkozva, szüntelenül hordozva és vállalva magunk és mások terhét.

DC Vallástudományi Szekció

Sárospatak, 2007. november 16–17.

DR. KOVÁCS ÁBRAHÁM

Vallási tolerancia, fundamentalizmus és politika Amerikában

A vallás a hétköznapi életünk szerves része. Akár vallásosak vagyunk, akár ateisták, vagy érintőleges kapcsolatunk van bármely szervezett vallási formával, nem kerülhetjük el a különböző világvallások, új vallási mozgalmak és a populáris vallásosság jelenlévő formáit. A magyar nyitott társadalomban szép számmal, de általában kis létszámmal létezők a történelmi fejlődésünkben eddig nem vagy alig ismert vallási közösségek. Ennek a sokszínűségnek, egymás mellett való együttélésnek most is érezzük az előnyét, a ki-

hívását és néha a nehézségét is. Keletről és Nyugatról érkeztek hozzánk olyan egzotikusnak és korábban elérhetetlennek tűnő vallási formák, amelyek a buddhizmusból vagy a hinduizmusból eredeztethetők. Az iszlám is megjelent nálunk a török hódoltság után több száz évvel, az eltérő kultúrájú és etnikai hátterű muszlimok révén. A nyugati, keresztény kultúrkörből is egyre több vallás, különösen a keresztény felekezetekhez kapcsolódó közösségek és új vallási mozgalmak találtak maguknak otthont Magyarországon.

Amerika különösen nagy hatással van ránk több olyan területen, amely kevésbé ismert számunkra. A 2. világháború után a rendkívül gyorsan szekularizálódó európai társadalomtól eltérően, az amerikai társadalom továbbra is igen vallásos. Természetesen itt, amikor vallásról beszélünk, elsősorban a kereszténységre gondolunk tudva azt, hogy különböző világvallások, új vallási mozgalmak, vallásos ideológiák markánsan jelen vannak az óceánon túli világban. Mégis az amerikai keresztény vallásosság kultúráját, politikáját, és gazdasági törekvéseket meghatározó szerepe a legjelentősebb tényezők egyike az „új földi paradicsomban”. Ez a tény sokszor elkerüli a figyelmünket, és sokakat meglepetésként ér ez a felfedezés, amikor kijutnak a kontinensnyi nagyságú országba. Érdeemes jobban odafigyelnünk a napi politika mellett a világot talán legjobban befolyásoló országra, az Amerikai Egyesült Államokra. Nem kerülhetjük meg, hogy a bennünket formáló mennyi hatást ne akarjuk megismerni.

Nemcsak a mozik világában, az újságokban és a reklámokban jelennek meg a populáris vallásosság elemei észrevétlenül formálva hétköznapijainkat, hanem sokszor szervezett formákat is ölt a nyugatról özönlő, dialógusunkat és kultúránkat megtermékenyítő új, ismeretlen és egzotikusnak tűnő világ, különböző egyházak formájában. Megjelent az újságok címlapján szereplő Hit Gyülekezete karizmatikus közössége, a szcientológia, a Jehova Tanúi, az utóbbival rokon gyökerű millennialista adventizmus vagy éppen szépen felöltözött mormon misszionáriusok. De a kevésbé ismert egyházak, a sejtelmesen csengő Késői Eső, a Golgota Gyülekezet és sok más karizmatikus és pünkösdi közösség, az amerikai hippi mozgalmából eredeztethető Család közössége, a humanista egyház, vagy éppen a Moonisták, az amerikai hatást tükröző, de koreai gyökerű Egyesítő Egyház, mind-mind egy vallási toleranciát hirdető társadalom közösségi fejlődésének az eredményei.

A legkülönbözőbb keresztényen, elsősorban protestáns talajból kinövő gyülekezetek, vallási közösségek és vallásos ideológiák igazi táptalaja a 19. századi Amerika volt. A történelmi keresztény felekezetek mellett – amely sokkal szélesebb skálájú volt, mint a magyarországi – kezdtek megjelenni a fent említett közösségek vagy elődeik, hogy aztán egymásra ható és egymással keveredő sokféleségükkel színesebbé tegyék a vallásosság skáláját. Az újként megjelenő másik közösség természetesen eltérő reakciókat váltott ki a már jelenlevő „bevettnék” tartott vallási közösségek közt. A befogadás és a nyitottság, az elzárkózás vagy éppen a heves ellentámadás nem magyar jelenség. Éppúgy létezett és létezik Amerikában, mint nálunk, csak mi más folyamatokat egy másik kontextusban élünk meg. Az ember akár magyar, akár amerikai, nem rosszabb vagy jobb. Ne tartsuk magunkat mint nemzetet intoleránsnak, a magyar társadalmat sem, hiszen sok minden a hétköznapi ember is csak ma ismerkedik, és a több száz éves amerikai társadalmi együttélés tapasztalataival mi 15–20 év alatt természetes, hogy nem bírhatunk. Azonban arra törekedhetünk, hogy őszintén igyekezzünk megismerni a másságot, s úgy álljunk hozzá, hogy a tudatosan vagy éppen látens módon, a hétköznapi élet különböző helyzete-

iben vagy éppen a tudományos életben kialakuló párbeszédünk a közösségi együttélésünket tegye emberivé és otthonossá.

Nagy nyitottság kell ahhoz, hogy az ember igazán meg akarja ismerni a másik közösséget, vallást – ha lehet minél kevesebb előítélettel. Az előítéleteesség ugyanis létünk tölünk független velejárója. A német vallástudományban alkalmazott *Sitz im Leben* elvnek, a másik ember saját kontextusának megértésére való törekvés és saját gondolatkörei által való megismerést szem előtt tartó igyekezet állandó kihívást jelent az egyén és közösség számára. A határok megnyitása nem azok lerombolását jelenti, hanem azt, hogy a korlátainknak tudatában vagyunk. Egy mélyen vallásos katolikus vagy éppen egy liberális protestáns számára nehéz a másik elfogadása. Mindkét oldalon ott áll a kihívás. A liberálisnak a vallási fundamentalizmust kell elfogadnia, természetesen nem annak végletes formáját, és a fundamentalistának a nyitott gondolkodás létezését szükséges tolerálnia, nem pedig az extrém libertinizmust. Hasonlóan egy világvégét váró, fundamentalista protestáns gyökerű karizmatikus közösség nehezen tudja elfogadni az általuk a „New Age” szellemi irányzatába sorolt Humanista Egyházat, vagy éppen a szcientológiát. A vallási közösségekhez szervezeti formában nem tartozó embereknek is hasonlóan, életfilozófiájuktól és világszemléleteiktől függően meg vannak a preferenciáik, amely alapján a másik másságát elfogadják vagy elutasítják.

Az Amerikából hozzánk egyre több csatornán keresztül beözönlő populáris vallásosság hatása meghatározó jelenség. Nemcsak a fent említett közösségek és egyházak hatása érvényesül, hanem az igényesebb vagy éppen olcsó filmek, zenék, színdarabok, média által közvetített mondanivaló is. A szcientológiát propagáló Tom Cruise, a katolikus egyházat enyhén szólva nem előnyösen reklámozó Madonna, a rastafari mozgalomhoz tartozott Bob Marley, az evangéliumi protestantizmust felvállaló Cliff Richard és Amy Grant eltérő üzenetet és értékeket közvetítenek. Kurrens téma a filmvilágban a jó és gonosz mitikus küzdelme, amely nagyon sokszor a keresztyén amerikai vallási képzetek nagy halmazából merít. A szabadságeszmény keresztyén, humanista, és feminista gyökerű ötvözte a Hair, amely egy meghatározó korszakot jelenít meg. Hasonlóan a populáris irodalomban is megjelenik a dualizmus és a jó, igazak győzelme. A nálunk nem ismert „Left Behind” (Hátra hagyottak) című könyv hihetetlenül nagy népszerűsége tett szert. A populáris mű témája az amerikai világvége-váradalomnak, a keresztyén történelemszemléletnek a puritanizmus újkori formájában, az evangélikalizmus populáris változatában gyökerező formája. A kiválasztott hívek elragadtatnak Krisztushoz a mennyországba, és ekkor kezdődik el a nagy nyomorúság korszaka a földön. Ez a rendkívül népszerű, sok variánsban megjelenő vallási képzet ideológiailag a premillennializmushoz kötődik, amely a protestantizmus angolszász-amerikai terméke.

Mivel sok jeles, az amerikai társadalmat vezető egyén innen származik, vagy oda tartozik – többek közt George W. Bush elnök is –, nem hagyható figyelmen kívül az a befolyásos világnézet, az a közeg, ahonnan az amerikai vallásosság korábban említett eltérő formái származnak. Ezek közül is a legmarkánsabb az evangélikalizmus, és legizgalmasabbak a belőlük kivált vagy mellettük létező vallási közösségek és egyházak. Elsősorban nem a katolikus, hanem a protestáns gyökerek hatása az, amely mint a karszthegységekben itt-ott előbukkanó, de egymáshoz lazán vagy szorosabban kapcsolódó bűvópatakok hálózataként formálja a világot, s benne a mi társadalmunk arculatát. Honnan is erednek

az egzotikus, csodált vagy éppen idegenkedéssel fogadott, nálunk is megjelenő nyugati keresztyénségben jelenlévő formák? Hol van a patakok forrásvidéke? Milyen hatások vetették a mai amerikai, keresztyén vallási elképzeléseket a felszínre? Milyen elemekből tevődik össze a puritán-evangélikál világszemlélet? Hogyan is hat az a mai amerikai és a magyar társadalomra?

Az Új Világ felfedezésekor, pontosabban északi részének meghódításakor korántsem volt biztos, hogy a protestantizmus lesz a fő társadalomszervező erő, amely a mai amerikai társadalmat alapjaiban formálta. Kolumbusz hódítása után a spanyolok, a franciák és az angolok igyekeztek terjeszkedni a lehetőségeket kínáló észak-amerikai kontinensen. A katolikus spanyolok és franciák, valamint a szigetország protestáns angoljainak harca hosszú ideig tartott. Ebből a több évszázados küzelemből az angolok, és végül a rendkívül sok európai nemzetből kovácsolódó amerikai nép jött ki győztesen. A vallási toleranciát hirdető puritán atyák által elindított úton formálódó új nemzet nagyon sok nemzeti, etnikai és vallási jegyet épített be a társadalomba, amely a nyugati kultúrkörben addig nem létező létformákat, kis közösségeket, majd egy egész társadalmat hozott létre. Kialakult az egy nyelv, egy meghatározó ideológia (és vallás) és egy közös kultúra egyedülálló szimbiózisa. A kulturális és vallási közösségek formálódása néhol hosszú időt vett el az egyre növekedő országon belül, máshol pedig igen gyorsan történt. A kontinens nagyságú Egyesült Államokra ma is a sokszínűség jellemző, de léteznek közösen elfogadott alapok, amelyek biztosítják a társadalmi kohéziót.

Ennek egyik eleme a vallás, pontosabban szólva a vallási tolerancia. Ma is ugyanabban a társadalomban együtt és egymás mellett létezik a vallásosság rendkívül sok színes virága. Az amerikai vallási nyitottságnak és egyúttal a markáns fundamentalizmusnak a gyökere az a vallási jelenség, amelyet Angliából vittek át az Új Világba a puritán atyák. Ez a puritanizmus. Ma a hétköznapi beszédben sokan szinguláris, leszűkített értelemben használják a „puritán” fogalmat, amelyet a puritanizmus vallási jelenségéből szoktak eredeztetni. A puritán ember szigorú, istenes életet él. Bibliát olvas naponta, a szórakozásuktól távol tartja magát, pénzét újra és újra befekteti, életét Isten dicsőségének szenteli, és újabb és újabb ugarokat tör fel Vadnyugat termékeny földjén. Szociálisan igen érzékeny, a közösségi együttélést preferálja, etikai mércéjét a szigorú morál határozza meg. Ilyesféle képzetek jelennek meg szemeink előtt, ha a puritán szóra gondolunk. Azonban magát a puritanizmust, mint az európai politikai, társadalmi és vallási történések egyik meghatározó jelenségét, nem ismeri a szélesebb társadalmi közeg. A puritanizmus kálvini világszemléletének megismerése érthetővé teszi, hogyan is létezhet egymás mellett a tolerancia és a fundamentalizmus. Igen, a kettő ugyanazon csomag révén került át az új, rendkívüli küldetéstudattal bíró társadalomba, az Egyesült Államokba.

Az európai kontinensen lezajló humanizmus és a reformáció hatása eltérő volt a szigetországban. VIII. Henrik reformja nem a vallási megújulás kívánalma alapján szerveződött. Emiatt a római katolikus egyházból formálódott, sokak szerint fél úton megálló reformáció terméke lett a mai anglikán egyház. Hogy milyen sokan így gondolkodtak a korabeli angol és skót társadalomban, azt a reformáció második hullámának a kálvinizmusnak gyors és heves mértékű elterjedése is jól mutatja. Széles társadalmi rétegek elégedetlenek voltak a reformok mértékével, és ennek hangot is adtak. A Cromwell Olivér által irányított angol polgári forradalom ideológiai alapja a kálvinizmus volt. Sokszor el-

felejtett tény, hogy a puritánok Isten földi királyságát kívánták megvalósítani itt „e földön”. Ezalatt egy olyan vallásos országot értettek, ahol Krisztus földi királysága megvalósul. Ez a cél lebegett a Bibliát olvasó Cromwell és a puritánok szemei előtt. Ő és katonái a „Commonwealth”, azaz a közös, keresztyén alapon nyugvó jóléti társadalom kiterjesztéséért harcoltak. A puritán gondolatokat legjobban a Westminsteri Hitvallás artikulusai fogalmazták meg. A hitvallás szövegének több részlete a modern ember fülének szokatlan és érthetetlen, hiszen posztkeresztyén korszakban élünk Európában. Ma kirekesztőnek tűnik az a kortárs természetes beszéd, amely akkor bevett volt. Sokszor elutasítjuk múltunkat anélkül, hogy a történeket a maguk helyzetében, korszakában ismernénk meg. Kissé még divatos is az értelmiség körében sajnálni, megvetni és lenézni a keresztyénséget a nyitottnak nevezett gondolkodás jegyében. Ez a keresztyénség értelmezésének leszűkített, demagóg látásmódjára vall. A keresztyénség gyökerei még mindig száz meg száz szállal befolyásolják a hétköznapi életünket, és jó értékelni belőle azt, ami szép és jó. Még fontosabb, hogy megértsük annak sokféle világszemlélete létezik egymás mellett. Ezek közül az egyik izgalmas és érdekesítő keresztyén életfilozófia, a mai politikai történésekre is kiható gyökér maga a puritanizmus.

Ez a vallási irányzat is, mint a keresztyénség legtöbb ága, inherens módon magában hordozta a már említett toleranciát és exkluzívizmust, amely menthetetlenül is sokszor a fundamentalizmussal kellett, hogy társuljon. Ez a jelenség egyáltalán nem szokatlan az emberiség történelmében, sőt ha a dolgokat nem felszínesen nézzük láthatjuk, hogy a legtöbb vallási-kulturális-társadalmi jelenségnél ez így is van. Különösen szembeötlő ez a keresztyén kultúrkörön belül a szigetországban kialakult vallási irányzatnál, a puritanizmusnál.

Maga Cromwell Bethlen Gáborhoz hasonlóan karddal és Bibliával a kezében harcolt, és ezt megörökítő szobra ma is ott áll az angol parlament mellett. A kettő a legteljesebb egységben és harmóniában létezett nála. Az új társadalmi berendezkedéshez a kálvinizmus angliai adaptációja révén kialakuló, puritánnak nevezett vallási „ideológia” a formálódó társadalmi réteg, a polgárság eszméje lett. A kálvini világszemlélet a polgárság alatt és felett álló társadalmi rétegekre is jelentős hatást gyakorolt.

A puritanizmus világszemléletét kialakító kálvini doktrínák hatása rendkívül jelentős. A kiválasztottság tudata, az Istennel való szövetséges nép gondolata, az ebből fakadó küldetéstudat, amely Isten országának e földön való megalapítását tűzte ki célul, a más népek megtérítésére (megjobbítására) való törekvés, és a mindezeket az eszméket átható világvége-váradalom, a millennializmus olyan mély gyökerű vallási meggyőződést hozott létre, amely ma is hat, és a fundamentalizmus címkéjét kapta meg a modern amerikai társadalomban. A hívők mennybe való elragadtatásával kezdődő utolsó kor, a történelemnek Jézus Krisztus földi visszajövetelével véget érő korszaka a pogányok, azaz a nem európai népek megtérítésével és a zsidók keresztyén hitre való térésével fog beteljesülni. Ezt követi majd Krisztus ezeréves, millenneumi uralkodása és az utolsó ítélet, amely a világvégét fogja jelenteni. Az apokaliptika, a világvége-váradalom és a küldetéstudat, továbbá a misszió így alkot szerves egészet a puritanizmuson belül.

Kálvin mindig is idegenkedett az apokaliptikával teli Jelenések könyve magyarázatától. Ezzel, akaratán kívül, meg is teremtette azt a lehetőséget, hogy követői szabadon értelmezték és az általuk igaznak vélt bibliai interpretáció által magyarázták az utolsó idők sorrendjét, hogyanját és a történelem „biztos” menetét.

Nem szabad elfeledni, hogy mindezek a világot értelmezni kívánó aspirációk teljes mértékben érhetőek, ha ismerjük a kortárs gondolkodást, és azt a fel-fokozott, sokszor háborúkba, üldöztetésekbe torkolló küzdelmet, amelyet az eltérő társadalmi rétegek vívtak egymással. Az életnek értelmet kellett adni, és az emberek világképét a Biblia világa formálta szinte teljes mértékben. A társadalmi feszültségek értelemszerűen polarizációhoz vezettek és a vallásos alapon nyugvó világszemlélet is ennek megfelelően változott.

A fent említett módon gondolkodó puritánok vallási fundamentalizmusa és nyitottsága nemcsak Európa és Amerika történelmi fejlődését határozta meg és alakítja ma is meghatározó módon, hanem az Egyesült Államok mai vezető szerepe miatt kihat a világpolitikai eseményeire is. A puritánok Kálvintól vették át a „szövetség teológiáját”. Abban hittek, hogy velük Isten különös szövetségre lépett, mint kiválasztottakkal. Az igaz hit kiválasztottaival. Ebből a világszemléletből származik – a keresztyén vallásban mindig is felszínen vagy rejtett formában jelenlevő eszmei vonal – az üdvösség kizárólagosságát hangsúlyozó gondolat. Csak a kiválasztott és kizárt közösségek halmazai változtak, attól függően ki volt az „igaz hit” birtokosa és mennyire tudott annak érvényt szerezni. Éppen ebben a szituációban rejlik az angol és skót társadalmakban létező keresztyén vallási felekezetek dinamikája. Egyrészt a Cromwell idejében megerősödő, kálvini alapon kialakuló felekezetek – a presbiteriánusok, kongregacionalisták, baptisták és kvékerek – toleránsak egymással, míg az anglikán egyházon belül maradó hasonló gondolkozású vallási reformerekkel csak részben elfogadóak, ugyanakkor a „high church” híveit elutasítják. A római katolikusokat pedig egyenesen tévelygőknek, a pápát Anti-Krisztusnak tartják. A legismertebb hitvallásuk, a Westminsteri Apátságban megfogalmazott kálvini hittételek az Európát fenyegető oszmán-török veszedelmet, mint súlyos tévelygést mutatják be, amely az igaz hitet – ez természetesen egyenlő volt a puritánok hitével – veszélyeztette.

Ez az eszmeiség átültetődött az Új Világba. Az amerikai új telepesek a toleranciának komolyan érvényt szereztek. Mindannyian számkivetettek, üldözöttek és meg nem értettek voltak. Fontos volt számukra a másság elfogadása, a nyitottság és a tolerancia az Európából átültetett új, más alapokon is felépülő társadalomban. Erre szép példa, hogy egymás mellett jöttek létre a különböző vallási irányzatokat előnyben részesítő államok, illetve az államokon belüli területek; a presbiteriánusok Rhode Islandon és New Englandban, a kvékerek Pennsylvániában, a katolikusok Virginiában, a baptisták a déli államokban folytathatták békésen életüket. Még a sokat üldözött megannyi anabaptista közösség, az Amishok, és Mennoniták is helyet kaptak Lancaster County-ban, Pennsylvániában. Valóban igaz, hogy az Európából elűldözött vallási közösségek otthonra leltek az Új Világban. Az egymás elfogadásának szép példáját mutatta be az új társadalom Európának. Természetesen ez sem volt zökkenőmentes, de velünk összehasonlítva lényegesen magasabb fokú tolerancia létezett. Elég itt csak arra gondolni, hogy míg nálunk, Magyarországon a hosszú ellenreformáció egyedülálló módon egészen 1780-ig tartott, addig Amerikában virágzó, sokszor még az európai protestánsok által is sektának, azaz kivetettnek és megvetettnek tartott közösségek éltek nyugodtan és békésen egymás mellett, és kezdték feltörni a hatalmas, meg nem művelt termőterületeket. Innen jött a pionír, azaz a számunkra más csengésű „úttörő atyák” kifejezés. Az amerikai kontinens északi részének meghódítása hosszú évszázados folyamat volt. Erre a szép képre, az üldözött közösségek egymást toleráló magatartására árnyékot vet az indiánok direkt vagy

indirekt módon történő kiirtása és életük lehetetlenné tévése. A terjeszkedésben fontos szerepe volt annak, hogy a küldetésstudattal bíró protestáns és katolikus közösségek egyre több „szabad” területet hódítottak el nemcsak a természettől, hanem annak tulajdonosaitól is, az őslakosoktól. A „manifest destiny”, azaz a nyilvánvaló küldetés, egyfajta felsőbbrendű tudatot és egyúttal igazolást is adott, különösen a protestánsoknak, mondván: ők a kiválasztott nép tagjai. Az új, formálódó társadalom legtöbb vallási közössége hitt Istentől kapott küldetésében. Szembeötlő és izgalmas példa erre a mormonok Utahban létesített állama, amely a „mainline”, azaz a történelmi amerikai egyházakétól eltérő vallási képzeteket vallott, de abban hasonlított, hogy magukat ők is kiválasztottnak, sőt az egyetlen igaz hit birtokosainak tartották. Ez az eszmeiség adott erőt a rendkívüli nehézségek legyőzésére az Új Világban, egyúttal „magyarázatot” a hódításra.

A legtöbb vallásos gondolkodónak, vezető embernek eszébe se jutott, hogy a földet valakitől elvették. Inkább a terjeszkedéssel együtt járó kulturális és gazdasági áldásokat hangsúlyozták, és Isten kezét látták abban, hogy az Államok egyre jobban fejlődött. A tolerancia és kiválasztottság kálvini gondolata, amely természetesen a felvilágosodás humanizmusával keveredve együtt hatott a modern amerikai társadalomra, ma is jelentősen érvényesül az Egyesült Államok életében. A többszöri izolációs hatások ellenére ma azt látjuk, hogy „a világ jobba tételében” jelentős szerepet játszó amerikai politikában mindkét hatás, a vallási alapon nyugvó konzervatív republikánus körökben érvényesülő populáris kálvini gyökerű világkép, és a humanista gyökerű ideológiát magáénak tudó demokraták egyaránt hisznek abban, hogy a világot szebbé, jobba, demokratikusabbá, egyenlőbbé és toleránsabbá tehetik. Ha a gazdasági élet moguljai nem is így gondolják, hanem nyers realitásokat látnak, a csomagolás, amelyben a termék megjelenik, a két variáns egyik vagy másik formája. Azonban az előbb említettekkel ellentétben a legtöbb vezető gazdasági szereplő valahova tartozik és küldetésében erősen hisz. Igaz ez a nálunk is jól ismert, liberálisnak tartott-nevezett, messiástudatú doktriner amerikai milliárdosokra és a hasonlóan profetikus küldetésstudattal rendelkező konzervatív keresztyén milliárdosokra és politikai vezéralakokra is.

A küldetésstudat érdekes velejárója, annak a keresztyén apokaliptikához való viszonya, amely az európai mértékkel nézve rendkívül vallásos amerikai elit körökben és köznép életében egyaránt jelen van. Armageddón, Apokalipszis, a Mátrix mozifilmek rejtett és nyílt üzeneteiben egyaránt jelen van mind a kettő. Nem kerüli el életünket a silány, de népszerű filmek hatása, amikor a repülőgépen a világot atomtámadástól, vagy éppen fertőző vírustól megmentő amerikai elnök krisztusi, azaz világot megváltó szerepet tölt be, és ezért olyan valós mítoszt mutat, amely a realitást jelenti sok amerikai számára. A keresztyén apokaliptika, a végvárakalmak gondolköre szerteágazó. Jelen van a zenében és az irodalomban is.

Az egyik legizgalmasabb elem a protestáns puritán világképen belül, az Isten királyságának megvalósítására való törekvés itt a földön. A „puritán” hisz kiválasztottságában és történelemformáló szerepében. Természetesen Isten országa megvalósításának képe kissé megkopott, és a megvalósítás hogyanjáról is viták vannak, de a gondolat látensen ott húzódik a republikánusokra szavazó igen nagy gazdasági és társadalmi befolyással bíró evangélikások között. A puritanizmus eszmei örökségét továbbvivő, a 19. században kialakult felekezetek feletti evangélikál mozgalom magában foglalja a fundamentalista,

európai eredetű etnikai csoportokból kialakuló déli baptistáktól kezdve, a chichagói munkás metodista és pünkösdi fekete gyülekezeteken keresztül a karizmatikus mozgalmakban jelentős számban megjelenő „latino”, spanyol ajkú népességet is. De nem maradhatnak ki a sorból, Új Anglia nagyrészt presbiteriánus szemléletű kálvinista közösségei sem.

Ezek a közösségek eltérő fokon és hőmérséklettel, de vallják Jézus Krisztus visszajövetelét. Ezzel azt hirdetik, hogy a világtörténelem a keresztyén világszemlélet által érthető meg egyedül és csak ez az egyetlen, valós interpretációja a történelemnek.

Jézus visszajövele az „idők végén” történik meg. Ezt jelek kísérik, amelyet sokszor szó szerint értelmeznek a fundamentalista evangélikál körök. A különböző és érdekes teológiai felfogások közül a diszpenzacionalizmus a legnépszerűbb. Azt vallják, hogy Krisztus visszajövetelének közelségét abból tudjuk meg, hogy Izrael állama létrejött. A fügefá (Izrael) újraéledésének a szimbolikáját erre vonatkoztatják. Eszkatologikus várakozás jellemzi e közösségeket, amelyben a kiválasztott népet, a zsidóságot megkülönböztetett tisztelet illeti. A Biblia tanítása szerint a zsidók megtérése és a pogányok számának beteljesedése is támpontot jelent az „utolsó idők” idejének meghatározásához. A világszerte látható járványok és éhínségek mind-mind Krisztus visszajövetelének jelei. Az armageddoni csata a világtörténelem végén lesz és Jézus Krisztus 1000 éves béke országa is meg fog valósulni. A millennializmus, mint teológiai és világszemléleti fogalom, innen eredeztethető. Premillennialista hívők milliói hisznek South Carolinától kezdve, Texason át Los Angelesig ezekben a gondolatokban. Az amerikai vallásos tömegek jelentős rétegeit képezik ezek az evangélikál és fundamentalista közösségek, amelyek megjelennek a presbiteriánus, metodista, kongregacionista, baptista és karizmatikus egyházakban.

A közösség politikai hatása nem lebecsülendő. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy George W. Bush családi háttere és az abból fakadó szavazatok mennyire számítottak elnökké választásánál. Nem hagyható figyelmen kívül a fundamentalista közösségek Izrael-barátsága és a vele természetes módon együtt járó filoszemitizmus. Természetesen bizonyos zsidó közösségek nehezményezik ezt, de annak előnyös hatását senki se kérdőjelezi meg az amerikai politikában. Az evangélikál közösségek tagjai, mint a puritanizmus teológiai örökségének legmarkánsabb képviselői, komoly küldetéstudattal rendelkeznek. Ékes példa erre a jelenlegi amerikai elnök. A világ keresztyén alapon történő megjobbítása, Isten királyságának terjesztése, a keresztyén módon értelmezett demokrácia propagálása, és a világvége váradalma, amely együtt jár Izrael támogatásával, erre a vallási-ideológiai gyökerre nyúlik vissza. Az a texasi, midlandi közeg, ahol Bush felnőtt, megerősíti őt elhivatottságában.

Az amerikai politika megértését segítheti elő, ha ezt a rendkívül értékes és érdekes kálvini alapokon nyugvó világszemléletet megértjük. A protestantizmus Angliából áttelepített formája, illetve annak sokrétegű variánsai egyértelműen hatással vannak a világpolitika formálására. A puritanizmusból táplálkozó evangélikál-fundamentalista világnézet, egy a politikai életet formáló sok elem közül, de számunkra – társadalmi-történelmi és kulturális fejlődésük eltérő voltából következően – ismeretlen. Hatása pedig a populáris világnézetekkel együtt mindennapjainkban érezhető.

A Hollywoodból Európába özönlő amerikai filmek természetesen az amerikaiak világszemléletét tükrözik, amely azonban – eltérő konstrukcióban bár, de – lassan a

mienk, európaiaké is lesz. Az európai gyökerű puritán-evangélikál ideológia és annak populáris módosult változatai számos csatornán át „hazatérnek” Európába, hiszen ez a világnézet, ha nem is kizárólagosan, de Angliából és Skóciából indult el hódító útjára. A csatornák lehetnek a keresztyén apokaliptika legkülönbözőbb témáit feldolgozó filmalkotások, amelyben megjelenik, ahogy korábban említettük, a világot vagy éppen a kiválasztott amerikai népet megmentő amerikai elnök „krisztusi” alakja, továbbá a vallási toleranciát hirdető, a testvéri közösséget és egyenlőséget hangsúlyozó művészi és kulturális alkotások. Ezek mellett léteznek a világot jobbra tevő amerikai NGO tevékenységek és más civil vagy kormányzati kezdeményezések. A különböző módon, eltérő csatornákon keresztül megjelenő hatások a korábban leírt kálvinizmusból táplálkoznak, és a küldetés-tudatnak megannyi variánsát mutatják.

A vallási alapon nyugvó tolerancia és az exkluzivista jegyekkel bíró fundamentalizmus virágzó szimbiózisban él egymás mellett a keresztyén világszemléletben és annak gyakorlati megvalósulásaiban is az Egyesült Államokban. A nyitottság és a zártság ugyanabban a világban létezik. Mint nálunk. De mégis máshogyan.

DR. FAZAKAS SÁNDOR

Igazság és kiengesztelődés*

Tisztelt Konferencia!

„...*Elegendő harc, hogy a múltat be kell vallani. [...] A harcot, amelyet őseink vívtak, békévé oldja az emlékezés...*” írja József Attila 1936-ban a Dunánál című versében. De vajon mi szükséges ahhoz, hogy az emlékezés nyomán valóban béke, megbékélés és ne újabb harc jellemezze a jelent? Günter Grass Nobel-díjas német író szerint az emlékezet „hajlamos a szépítésre, szívesen díszít, nemritkán szükségtelenül... Olyan, mint egy hagyma, szeretné, ha sorra lefejtenénk a rétegeit, hogy feltárhasson mindent, ami benne betűről betűre írva áll: ritkán egyértelműen, gyakran tükörírással vagy valahogy másképp rejtjelezve.”¹ Ezen túlmenően – a mi történelmi tapasztalataink szerint – az emlékezés azt őrzi meg, ami nem szűnik meg fájni. Az áldozatok és szenvedők lelkéből nem lehet kitörölni az erőszak vagy a terror okozta lelki sebeket. Nemzedékeken át őrzi azt az emlékezet – mert „felejtteni különben is csak az áldozatoknak van joga!”² (*Th. Adorno*).

Ez viszont ellentmond annak a már-már polgárjogot nyert vélekedésnek, miszerint a múlt feldolgozható, a múlt feltárható és végül átadható a felejtésnek vagy a levéltárak rideg csöndjének. Ugyanis az elmúlt évszázad borzalmai, a koncentrációs táborok és a Gulág, az etnikai tisztogatás, a koncepciók perek sorozata, a kényszerszermunkára ítélték ezrei és a tit-

* Az előadás az „Október a Reformáció Hónapja 2007” rendezvénysorozat egyik záró rendezvényén hangzott el, amelynek címe: „A Magyarországi Református Egyház szerepéről a 20. századi totalitárius rendszerek idején”. A 2007. október 29-én, a Ráday Kollégiumban megrendezett, egész napos konferencia házigazdája a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma és a Magyar Tudományos Akadémia volt (a szerkesztő)

kosrendőrségi eszközökkel fenntartott totalitárius rendszerek mai napig átnyúló hatása arra figyelmeztetnek, hogy nincs olyan múlt, amelyik igazán feldolgozható lenne – főleg a jogtalanság és a kiszolgáltatottság történelme nem. A múlt nem „gyűrhető le” egyszerűen hatalmi vagy technikai eszközökkel, nem „búcsúztatható” el végérvényesen az emlékezet számára és adható az irattáraknak azzal a burkolt vagy nyílt cinizmussal, hogy „íme, újjá lett minden”. A múltnak „feldolgozhatatlannak” kell maradnia, és egyaránt nyugtalanítania kell azokat, akik valamilyen módon részesei, illetve szenvedői voltak az eseményeknek, és akik életkorukra való tekintettel már nem lehetnek érintettek.

A 20. század nagy történelmi leckéje a magyar társadalom számára is az, hogy a diktatúra kísértése közelebb van, mint ahogyan azt a demokraták sejtik, a demokrácia pedig sebezhetőbb, mint ahogyan azt a demokrácia ellenségei gondolnák.³ Ezért kell beszélnünk ma erről a kérdésről.

A múlt feldolgozása több síkon és többféle célzattal történhet. *Jogi* szinten a tettesek *büntetőjogi* felelősségre vonása, az áldozatok *rehabilitálása* (politikai elítéltek felmentése), az okozott kár *jóvátetele*, valamint az igazság, illetve igazságtalanságok feltárása kerül elsősorban az érdeklődés középpontjába. *Politikai* síkon a politikai jogrend helyreállítása, a jogállami keretek megteremtése,⁴ a polgárok demokratikus öntudatának megszilárdítása és a politikai kultúra kialakítása a cél. De e jogos igények mellett a múlt feldolgozásának *mentális* vetülete is elengedhetetlen: úgy ébren tartani az *emlékezést*, hogy abból józan *belátás* szülessék az egyén és a közösség számára. Az emlékezés célja tehát e tekintetben az, hogy az egyéni és kollektív bűnrészességet a történelmünk részeként szemléljük, anélkül, hogy bárki a „később születés” kegyelmére hivatkozhatna.⁵ Mit tehet ehhez hozzá az egyház és a teológia?

A keresztyén teológia a múltat – a történelmi múltat – a bűn-büntetés-megbocsátás, másként fogalmazva az *igazság és a kiengesztelődés* összefüggéseiben szemléli.

1. Az egyház és a teológia a bűnről konkrétan kíván szólni!

A Bibliái szemléletében a bűn az *emberi egzisztencia meghatározottsága*. Az ember mindenestől a „bűn foglya” – vagyis nincs oly erkölcsös vagy tökéletes emberi cselekedet, amely ne lenne ráutalva a bűnbocsánatra. Éppen ezért a keresztyén hit és teológia valóságértelmezésének fényében a bűn és az igazságtalanság soha nem általános, hanem konkrét. Isten személyesen és személy szerint fordul oda a bűnös emberhez, szabadítása igazságot szolgáltat az elnyomottnak és megtérésre hívja az elnyomót. Maga Jézus is személyesen áll a szegények, kitaszítottak, a hatalmi gőg és önkény áldozatai mellé. Csak a bizonyított és kézzel fogható bűnök vonhatnak jogkövetkezményt maguk után, és konkrét bűnök megnevezésével lehet megteremteni a bűnvallás, megkövetés, megbocsátás légkörét.

Természetesen a keresztyén teológia tud a bűn egyetemességéről⁶ – amely nem más, mint a Krisztus kereszthalála által szerzett megváltás egyetemességének „ellenpólusa”. Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, ezért tudatosítani kell: valamennyien – zsidók, görögök, keresztyének és pogányok – rá vagyunk utalva a megváltásra.⁷ De ez a meggyőződés nem jelentheti a bűn általánosítását; az általános bűnt nem lehet számon kérni, az általános bűnértelmezés a történelmi-társadalmi bűnök tekintetében elmosza a határt

tettes és áldozatok között, és gyakran azt minősíti bűnnek, amit az adott politikai érdek és kontextus annak akar látni.

Ennek az előadásnak keretei nem teszik lehetővé a filozófiai, büntetőjogi, morális és teológiai bűnértelmezések összevetését, de a kérdésfelvetés aktualitását bizonyítandó álljon két példa: a történelmi bűn és a kollektív bűnösség fogalma.

1a. *Történelmi bűn.* Hogyan keletkezik a történelmi bűn? A „történelmi bűn”-ről ott lehet beszélni, ahol ok-okozati összefüggés van a cselekvő egyén és egy ún. *történelmi esemény* között: ott, ahol ez az összefüggés egyértelműen kimutatható, a bűn konkrétan meghatározható és ezért az egyén(ek) felelőssége megállapítható. A bűnre hajlandó ember interaktív kapcsolatban él egy szűkebb vagy tágabb szociális közösséggel: ez a kapcsolatrendszer motiválja, kiváltja vagy behatárolja cselekedeteit, de tettei nem maradnak következmények nélkül a rendszerben. A „történelmi vagy társadalmi bűnök” kapcsán elsősorban azok kerülnek a figyelem középpontjába, akik vezetői pozícióknál és társadalmi funkciójuknál fogva egy adott rendszer működéséért felelőssé tehetőek. Elsősorban a politika, a jog, a tudomány, kultúra, oktatás és tájékoztatás intézményeinek funkcionáriusai jöhetnek itt tekintetbe, akik tisztségükönél fogva vezetői, tájékoztatási és véleményformáló kompetenciával rendelkeztek. E személyek döntése, felelőssége és kudarca másként esik elbírálás alá, mint a társadalom többi tagja esetén. Tőlük elvárando, hogy cselekedeteik szociális következményeit felmérjék, és felelősségükről számot adjanak. Ezért találó Eilert Herms megállapítása: a történelmi bűn „*pozícióspecifikus bűn*”,⁸ a tisztséggel és a *hivatallal való visszaélés vétké*, a megbízatásban való hűtlenség, amelynek következményei közvetlen és közvetett hatással voltak – vagy hatással vannak – a szociális rendszer alakulására, az emberi együttélés rendjére. Látható, hogy a történelmi bűn nem feltétlenül a múlt öröksége, hanem egyúttal a jelen és a jövőendő teherterele, hiszen szemünk előtt alakul ki a történelmi bűn: ott ahol a hatalom pl. brutális eszközökkel próbálja elrettenteni polgárait a szabad véleménynyilvánítás jogszerű eszközeitől (pl. a békés demonstrációtól, mint a polgári véleménynyilvánítás és tiltakozás eszközétől vagy amikor a gazdasági és piacérdek erősebbnek bizonyul, mint az állami felelősségvállalás elve pl. az egészségügy terén). De milyen álláspontot képviselhet és mennyiben érintett ilyenkor a „köz”, a „kollektíva”?

1b. „*Kollektív bűn*” – Akkor, amikor egy szomszédos állam parlamentje a történelmi jóvátétel vagy legalább a történelmi megbékélés programja helyett a kollektív bűnösség elvét kimondó Beneš-dekrétumokat minősíti érinthetetlennek, szükség van a fokozottabb történelmi és teológiai élelslásra.

Korábban a bűn közösségi megvallása és a bűn egyetemességéről való elmélkedés az egyház és a teológia körébe tartozott, a keresztyén bűnvallás az egyén hitvallása is volt. A 20. század embertelen diktatúráinak megtapasztalása, háború okozta sebek, a haláltáborok, deportálások és „politikai bűnösök” ellen indított eljárások során, illetve megtorlások nyomán a „kollektív bűn”, illetve „kollektív bűnösség” fogalma történelmet írt. A kérdés így tevődik fel: létezik-e a bűn individuális és perszonális meghatározottsága feletti olyan dimenziója, amely egy egész nép vagy közösség bűnrészességét feltételezi? A győztesek szemszögéből nézve a válasz igen, hiszen az elszenvedett háborús károkért és a holocaust

áldozataiért az egész népet felelősség terheli, akiknek nevében az adott hatalmi gépezet vagy katonai diktatúra borzalmas tetteit elkövette. De a győztesek feltételezett morális fölénye és politikai ítélete újabb igazságtalanságokhoz vezettek: emberek százezreinek kitelepítéséhez, vagyonuk elkobzásához, munkatáborokba hurcolásához, másodrangú állampolgárokká való lefokozásához – a kollektív bűnösség jegyében. Viszont a *vesztes népek* körén belül is nem egyszer hangot kapott az elképzelése, hogy a nemzet karakterének gyógyítását csak a kollektív bűnismeret és bűnbánat terápiája segítheti elő – amely természetesen feltételezi a kollektív bűnrészesség tényét. Tehát nem csak politikai értékítélet, de csoportpszichológiai megfontolások által motivált, egész népre érvényes „megtérés-orientáltság” is hozzájárult a fogalom meghonosodásához.⁹ Másfelől viszont filozófiai, etikai tarthatatlansága miatt sokan – köztük teológusok – gondolják úgy, hogy a fogalom használatát kerülni kell. Azonban ha a bűn közösségi jellegének bibliai és vallástörténeti háttérét szemügyre vesszük, a kérdés nem tűnik ennyire elintézettnek.

Az bibliai vallomást – „vétkeltünk az Úr előtt” – az ószövetségi nép valóban közösségileg értette, méghozzá úgy, hogy az atyák bűne és a saját bűnök halmozottan állták útját az Istennel való kapcsolatnak és az élet kiteljesedésének. A nép tudta: az Úr számon kéri az atyák vétkeit harmad- és negyedíziglen, de kegyes, és az igaz életvitel jutalma, illetve megáldása az ezredik generációig is kihat. Az Isten haragja feletti irgalom adott a népnek reményt a jövőre nézve. Jóllehet az Ószövetség tud a bűn következményeinek egész népre való kihatásáról, a kollektív bűnösség fogalma, amely az ártatlant is felelőssé teszi az elkövetett igazságtalanságokért, ismeretlen. A legtöbb ószövetségi rész, amely az egész nép bűn miatti szenvedését tematizálja, nem a vádaskodás, hanem a *panasz* vagy a *profétai intelem* formájában áll előttünk (pl. JSir 5; Ézs 53,4k). A közösség Isten elé tárja nyomorúságát, amelyet elődeik vétkei miatt kénytelenek elhordozni („Atyáink, akik vétkeztek, már nem élnek, nekünk kell hordanunk bűneik terhét” – JSir 5,7), és felteszi a kérdést: Urunk, meddig még? A teológiai intenció viszont egyértelmű: visszahelyezni a közösséget az Isten áldásának oltalma alá (amelyből az egyén vagy az atyák bűne kimozdította), az egyén pedig minél hamarabb megszabaduljon a saját vagy a mások általi bűnök terhétől.

Az analógia az Ószövetség közösségi bűnértelmezése és a „kollektív bűn” fogalmának 20. századi politikai használata között mégsem helytálló. Ugyanis nem lehet átsiklani ama teológiai és történeti különbségtétel felett, miszerint a mai nemzetek létformája nem ugyanaz, mint az Isten által kiválasztott Izráelé volt, ahol a *kultikus* közösség és a *politikai* közösség határai egybe estek. Az újkori racionalizmus és a felvilágosodás, illetve a szekularizáció felől önmagukat értelmező nemzetek számára nem ismert a Tóra által meghatározott istenkapcsolat tudata. A bűn és a megbékélés világi-politikai interpretációi egészen más előismeretekből indulnak ki, mint az Írás. Párhuzamok felállítása nem könnyíti meg a mai tisztánlátást. A megoldást nem az „ószövetségi hamartológiához” vagy archaikus-kollektív-népi sémákhoz való visszatérés jelenti, hanem a napjaink individualisztikus és szubjektív bűnértelmezésének *teológiai kritikája*, tekintettel nyugati-keresztyéniség fejlődésére, az újkori antropológiai ismeretekre és társadalmi-politikai problémákra.

Martin Honecker szintén úgy látja, hogy a „kollektív bűnösség” fogalmában tulajdonképpen rég meghaladott, primitív-vallási elképzelések nyoma érhető tetten, amely a nép, törzs, állam mágikus összefüggéseit feltételezi, ezért használata értelmetlen.¹⁰

Viszont a kollektív bűnösség fogalmának mellőzése nem jelenti azt, hogy a közösség mint olyan mentes lenne cselekedetei következményeitől. Például egy gazdasági vállalkozás negatív szociális vagy ökológiai hatásaiért, átláthatatlan spekulatív gazdasági tranzakcióiért, bünszervezetekkel való transznacionális együttműködéséért nem lehet csupán egy-egy munkatársat felelősségre vonni. Mint jogi személyiség számonkérhető és számonkérendő. Továbbá a nemzet polgáraként és választópolgárként valamilyen szinten felelős, illetve érintett vagyok a nemzet nevében, ideológiai alapon elkövetett történelmi bűnök következményeiért – ha másként nem, akkor az által, hogy hallgattam, amikor szólni kellett volna... Ha kollektív bűnösségről nem is, *kollektív felelősségről* beszélni kell!

Kollektív bűnről csak egyféleképpen – a *hit nyelvén* beszélhet az ember, az Isten–ember kapcsolatának összefüggéseiben (s ez egyben jelenti a kollektív bűnösség politikai fogalmának teológiai kritikáját is). A kollektív bűnről való beszéd formája éppen ezért az Isten előtti *bűnvallás*, helye pedig az *istentisztelet*. Az egyház bűnvallása nem történelmi, politikai változások függvénye, hanem az istentisztelet része. Éppen ezért nem követelhető kívülről, politikai és társadalmi érdekek mentén. Ez nem zárja ki azt, hogy az egyház időnként ne adjon ki nyilatkozatot mulasztásainak beismeréséről a nyilvánosság számára – ez viszont már más műfaj, a sem a társadalmi nyilvánosság, sem a média világa nem az Isten fóruma.

Egyedül Jézus Krisztus egyháza van abban a helyzetben – a keresztre feltekintve –, hogy kimondja: „mi vétkeztünk”. A bűn feldolgozása akkor lesz hiteles, ha a közösség tagjai egyenként jutnak el az önvizsgálathoz, önismerethez és bűnvalláshoz – külső kényszer vagy erkölcsi nyomás nélkül. Csak az egyén személyes és konkrét bűnismeretére és Isten előtti bűnvallására tekintettel lehet beszélni kollektív bűnről, mint egyéni bűnök egyének feletti interaktív összefüggésről és egyéni „meghasonlások szintéziséről”,¹¹ amelynek terhet egy egész közösség hordozni kénytelen. Ennek a szempontnak mellőzése a kollektív bűn fogalmát parttalanná, absztrakttá, ideologizálhatóvá és politikai célok számára kisajátíthatóvá teszi. A hit adhat igazán félelem nélküli bátorságot a múlt vétkeivel, vagyis a történelmi bűnökkel való őszinte szembenézéshez a közös jövő reménységében.

2. A történelmi igazság feltárása elengedhetetlen feltétele a megbékélésnek – de a feltárt valóság mindig relatív, az „igazság” nem az ember tulajdona!

A történelmi igazság feltárása, az események pontos rekonstruálása körültekintő, időigényes és felelősségteljes munkát igényel. Kelet-Közép-Európa posztiszocialista országaihoz hasonlóan Magyarországon is lassan – még ha fragmentáltan is –, de hozzáférhetőek lesznek a levéltári dokumentumok. Szükség van a tények feltárására, hiszen évről évre, nemzeti ünnepről nemzeti ünnepre olyan visszatérő jelenségnek lehetünk tanúi, amely szerint a múlt átalakul a történelem sokféle olvasata és az emlékezés aktuális indítékai alatt. Az a történelem, amelyre az utókor (egyre kevésbé az eseményeket átélt és egyre inkább a később született nemzedékek) emlékezik, valamilyen mértékben az emberi szellem terméke. Amire az egyén vagy a közösség emlékezik, és amit áthagyományoz, már nem annyira identikus az események kronologikus sorával, sokkal inkább ki van téve a feledékenységnek, a különböző interpretációknak, az idealisztikus vágyálmoknak. Mert a múlt mindig a jelen dimenziói között megélt történelem, amelyből az ember direktívákat kíván levezetni

a jövőendő számára. Jan Assmann megállapítása e tekintetben is figyelemre méltó: „a múlt nem magától áll elő, hanem egy bizonyos kulturális konstrukció és reprezentáció terméke, amelyet speciális motívumok, remények, elvárások, célok formálnak”.¹² A „kulturális emlékezetnek”, főleg ha politikai megfontolásoktól sem mentes, már önmagában is kísértése, hogy saját szempontjainak megfelelően, kontúrszerűen emeljen ki egyes jeleneteket a múlt folyamatából, másokat pedig átadjon a feledés árnyékvilágának. Egy ilyen módon „retusált” történelem nem kíván meghaladott vagy korrigálható lenni, hiszen csak így tud megfelelni a célnak: ítélet alá vonni azt, ami volt és legitimálni azt, ami van (legfeljebb a politikai előjel változik). Így az emlékezet lesz az abszolút, a történelem a relatív – és nem fordítva. Kiválóan szolgálja e célt, vagyis az emlékezet konstruálását (a történelem rekonstruálása helyett) a média, eszköziesítve ezzel a múlt feldolgozásának folyamatát az éppen adott politikai-gazdasági érdekek mentén. A történelem tehát egy „szociális konstrukció”¹³ eredménye lesz, igazolva a Hayden White-i tételt: „az események nem azért valósak, mert megtörténtek, hanem azért, mert emlékezésre méltónak ítéltettek”.¹⁴ Minden igazságtartalma mellett érezzük, az emlékezésnek ily módon való instrumentalizálása bármilyen politikai érdek mentén megtörténhet (mint ahogy meg is történt: 1918, 1921, 1945, 1956, 1989 stb. utólagos értékelése esetén, az éppen hatalmon levő politikai elit szándékainak megfelelően). A mementó így a mítoszteremtés forrásává válik, és legkevésbé sem segíti azt, amit szolgálnia kellene: az emlékezés identitásteremtő, egyéni, illetve kollektív önazonosságot erősítő folyamatát. Így lehet az ugyanannak a történelmi eseménynek az olvasata az egyik (éppen vezető) politikai erő számára a saját legitimitás forrása, a másik oldalon pedig e legitimitás megkérdőjelezésének alapja.

A múlt hivatkozási alapja mindig a jelen – ez határozza meg a történelemmel való foglalkozás munkamódszerét is: szétbontja a múltat elemeire, hogy „újabb” múltat építsen belőle. A kritikus történelemtudománynak viszont vissza kell utasítania a jelen történéseit latens módon legitimálni kívánó elvárásokat. Mivel a történész is ember, meghatározott világnézeti, erkölcsi beállítottsággal, tudományos ambíciókkal, ezért nem mindig tudja kivonni magát a kívülről jövő ideológiai, politikai vagy kulturális érdekek mentén történő manipulációs kísérletek alól. A történész felelőssége viszont az, hogy a feldolgozott események, az elmondott történetek, és az áthagyományozás folyamata *hiteles maradjon*. Ők felelnek azért, ahogyan a kortársak a múltat megismerik és megítélhetik. Munkájuk abban segíthet, hogy a múlt feltárt összefüggéseibe való betekintés által a ma élő nemzedék lehetőleg profitáljon: több belátást, józanságot, felelősségtudatot nyerjen az előtte járók hibájából tanulva.

Az egyén és a közösség felelőssége tehát a „múlthoz való viszonyulás kultúrája” tekintetében vitathatatlan: a történelmi igazság nem sajátítható ki egyéni vagy közösségi érdekek mentén. A történelmi valóság differenciált látása és feltárása közelebb vihet az események tárgyyszerű rekonstruálásához – ez elengedhetetlen a múltfeltárás folyamatában, de nem elégséges.

A teológia ebben az összefüggésben is fel kívánja hívni a figyelmet arra, hogy a keresztényen valóságértelmezés szerint: az igazság nem az ember tulajdona. Az igazság tőlünk idegen igazság (Isten nekünk tulajdonítja a Kr. igazságát), rajtunk kívül álló igazság (*iustitia aliena*). A dokumentált tényekre való objektív hivatkozás lehet a történelmi ismeret szempontjából hasznos – de ez a kizárólagos hivatkozás leegyszerűsítésekhez vezet. Az igazság-

nak – így a történelmi igazságnak is – van egy személyes dimenziója. A *személyes-elbeszélő* aspektus lehetővé teszi, hogy az áldozat az eseményeket saját szemszögéből, szubjektív módon adja elő. Ez a valóságértelmezés és tapasztalat gyakran hallgatásra van ítélve – az utókor a legkevésbé arra kíváncsi, hogy miként élte át például a jogfosztottság korát az egyén, az áldozat, vagy éppen a tettes. Az igazság *szociális* dimenziója akkor tárul fel, ha az érintettek, származásra vagy pozícióra való tekintet nélkül, lehetőséget kapnak személyes tapasztalatainak elmondására – ezen a ponton relativizálódhatnak leginkább azok a válaszvonalak, amelyek a múlt sérelmeihez vezettek. A dél-afrikai „Igazság és Megbékélés Bizottságnak” sikerült ez: lemondva a megtorlás és a politikai bosszú gyakorlatáról, úgy keresték a megbékélés lehetőségét, hogy sor kerülhetett az áldozatok meghallgatására, felemelésére, a tettesek cselekedeteikkel és áldozataikkal való szembesítésére, és nem becsülték alá az egyházak és vallásos közösségek szerepét a társadalmi megbékélés folyamatában.

Igaz, hogy az elszenvedett fájdalom és a szenvedés nagysága behatárolja az igazság megismerését. Viszont az érintettség személyes dimenzióinak feltárása közelebb vihet a beismeréshez, a megbánáshoz vagy a másik oldalon a bosszúról való lemondáshoz, és ezáltal a megbékéléshez (A jogi felelősségre vonás, az igazságszolgáltatás és a bűnüldözés erre képtelen). Viszont egy szekuláris állam nem érzi magát kompetensnek állampolgárai lelki sebeiért, panaszáért, bűnismeretéért és a megbánásért. A szekuláris társadalom önértelmezésétől távol áll a bűn „morális” és „metafizikai” dimenzióinak ismerete: az Isten előtt való megállásnak nincs politikai relevanciája, a bűn és a megbocsátás nem intézményesíthető. Marad tehát a kérdés politikai síkon való kezelése. Ez pedig újabb egyoldalúsághoz, tendenciózus interpretációkhoz, újabb legitimációs forrás kereséséhez vezet. Pedig nem lenne értelmetlen figyelmet szentelni a történelmi bűnök és a múltfeldolgozás spirituális, lelki-szellemi aspektusainak.

3. Nincs jövőképes társadalom kiengesztelődés nélkül

A megbékélés fogalma a napjaink politikai retorikájában már-már történelmet ír, de ökumenikus nagygyűlések is szívesen tűzik e fogalmat zászlójukra. Az egyháznak viszont különbséget kell tenni a megbékélés *politika-etikai* és *teológiai* értelmezései között. Politikai vagy általános etikai értelemben a megbékélés konfliktusmegoldást, politikai érdekellentétek közötti kiegyenlítést, az „árkok betemetését” jelenti – de amelynek feltétele az *igazságtétel!* Az igazságtételnek (amely több az igazságszolgáltatásnál) tartalmaznia kell az erkölcsi megkövetést, a *politikai bocsánatkérést*, a szociális kárpótlást és a jogsérelmek orvoslását.¹⁵ Történelmi-társadalmi változások idején természetes szükségletként jelentkezik az az erkölcsi és politikai igény, hogy a korábbi uralmi rendszer bűneivel, igazságtalanságaival, jogtalanságaival a társadalom leszámoljon. A diktatúra struktúráinak lebontása és a diszkriminatív rendszer felszámolása, a múlt rendszer bűneiért felelős személyek *büntetőjogi* felelősségre vonása vagy átvilágítása, valamint az áldozatok (vagy hozzátartozóik) rehabilitációja ennek a folyamatnak nélkülözhetetlen elemei. A kedélyek általában akkor nyugszanak meg, amikor megtörténik az illetékesek elszámolása, kiderül az igazság, a tettesek pedig elnyerik méltó büntetésüket. Ezzel párhuzamosan szükség van a régi rendszer működési mechanizmusainak feltárására, intézményeinek lebontására és a jogállami intézmények helyreállítására. Ehhez viszont elengedhetetlenül szükség van a múlt igazi ismeré-

tére, az események hiteles feldolgozására. A tények ismerete nélkül nem kerülhető el az újabb vagy hasonló bűnök megismétlődése. Viszont ezen a ponton határaiba ütközik a jogelmélet, joggyakorlás és a politikai akarat: a *tények* ismerete ugyanis nélkülözhetetlen, de önmagában kevés; mert a tények csak alkalmas *eszközök* lehetnek a sérelmek orvoslására – alkalmatlan kezekben akár (újból) „mérgezhettek és ölhetnek”.¹⁶ Ahhoz, hogy a társadalom fel tudja dolgozni a múlt bűneit, „kiengesztelődni akaró lélek”-re van szükség. Ezen a ponton nyújthat páratlan segítséget a keresztyén egyház.

A kiengesztelődés, illetve a megbékélés teológiai értelemben az Isten–ember kapcsolatából indul ki és ebből következően az ember–ember viszonyának rendezését jelenti. Akkor, amikor az írott és elektronikus média a történelem ítélőszékének szerepében tetszeleg és a köz ítélete összetéveszti magát az Isten fórumával, az egyház és a teológia elérkezettnek látja az időt, hogy újból átgondolja *bűn, bűnismeret, bűnbánat, bűnbocsánat, irgalom* és *megigazítás* teológiai fogalmak tartalmát, összefüggéseit, és felmutassa a világ számára a megváltás szociális-közéleti relevanciáját. Az egyház csak az *Úri Ima 5.* kérésének összefüggésében, a „*megigazulás*” bibliai-reformátori tanításának fényében szemlélheti a kérdést. A teológia e kérdésben két dolgot tarthat szem előtt:

- az áldozatok felemelését, méltóságuknak helyreállítását;
- bűnösök megtérését, társadalmi reintegrációját.

Ez nem jelenti azt, hogy a múlt vétkeinek büntetőjogi és politikai feltárására és a felelősség megállapítására ne kerüljön sor. De igen, mivel olcsó az a kegyelem és hiteltelen az a megbékélés, amely szembehelyezkedik az általános jogrenddel, a társadalom erkölcsi érzékével. A megbocsátásnak vagy megbékélésnek az a formája (akár egyházi, akár politikai), amely elmegy az áldozatok mellett, végső soron cinikus, megveti az emberi érzéseket és szolidaritást. De azt az igazságot mégsem hallgathatja el, hogy az áldozatok méltóságának helyreállítása és a bűnösök számonkérése csak a szabadság és a bűnbocsánat jegyében lehetséges. A keresztyén hit a megbékélés ügyét Krisztus keresztyénje alatt szemléli, a bűnöket pedig Isten előtt kívánja megismerni és megnevezni. Csak a golgotai keresztfelől éri el a bűnről való beszéd azt a szintet, amely nem öl, nemcsak elmarasztal, nemcsak elszámoltat, hanem felmutatja a kegyelemből való élet lehetőségét. A megbocsátás és az igazságtétel e feszültsége igazán nem oldható fel, de nem is ez a cél. Ennek érzékeltetésére álljon itt egy példa, *Václav Havel* korábbi polgárjogi harcos és későbbi csehszlovák államelnök egy interjúból elhangzott vallomása:

„Elnökké való megválasztásom napján kaptam egy listát azoknak a személyeknek nevével, akiknek korábbi politikai zaklatásomhoz és megaláztatásomhoz köze volt. Aznap nemcsak hogy elvesztettem ezt a papírt, de elfelejtettem a neveket is.” Majd így folytatta: „De mint államelnök tudatában vagyok annak, hogy a társadalom valamilyen megoldást vár. Ellenkező esetben az lenne a benyomásuk a forradalomról, hogy befejezetlen, nem teljes. Vannak emberek, akiknek életét és családját a korábbi rezsim összetörte..., akik nem könnyen dolgozzák fel azt, hogy az egykori tettesek közül némelyeknek ma is jobban megy, mint áldozataiknak.”¹⁷

Ez a differenciált látás, amely különbséget tesz a megbocsátás személyes szabadsága és a múlt bűneinek kérdése elől kitérni nem tudó felelősség között, a reformátori alapfelismerésre emlékeztet. Arra, hogy az ember *keresztyénként* egyrészt lemondhat a rajta esett sérelmek megtorlásáról, másrészt viszont mint a *világban* hivatalt viselő személy fe-

lelős azért, hogy az igazság (*iustitia civilis*) a társadalmi megbékélés érdekében érvényre jusson. Ez nem a kettős morál érvényesítését jelenti valamely kellemetlen társadalmi-politikai kontextusban, hanem a keresztyén ember szabadságának megfelelő viszonyulás két dimenzióját: a *megbocsátás* lelkülete és a realitásérzékelés *tárgyszerűsége* nem zárhatják ki egymást.

A *megbocsátás* – teológiaiilag nézve – az *egyetlen lehetőség* a bűn további terjedésének megátolására. A megbocsátás megszakítja a bűn továbbgyűrűzését, a gonoszság beláthatatlan láncolatának sorát – hisz az el nem intézett múlt és történelmi bűn további igazságtalanságokhoz vezet. A megbocsátás által a tettes és az áldozat, a megbocsátásra ráutalt és a kárvallott személy között egy különös kapcsolat és kötelező viszonyulás jön létre. Nem arról van szó, hogy a megbocsátó „jó cselekedete” diadalmaskodik az örök hálára kötelezett bűnös felett – hiszen mindketten egy felsőbb igazság és rend érvénye alatt állnak. De a megbocsátást gyakorló kettős értelemben is „helyettes” lesz a vétkes számára: egyrészt a másik számára *elenged* valamit, amit az amúgy sem tudna jóvá tenni, s ennek deficitjét kénytelen maga *elhordozni*, másrészt a megbocsátó *reprezentánsa* lesz annak a felső „hatalomnak”, amely őt a megbocsátásra készítette. Innen nézve a kereszt (Krisztus keresztye) az irgalom forrásává válik a bűnös ember számára, a megbocsátó ember pedig Isten *eszköze* a bűnösök megigazításában. Az önmagát Isten eszközeként értelmező keresztyén ember és egyház minden lehetségest meg kell hogy tegyen az áldozatok felemelésére, illetve az *áldozatokat követelő struktúrák megváltoztatására*. Ebből természetesen feszültség támadhat az egyház körül vagy az egyházzal szemben. De az ebből adódó konfliktusokat az egyház egészének kell elhordozni a hatalom mindenkor hordozóival szemben. Ez bizonyos szempontból egyet jelent az árral való szembeúszással, de mint ilyen „történelmi szerepvállalásával” is egy olyan világban, ahol a gazdasági-társadalmi és politikai struktúrák mindig (újabb) áldozatokat követelnek. Itt lesz nyilvánvaló, hogy a *megbékélés, illetve kiengesztelés* nemcsak a múltra, hanem a *jelenre és a jövőre* tekint – hisz nincs és nem is lesz olyan emberi cselekedet, amely ne lenne ráutalva a bűnbocsánatra.

Az igazság és a megbékélés bibliai kijelentés fényében történő értelmezése esélyt adna nemcsak a múlt önreflexív áttekintésére, a „sebek behegedésére”, de olyan közös *etikai normák* feletti „közmegegyezésre” is, amely alapját képezhetné a demokratikus jogállami intézmények megszilárdításának. Pillanatnyilag társadalmaink nem büszkélkedhetnek a megbékélésnek ilyen fórumaival. A keresztyén egyház viszont a maga teológiai és etikai-szakmai kompetenciával nem szűnhet meg egyrészt *kérlelni* (2Kor 5,20) és meghívni a megbékélésre, másrészt a megbocsátás-megbékélés belső dinamikáját *megélni*, illetve bizonyítani. Ez által az egyház *paradigma* lehetne az említett fórumok megteremtésében, ahol keresztyének és nem keresztyének számára egyaránt megtapasztalható lenne: a *megbocsátás* lehetősége magában hordozza egy új közösség ígérétét.

JEGYZETEK

1 Günter Grass: Hagymahántás közben, Budapest 2007. 8–9. – 2 Theodor W. Adorno: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?* In: Th. W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft II. Gesammelte Schriften 10.2. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1997 (555–572), 555. – 3 Michael Beintker: *Schulderinnerung*

als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Berliner Theologischer Zeitschrift. 17/2000. 7. – 4 Schmidt Péter: *A múlt lezárása vagy a jogrend védelme.* In: Világosság 12/1994 (19–22), 21. – 5 M. Beintker: I. m. 9. – 6 Martin Karrer: Art. *Sünde IV.* In: TRE Bd. 32. 479–481. – Vö. Otto Weber: *Grundlagen der Dogmatik.* Bd. – 7 Jürgen Moltmann: *Der Geist des Lebens.* Eine ganzheitliche Pneumatologie. Chr. Kaiser. München 1991. 137–138. – 8 Eilert Herms: *Gesellschaft gestalten.* Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Mohr & Siebeck. Tübingen 1991. 14. – 9 Lásd: Carl G. Jung: *Nach der Katastrophe* (1945). In: Ders: *Gesammelte Werke.* Bd. 10. Zürich 1971. 222. – 10 Martin Honecker: *Geschichtliche Schuld...* I. m. 152. – Honecker itt Løgstrup megállapításait veszi alapul. Lásd: Knud Ejler Løgstrup: Art. *Sünde und Schuld.* In: RGG³ VI. 500. – 11 M. Beintker: *Die Eigendynamik der Sünde in sozialen Systemen.* Publikálatlan kézirat. Másolata tulajdonomban. 21. – 12 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis.* Schrift, Erinnerung und politische Identität der frühen Hochkulturen. München 1992. 88. – 13 László János: *Szociális emlékezet: a történelem szociálpszichológiája.* In: Magyar Tudomány 1/2003. 3. – 14 Hayden White: *A történelem terhe.* Osiris. Budapest 1997. 134. – 15 Lásd Samu Mihály: *Az igazságtétel jogelméleti vonatkozásai.* In: Magyar jog. 6/1994. 332. – 16 Kahler Frigyes: *Szemtől szembe a múlttal.* Válogatott írások. Kairosz Kiadó. Szentendre 1999. 150. – 17 A. Michnik/V. Havel: *Justice or Revenge?* In: Journal of Democracy 4. 1 Január 1993. 22. 20–27. Idézet: Gary Smith/Avishai Margalit (Hg.): *Amnestie oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1997. 12.

DR. SZATHMÁRY SÁNDOR

A szabadság teológiája *

„A bárány és a farkas nem értenek egyet
a szabadság fogalmának meghatározásában”
(Carl Sandburg, amerikai költő)

A téma profilja rendszeres teológiai ugyan, de ez Barth Károly óta azt jelenti, hogy kijelentés-történeti és üdvtörténeti alapokra kell a témát felépíteni. Ha a Bibliát kinyitjuk, akkor az tűnik elénk, hogy Isten a szabadság Istene, aki egész művét erre építi fel. Az első ige így hangzik: „*Én vagyok az Úr, a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről a szolgálat házából*”, az utolsó pedig így: „*Íme, mindent újjá teszek*”. E két ige ívében, hatalmas feszültségében helyezkedik el a szabadság üzenete. Induljunk ki tehát az Ószövetség szabadság gondolatából.

1. A szövetség három korszakának szabadság személete

1.1. Szövetségekötés

Isten lénye a „Vagyok”, a szabadság lényegét villantja fel. Isten a létezés mélysége, mely az ember számára, a szabadság megnyerését teszi elérhetővé. Ha a „Leszek” értelmét vizsgáljuk, az még inkább arra mutat, hogy Isten kilép önmagából, és nem az lesz tovább, aki volt, hanem az, aki eddig nem volt: magát az emberrel való közösségben, azaz a

* Elhangzott az Országos Kateketikai Konferencián Budapesten 2006. szeptember 30-án a Ráday Kollégiumban

szövetségben bontja ki. Isten nem marad önmagában, hanem bevonja létébe az embert, leereszkedik hozzá, megfoghatatlan módon életjoghoz juttatja, önmagát érte megalázza úgy, hogy magát a történelem, az emberi élet részévé teszi, és így az emberi életet a vele való életközösségben nem sejtett szabadságra juttatja el. A szabadság háttérében mindig a szolgaság található, mely a „Sein zum Tode” vagyis a halálra szánt létet jelenti. Izráel népe egy nagyhatalom rabszolgája volt, Egyiptom proletárrétege gazdaságilag megaláztott és kizsákmányolt, mely nemcsak az életjavaktól, a lét szabadságától és tágasságától volt megfosztva, hanem szó szerint halálra szánt nép volt, hiszen a fáraó terve úgy szólt, hogy minden fiúgyermeket, vagyis Izráel jövőjét a Nílusba kell belefojtani. Isten a halálból hozta ki ezt a népet. Pál apostol azt mondja szép hasonlatával, hogy Izráel a tengerben keresztelkedett meg (1Kor 10,2), azaz a tengerbe, a halálba belemerve jutottak át az életre Isten szabadítása révén, és így ennek a keresztségnek, a tengerből való szabadulásnak az eredménye az volt – ahogy Isten mondta – „*Izráel az én egyszülött fiam*” (2Móz 4,22). Az, aki Isten fia, Isten létének a részese, vagyis a szabadságot, mint az emberi élet legmagasabb lehetőségét érte el. Pál újszövetségi szinten ezt így fogalmazza meg „*Nem a szolgaság lelkét kaptátok a félelemre, hanem a fiúság lelkét*” (Róm 8,15–16). Isten a szolgaság házából hívta ki Izráelt, amikor Egyiptomból kimentette, és a fiúság méltóságába emelte, amikor a szövetség részévé tette. A szabadság ünnepélyes deklarációja az Tízparancsolat első igéje: „*Én vagyok az Úr, a te Istened, aki kihoztalak téged Egyiptom földjéről, a szolgálat házából*” (2Móz 20,2). A szabadság azért olyan hatalmas a nép számára, mert mögötte ott áll a szolgaság és a halál. Ebből a háttérből fénylik a szabadság, mint az élet teljességének megnyerése és ígérete. A szabadság tehát nem egy fogalom, hanem történes és tapasztalás, út, amely az életre vezet. A szabadságnak ezt a megtapasztalását írja le utolérhetetlen szépséggel, a költészet kelléktárát felhasználva Dávid a 18. zsoltárban. „*Lenyúlt a magasból és fölvett, a nagy vizekből kihúzott engem... tágas térre vitt ki engem...*” (Zsolt 18,17.20).

1.2. Babiloni fogság

Az Ószövetségnek van azonban egy másik történeti eseménye, mely az Egyiptomból való szabadulásnak éppen az ellentéte. De ennek ellenére a szabadság hatalmas üzenetét ragyogtatja fel. Ez pedig a babiloni fogság. Egyiptomból kihozta Isten az ő népét, Babilonba pedig bevitte. Amott a fogságból kiléptek, itt pedig a fogságba beléptek. Ott a halálból megmenekültek, itt a halál szorításába jutottak. A meglepő azonban az, hogy ennél az eseménynél mégis megszólal a szabadság hatalmas himnusza, mely hirdeti azt, hogy kicsoda az Isten és hogy a szabadság elszakíthatatlanul hozzátartozik létmódjához. Hogyan szólal meg ez? Isten Jeremiáson keresztül üzenetet küld a népnek, amely így szól: „*Ezt mondja az Úr: Majd, ha eltelik a babiloni 70 esztendő, akkor gondom lesz rátok, és valóra váltom ezt a jó szót, hogy visszahozlak benneteket erre a helyre. Mert csak én tudom, mi a tervem veletek – így szól az Úr –, békességet és nem romlást tervezek, és reményteljes jövőt adok nektek*” (Jer 29,10–11). A szabadságnak ez a felséges üzenete eléri a fogságban lévő népet, mert Isten tudja, hogy szabadság nélkül nem lehet élni. Bár ez a jövőbe mutat, a távlata egyenesen 70 év, de ez a jelen minden napját is beragyogja, békét, azaz beteljesült gazdag életet tervez az Úr. De hogy a szabadságnak ez az üzenete még erősebb legyen,

vagyis az isteni megbocsátásra épüljön fel, megszólal újra Jeremiás, és hirdeti, hogy a szövetség, melyben a szabadság a nép számára egykor olyan diadalmasan jelent meg ahogyan láttuk, Isten oldaláról nem tört össze a fogsággal. Isten megbocsát, és a szövetségnek meg fog jelenni egy új, gazdagabb értelme, új isteni formája, melyet Jeremiás Krisztus előtt 500 évvel már új szövetségnek mond, mely az előzőt mindenképpen felülmúlja (Jer 31,31–34). A szabadságot nemhogy megvonná Isten a néptől, hanem a szabadsággal kíséri el a fogság keserű útjaira. Létüket ezzel körülveszi, szabadság utáni szomjúságukat már a fogság kezdetén eloltja, mert a jövőnek egy még nagyszerűbb távlatát villanja fel. Újat és nagyobbát készít az Isten, mint ami eddig az övéké volt. Amikor pedig Ezékiel látása szerint már minden remény elfogyott, Izráel belsőleg olyan lett, mint a megszáradt csont, mely az élet megvalósulásának a lehetőségét is kizárta teszi, amikor a halál már lelkiüket érte el, akkor az az Isten, aki a szabadságot nem hagyja porba hullani, Ezékielt nagy látomáshoz juttatja el, mely az Ószövetség egyik leghatalmasabb isteni víziója. A csontok megelevenedésének látásával, mely tulajdonképpen a feltámadás Isteni művének lehetőségét, mint a szabadság egyetlen útját szólaltatja meg: *„Akkor ezt mondta nekem: Emberfia! Ez a sok csont Izráel háza, amely most ezt mondja, elszáradtak a csontjaink és elveszett a reménységünk, végünk van. Azért prófétálj, és ezt mondd nekik: Így szól az én Uram az Úr: Én felnyitom sírjaitokat és kihozlak sírjaitokból, én népem, és beviszlek benneteket Izráel földjére. Akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr, amikor felnyitom sírjaitokat és kihozlak sírjaitokból, én népem! Lelkemet adom belétek, életre keltek, és letelepítelek benneteket a saját földetekre. Akkor megtudjátok, hogy én, az Úr meg is teszem amit megmondtam – így szól az Úr”* (Ez 37,11–14). A szabadság Istene újra győz a halál felett, és a jövődő újra nyitott lesz, mert a szabadság ismét föltáruul, és mind a két nagy üzenetben ez a központ: „én vagyok az Úr”. Az Úr a szabadságot adja, amikor Egyiptomból kiszabadít, és a szabadságot nyitja meg, amikor Babilon kapui föltáruznak. De itt már a Lélek ajándékozásának ígérete is jelen van, mely az isteni életet, a feltámadást hozza és megnyitja. A szabadsághoz tartozik – az Egyiptomból való szabadulásnál már láttuk – a fiúság, és most a Babilonból való szabadulásnál maga a Lélek. Ez a látomás csodálatos kép, mely a szabadság egyik leghatalmasabb képe az Ószövetségben, de magában a teljes Bibliában is. A szabadság a halálból való szabadulás és a feltámadás átélése a Szentlélek erejében. Itt sem fogalomról van szó csupán, hanem a létezés nem sejtett isteni lehetőségeinek a feltáruulásáról. Ebbe bemenni nem más, mint a szabadságot birtokba venni.

1.3. A Makkabeusok kora

A Makkabeusok harcának egyik nagy ajándéka Dániel próféta könyve. Ezek a harcok Izráelben sokak életét követelték. De vajon van-e értelme ennek, van-e ennek a harcnak távlata és jövője? Ott van-e az Istentől adott szabadság, aminek alapján bátran lehet ezt a hatalmas, Izráel erejét messze felülhaladó szabadságharcot megvívni. Más szóval: ott van-e e mögött az Isten igenlése és bátorítása, és ami a legfontosabb, válaszolni fog-e Isten a maga hűségével és jutalmával erre az életodaadásra. Hiszen Izráelben ez a háttér, ez az Istentől megnyitott szabadság és jövő volt az, amely minden harcuknak és küzdelmüknek értelmet adott. Ha Isten adott indítást bármilyen harcra, ez jelentette azt a szabadságot, aminek alapján volt értelme küzdeni, hiszen ennek jutalma lesz, ezt Isten

meg fogja koronázni és saját művébe be fogja vonni. A Makkabeusok korában a hűségek és az igazak kezdték el ezt a harcot, de az a kérdés, hogy az ő igazságuk ki fog-e derülni, és Istentől megkapják-e azt az elismerést és jutalmat, mely őket azoktól a hűtlenektől megkülönbözteti, akik eladták magukat a szeleukida királynak. Ennek a belső szabadságnak az elnyerésére van szükség, hogy jövőjükért harcolni tudjanak.

A teodicea gondolata Izráelben igen nagy súlyt kap. A teodicea azt jelentette, hogy a vallás és az élet megfelel egymásnak. Isten igazságának érvényesülni kell az életben, itt kell megkapni a földön a jutalmat és a felmagasztalást, mert Izráel hite szerint a halál után a létnek nincs folytatása. Ott már nem lehet várni Istentől semmit. Jó b életében is ez a probléma: hogyan kapja meg Istentől azt az igazságát kifejező pecsétet, amelyet barátai tőle megtagadtak, vagyis azt, hogy ő igaz ember, és szenvedése nem gonoszságának a következménye. Jó b úgy érzi, hogy sorsához és szenvedéséhez a szabadságot csak ez a hit adhatja meg, és Jó b könyvének híres versében, a 19,25-ben ezt vallja meg, hogy Isten az ő igazságát majd előhossa, és a rajta lévő testi és lelki terhet, vagyis testén a fekélyeket, lelkében az ítélet vádját ő fogja levenni, vagy életében, vagy életén túl. Erre a szabadságra nélkülözhetetlenül szüksége van, így mindent tud vállalni, ha abban a bizonyosságban él, hogy Isten az ő igazságát előhossa és sorsának mélységéből ő t kiváltja. Ezért szól diadalmasan a vallomása: „*Tudom, hogy az én megváltóm él, és utoljára az én porom felett megáll*”.

Hasonló a helyzet IV. Antiochus Epiphanes korában, amikor sokan életükkel fizettek hithűségükért. Ennek a kornak hívőit és harcosait is ez az egy kérdés gyötörte: hogyan fog kiderülni, hogy kik voltak az igazak és a hamisak Izráelen belül? Hogyan fog Isten igazsága felragyogni az igazakon és ítélete hogyan fogja utolérni az őket kínozókat, meg azokat, akik hitüket elárulták? Nyilvánvaló, hogy ebben az életben már ez nem derülhet ki. És ekkor szólal meg Dániel prófécijája a feltámadásról. Itt nem a halál utáni élet kérdései, esetleg antropológiai összefüggései állnak a középpontban, hanem csak egyetlen igazság ragyog fel: Isten a halál felett is Úr, és a halál után is, majd a feltámadásban diadalmaskodni fog az ő igazsága, ítélete pedig eléri a gonoszokat. Ez a szabadság nélkülözhetetlen kérdése: van-e értelme az élet-halál harcnak, halálig elmenő hűségnek! Ha harcuknak a háttérében ott van ez a szabadság, hogy Isten biztosítja őket a vele való közösségről, a nekik járó jutalomról, akkor ebben a szabadságban lehet élni és meghalni. A Dániel 12-ben megszólaló feltámadás gondolata tehát teljes egészében a szabadság kérdése. Ha a halál is legyőzetik és lesz feltámadás, akkor az élet, a küzdelem ebben a szabadságban már most győzelemhez jut. Legpregnansabban ez a 2Makk 7. részében mutatkozik meg, ahol a szeleukida király egy anyának 7 fiát kínoztatja halálra. A 7. rész 14. verse fogalmazza meg azt a reménységet, mely szabadságharcuknak és egész küzdelmüknek a belső szabadságát emeli magasra, mely egész Izráelt élteti ebben a drámai korban: „*Vigasztaló nekünk emberkéz által veszni el, ha belekapaszkodhatunk abba az Isten adta reménységbe, hogy feltámaszt minket: Ám a te számodra nincs feltámadás az életre*” – mondja az anya az Uralkodóhoz beszélve, és fiait az élet odaadásra bátorítva.

Isten a szabadság Istene, a halottakat is megeleveníti, hogy az embernek az életben szabadságot adjon a hit harcának megharcolására, mert ez a hit az életen túl is jutalmat kap. A szabadság a halál legyőzésében nyílik meg, vagyis a feltámadás adja az élet, a jelen nagy szabadságát. Így jut az ember a létezés tágasabb, magasabb szintjére, melyben a je-

len életet és a megígért jövődöt birtokba veszi. Így lehet az ember hűséges az életben, mert hűséges maga az Isten, aki nem hagyja övéit, hogy életük és harcuk a hiábavalóságba hulljon (1Kor 15,58). Ez bátorságot ad az életre és a küzdelemre. A szabadság, melyet Isten ad, azt jelenti, hogy Isten a harcos, valódi értékekért küzdő ember oldalán áll. Van tehát jutalma és értelme az életnek és benne ennek a küzdelemnek. Izráel történetének mindhárom korszaka ezt az igazságot emeli magasba. Szabadság ott van, ahol a fogságból a halálba szabadulás nyílik, ahol Isten legyőzi az emberi lélekben a halált, majd feltámadásával az élet harcának értelmet ad.

2. A szabadság újszövetségi olvasata

A szabadság, amint láttuk, nem csupán fogalom, hanem elsősorban történés, esemény, valaminek az átélése és megtapasztalása. Ezért az Újszövetségben is nem annyira a szabadság fogalmát keressük, hanem azt az eseményt, mely a szabadság átéléséhez vezet. Ez ott nyílik ki, amikor Jézus így szól: „*Kövess engem*”. Két történetet vizsgálunk meg, bár igazában véve csak egyet, mely a szabadság átélésének útját, nagyszerű élményét mutatja be. Ez az alaptörténet a Péter csodálatos halfogása Lk 5,1–11 versében van megírva, úgy, mint amely Lukács remekbe szabott alkotása a nagy betűvel is írható Szabadságról.

Mélységes szomorúsággal kezdődik ez a történet arról, hogy a háló üres és az egész éjszakai munka hiábavaló. Éppen az a szabadság hiányzik, mely az élet és a munka nagyszerű távlata lehetne. Ezt a szomorúságot így lehet megfogalmazni, megjelenik a Semmi. Nagy betűvel kell írni, mert nemcsak a háló üres, hanem maga az élet is. Ahol nincs az embernek szabadsága, ott az ember fél magától a létezésétől, mert a Semmi az élet távlatától foszt meg. Ezt az ürességet sokan próbálták már megfogalmazni a költészet és az irodalom eszközeivel. Gondoljunk Ady soraira: „Batyum a legsúlyosabb nincsen, / utam a nagy Nihill a Semmi. / A sorsom menni, menni..” (Álmom az Isten). Ezt fogalmazta meg Bertold Brecht aforizmájában: „Én bevallom már nem remélek, vakok megoldásról beszélnek, én látok, a tévedéseim elkoptak, leülünk majd nagy útítársunk a Semmi előtt”. Ahol az élet beszűkült és szolgai formát ölt, ott az ember a Semmi rabjaként éli át a léte-zést, mely szinte a halál. Ha nincs szabadság, akkor minden hiábavaló, akkor a Prédikátornak van igaza, amikor így szól: „*Ami volt ugyanaz, ami ezután is lesz, és ami történt ugyanaz, ami ezután is történik, és nincs semmi új dolog a nap alatt*” (Préd 1,9). Ahol nincs szabadság, ott az ember azzal az életérzéssel küzd, mely elviselhetetlen, mely ellen csak lázadni lehet. Az ember átéli azt, amit Hemingway *Az öreg halász és a tenger* című alkotásában olyan mesterien megfogalmaz: a nagy halból csak a csontváz maradt. Életének legnagyobb fogása ez a teljes csőd.

De Jézus éppen ezzel a Semmivel ütközik meg. Mert a szabadság megütközés a Semmivel. Jézus nem egyezik bele az ember ürességébe és céltalanságába, az élet rezignáltságába, a történelem szélmalomharcába, reménytelenségébe és kudarcába. Jézus egész léte küzdelem ezzel az élethiánnyal, az értelmetlen lét gondolatával, egyúttal a történelmi lét bezártságával és szolgaságával. A megtelt háló azt az életgazdagságot fejezi ki, mely a szabadság tartalma. Ez Jézus egész küldetésének az értelme: „*Azért jöttem, hogy életük legyen és bővelkedjenek*” (Jn 10,10). Ezt akarja nyújtani Péternek, amikor sza-

va elhangzik: „*Kövess engem!*” Ez az egész történet nagy üzenete. A szabadság az, hogy a semmiből megnyílik az út a teljességre. Novalis írja: „Az emberi lét kunyhóhoz hasonlít, de a kunyhó falán egy ajtó van, mely katedrálisba vezet. Sokszor azonban az ember egész életén át tapogatja a falat, de az ajtót nem találja” – fűzi hozzá az író. A történet mutatja, hogy Jézus az ajtó, aki a létezés, a történelem rejtett titkát feltárja, vagyis az élet nem sejtett és nem várt lehetőségét megnyitja. Mert az emberi élet csak ember feletti eszközökkel érhető el, és nyerhető meg, ennek megnyílása a szabadság feltárulása. Teilhard de Chardin szépen fogalmazza meg: „az emberi élet értelmét és szépségét az adja, hogy magunknál valami nagyobbra tegyük az életünket”, és ebben a nagyobban benne van az élet, a boldogság, az egyén és a haza, a holnap és a világ, a tudomány és a hit a maga ezer lehetőségével. A szabadság nem más, mint ennek a nagyobbnak a megtalálása. Péter ezt a szabadságot kapta, és ezért volt képes eddigi világát, létformáját otthagyni egy olyan világgért, mely Jézusban jelent meg, mely magának Isten országának a feltárulása. A Semmit, mely az ember létét szorongatja, és a hálót, mellyel egész éjszaka küzdött, felváltja a Minden. Isten országa olyan, mint a szántóföldben elrejtett kincs, melyet az ember ha megtalál és örömeiben elmegy, eladja mindenét, hogy ezt a szántóföldet megvegye. A szabadság abban van, hogy azért, amit megtalált, mindent odaad örömeiben, azaz mindent kockáztat. A szabadság abban van, hogy az ember most már kinyújtja a kezét az élet után, a teljesség után. Elhagyja, azt, hogy: semmi, és keresi azt, hogy: teljesség. Most már mer küzdeni és harcolni, mert ezt jelenti a megnyert szabadság. Ez a nagyszerű távlat ebben a mondatban szólal meg: „*mostantól fogva emberhalász leszel!*”. Nem kisstílusú élet, ami rá vár, mert a halászat most áttevődik egy magasabb világ összefüggésére: embereket fogni, az embert magát a mélyből kivenni és átalakítani, a szolgaságból a szabadságba, az élet teljességébe juttatni. Ez a távlat az a szabadság, mely a Péter lelkét foglyul ejti, és vállalja Jézus merész szavát: „*Kövess engem!*”

Van ehhez egy negatív példa, amelyet csak ellenpontként érintünk, és ez a gazdag ifjú története. Jézusnál keresi az örök életet, és Jézus először a törvény követését ajánlja neki. De az ifjú ezt már ismeri, és nem hozott az életébe semmi változást, átalakulást, az égi világ megnyerésének az élményét. Ekkor Jézus érthetetlen szeretetével mintegy magát megnyitva előtte, bevezeti a titokba: Hagyd ott minden javadat, oszd szét a szegényeknek, és jer, kövess engem a keresztet is felvéve. Jézus olyan ajánlatot ad neki, mely csak egyszer adatik az életben. Ez az a szabadság, amelyet megnyit előtte, ez az örök életnek a távlata, melyben megtalálhatja most, amit keresett, ami lelkének szomjúsága mögött van. De ez a szabadság olyan, amelynek áldozata és kockázata is van. Adj oda érte mindent, add fel magadat, vállald követésemet a vele járó küzdelemmel. Ő azonban erre nemet mond. Eddig nem tud elmenni. Jézus megjegyzi: A gazdagok számára ez az út nem járható. Ez ugyanis a bebiztosított, a már elért világ feladásával jár. A szabadságot megtalálni annyi, mint önmagamban kiépített világomról lemondani Jézusért. Mindent kárnak és szemétnak kell vallani azért, hogy a megnyílt új világba beléphessünk. A szabadságnak tehát ára van, a régi megtagadását jelenti, elfordulást attól, ami eddig az élet központja volt, hogy Jézusban új központot kapjon. Ez nehéz út. Ki képes erre? Ki fog üdvözülni? Teszik fel a tanítványok a kérdést, látva a gazdag ifjú távozását. Csak az, akiket a szabadság látomása lenyűgöz és erre ráteszik életüket, akiket Jézus maga segít át a döntésen. Ez nem a vallásosok útja, ez nem valami arany középút, hanem ez szenvedélyt

jelent, megragadottságot és áldozatot. Életodaadással jár a szabadság: „*Aki meg akarja tartani az életét, elveszti azt, és aki elveszti, megtalálja azt*”.

3. A szabadság teológiája mint a teológia szabadsága

Ez a megállapítás nemcsak a dialektika játéka, hanem kulcs a szabadság teológiájának megértéséhez. Induljunk ki Jézus különös megállapításából. Amikor az Isten országa hét példázatát elmondja és a tanítványok számára a követendő utat megmutatja, így szól: „*Tehát minden írástudó, aki tanítványává lett a mennyek országának, hasonló ahhoz a gazdához, aki újat és őt hoz elő éléskamrájából*” (Mt 13,52). Itt az a meglepő, hogy Jézus a törvény új értelmezését, amelyet ő elmondott, első helyre teszi, és csak utána jöhet az ó, vagyis a régi értelmezés. Jézus úgy látja, hogy az újban nyílik ki az ó, ha tehát mind a kettőt meg akarjuk tartani, akkor az újból kell kiindulni. A különös az, hogy a bibliafordítás során 400 éven át ezt fordítva olvastuk: Őt és Újat. Csak az új bibliafordítás fedte fel a tévedést, és mutatta meg a jézusi értelmet, mely a két szó felcserélésében van. Ez a jézusi üzenet egyúttal a teológia szabadságára is rámutat, és a szabadság teológiájának éppen az az alapja, hogy meri vállalni az újat, és nem köti le magát a régihez, a hagyományoshoz, az óhoz. A szabadság teológiája tehát szenvedélyt és tüzet jelent, az újnak a vállalását és emellett a halálig való elkötelezést. Ezt élte át Jeremiás, amikor az Úr igéje csak gyalázatot és gúnyt szerzett neki, és elhatározta, hogy többé ezt az üzenetet nem vállalja. Nem szól az Úr nevében. Ám vallomását így folytatja: „*De perzselő tűzzé vált szívemben, csontjaimba rekesztve. Erőlködöm, hogy magamba tartsam, de nincs rajta hatalmam*” (Jer 20,9). Jézus hasonlóképpen szól: „*Azért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre, és mennyire szeretném, ha már lángolna. Keresztséggel kell azonban még megkereszteltetnem, és mennyire szorongok, míg ez végbe nem megy*” (Lk 12,49–50). Jézus a teológia szabadságát ennek az új üzenetnek, vagyis Isten országa eljövételének meghirdetésében látta, és erre oda-szentelte életét, vállalta a halált, hogy ennek nyomán az égből hozott tűz az egész földre eláradjon. Vállalta az újat, és tudta, hogy ez csakis életodaadásából születik meg, de ez fogja majd az embert átalakítani, a földet, a világot megújítani.

Pál apostol is ennek a teológiának a szenvedélyes hirdetője volt. Amikor Krisztus megragadta, kárnak és szemétnak ítélte mindent. A régi törvényt, mely eddig életét, elméjét, szívét lekötötte, páratlan bátorsággal nevezte olyanoknak, melyet el kell dobni, hogy az új előtt akadályt ne legyen. A megváltás teológiájában, melyet megfogalmaz, az új olyan mértékig fölötte van a réginek, hogy bátran ezt vallja: Nincs megfelelés a régi Ádám és az új Ádám között. Nem az történik, hogy amilyen mértékben vétkezett a régi Ádám, olyan mértékig igazítja ki Isten a csorbát, és állítja vissza a régi állapotokat. Sokkal inkább Isten a megváltásban nem renovál, azaz a régít újítja meg, hanem megteremti azt az újat, melyben nem egyszerűen a régi megy át egy kis javításon, hanem egy soha nem volt új születik. Az első szint a lelki, a második szint a szellemi. „*Az első ember, Ádám, élőlénné lett, az utolsó Ádám pedig megelevenítő Lélek*” (1Kor 15,45). Vagyis az ember a teremtésben élő lélek lett, azaz psziché, míg a második Ádám pneuma, azaz isteni szellem által teremtett, új létvalóságot hordozó személy, akinek az élete már az Isten életének része. Az ember, aki eddig földi teremtmény volt, most égi életvalóságot kap, azaz Lelket, isteni életet, Krisztushoz való hasonlóságot. A szabadság teológiája a teológiának abban a

szabadságában van, hogy Istentől újakat tanul. „Ezért, ha valaki Krisztusban van új terem-
tés az; a régi elmúlt, és íme új jött létre” (2Kor 5,17). Ez a vers is századokon át mostoha
sorsra jutott, mert a régi fordítás így szólt: „Íme újjá lett minden”. A bibliafordítás során
az egyik bibliafordító felkiáltott: Hiszen itt nem az van, hogy a régi megújul, hanem az,
hogy új jön létre. Ez a szabadság teológiája, hogy vállalja az újat, vagyis a teológia szabad,
hogy régi önmagától eloldódjon. A bibliafordítás során ez abban mutatkozott meg, hogy
az említett helyeken, a hagyományos fordítást elhagyva a megtalált újat merete vállalni.

Mi következik ebből? Az újat vállalni kell, nem csak a teológiában, de a történelem-
ben is. Vagyis Isten művét felismerni és ezt bátran megfogalmazni. A teológia 1956-ban
nem vizsgázott jól. A történelmi újnak a befogadására, mely már itt dörömbölt, nem volt
alkalmas. Bár az új folyóiratban, a „Reformációban”, melynek csak egy száma jelent
meg, Molnár Miklós szépen ír arról, hogy az új bort új tömlőkbe kell tölteni, de ezt akkor
még nem tudtuk felfogni. Még a pikkely nem hullott le a szemünkről, amint ez az
emmausi tanítványokkal is történt. Még nem értettük meg a prófeciát, melyet Jeremiás
mondott: „Mert eljön az idő, amikor megbüntetem Babilont bálványai miatt... Újjongani
fog a föld Babilon bukásán...” (Jer 51,47–48). Ezt a mondatot ugyanaz a Jeremiás mond-
ja, aki előzőleg Babilon és királya előtti meghajlást hirdette Isten akarataként. De ké-
sőbb volt bátorsága a szabadság teológiájának alapján a teológia szabadságára, azaz üze-
netét módosította. De nemcsak Jeremiást nem értettük meg, hanem Ézsaiás mondását
sem: „Jönni fog az én szolgám, Kyros, és a fogoly népeket szabadon bocsátja” (Ézs 45). Nem
volt történelmi látásunk, és a megindult forradalomban inkább csak az egyház életének
tágasságát, nagyobb szabadságát kerestük, melyet régen nélkülöztünk már. De a történe-
lemnek azt az új fordulatát, amelyben Isten most olyan újat cselekszik, hogy a világtörté-
nelemnek új korszakát fogja elhozni, még nem értettük. Nem láttuk elég világosan, hogy
abban az életodaadásban és áldozatvállalásban, mely a forradalomban megnyilvánult,
több is volt, mint történeti jelenség: magasabb rendű és történetfeletti áldozatról volt
szó. Pedig előtünk volt a példa: Bonhoeffer 1945. április 9-én vállalta a halált, azért a bá-
tor kiállásért, melyben Hitler ellen fellázadt és a jövőt Hitler és Birodalma bukásában
látta. Ez ugyan politikai döntés volt, de a szabadság teológiájából következett. Élete fel-
áldozásával, szinte életét váltotta meg az elmúlástól és teológiai szemléletét attól, hogy a
múltba vesszen el. Halála által lett teológiája kimeríthetetlen forrása a szabadság teológi-
ájának. De vajon annak az életodaadásának, mely Nagy Imre miniszterelnök mártír sor-
sában végbe ment, nem hasonló döntésnek voltunk a tanúi? Nem mentette meg ez az
odaadás magát az életét, hogy az a látás, amit hirdetett, élete odaadásával kapja meg az
igazság pecsétjét és nyerjen majd beteljesedést. Mert ez egy magasabb célért, az igazság
felismeréséért és egy nép jövőjéért történt. E nélkül a bálvány nem hullott volna a porba.
Példája azt mutatta, hogy a gonoszt legyőzni csak életünk árán lehet, és Isten az áldoza-
tot sokszor elfogadja. A forradalom is ezt példázta élénk. De ekkor még a szemünk nem
volt elég világos arra, hogy ezt lássuk.

Pedig a szabadság teológiája a történelemben hozott hősi áldozatok igazi megérté-
sét nem nélkülözheti. Gondoljuk például Hunyadi Jánosnak 1456-ban Nándorfehérvár
megvédésében elért győzelmére, mely az egész keresztyén Európát 70 évre mentette meg
a török támadásától. Hunyadi győzelme a történelemben a keresztyénségért és a magyar-
ságért egyszerre történt. Ezeknek meglátását mint Isten művét nem kell a liberális teoló-

gia számlájára írni, mintha ezzel a hitvallásos teológiát elhagynánk. Ez inkább a bibliai látások tágasabb értelmét jelenti, kiterjesztve azokat a történelemre és a népekre, magyar népünk életére is. Ezt Jézus mindig megtette, mikor az üdvöt közlő teológiai üzenetébe, a kairos felismerésébe bekapcsolta Izráel életét, történetét, a népek életét és a világ sorsát. Ezeknek igazsága sokszor csak jóval később mutatkozott meg. Kiderült, hogy Jézus a maga üzenetében azt is megmondta, hogy a kegyelem elfogadása népének történelmi szabadságára lehet, vagy fordítva, üzenetének elutasítása történeti létének elvesztését jelenti.

Jézusnak ez a követése a teológia szabadsága. Nem véletlen az, hogy a magyar reformátorok teológiájában újra meg újra Izráelnek a megszabadítása volt a példa. Ez a teológia a magyar nép történelmi szabadságát és a magyar nép sorsát az ószövetségi nép sorsával kapcsolta össze, vagyis azzal a szabadsággal mérte össze, melyet Izráel kapott szabadítása során. Ezt a tényt hangoztatja többször Nemeskürthy István is könyveiben. Ezt fogalmazza meg József Attila klasszikus szépséggel: „Ahol a szabadság a rend, mindig érzem a végtelent”.

Érdemes kitérni egy pillanatra Kálvinnak a szabadságról vallott gondolataira. Kálvin eszkatologikus szemléletében a kor apokaliptikus képzetével szemben a történelmet nyitottnak látta, melyben az istenellenes erőkkkel szembeni lázadás lehetőséget kapott. A török megszállók elleni harc és végül országunk területéről való kiűzetésük nem jött volna létre Kálvin szabadság-értelmezése nélkül. Ez a teológia bátorságot adott erre a felszabadító harcra. Kálvin szerint Isten szabadságot adó kegyelmével ez teljes egységben van. De ezt a történelem szemléletet képviselte Bocskai, Bethlen és a Rákócziak is mind a későbbiek során.

Mit kell tehát megállapítanunk? A szabadság teológiájának üzenete azt hangoztatja, hogy a szabadság Isten művének eszkatologikus ajándéka, vagyis az üdvösség, az ember megváltása. De, mivel a szabadság Isten lényétől elválaszthatatlan, ott, ahol a szabadsággal mint a történelemnek és az emberi életnek Istentől jövő ajándékával találkozunk, ahol Isten ezért szinte közvetlenül belenyúl a történelembe, hogy az elnyomott és a megálázott embernek, népnek és világnak szabadságot nyújtson, ott nem szabad vonakodni annak felismerésétől, hogy Isten járt előttünk. A szabadság teológiáját megértve, a teológia szabadságából következik Istennek felismerése, ajándékaiban, történeti jelenségekben, melyet prófétai üzenetében saját munkájának minősít. Üdvöztető jelleg nélkül! A szabadság teológiája adja a teológia szabadságát ilyen összefüggéseknek a meglátására. Ehhez azonban mindig szükség van a lelkek megkülönböztetésének ajándékára is, vagyis a Szentlélekre, hogy a szabadságnak teológiai üzenete, az üdvösség és a szabadság történeti megjelenése, mint Isten ajándéka a történeti létre nézve világosan szétválasztható és megkülönböztethető legyen. Egyedül az üdvösségre adott jelzéseit és kijelentéseit az isteni üdv műnek, olyat mint a „Golgota” és „Feltámadás” soha nem szabad átvinni a magyar nép és a népek történetének egy-egy fordulata jelzésére. Itt nagy szükség van az alázatra, mely a Krisztus művének történeti és szellemi szinten megjelent szabadságát, mint egyetlen helyezi a középpontba, és mellé nem tesz semmit, azaz nem akarja kiegészíteni vagy összekapcsolni a történelem egy-egy jelenségével.

4. Az eljövendő világ a szabadság teljessége

Amikor Jézus elhívja Pétert, és az mindenét hátrahagyva és odaadva követi Jézust, a gazdag ifjúval történt eset után egyszer csak azt kérdezi Jézustól: *„Mi elhagytunk mindent és követtünk téged, mi lesz hát a jutalmunk?”* Jézus egészen különös módon nem mondja azt, hogy a jutalom maga, hogy engem követtek. Pedig valóban ez az igazság. Jézus azonban meghökkentő módon így válaszol: *„...mindenki, aki elhagyta házát, vagy testvéreit, apját, vagy anyját, gyermekeit vagy földjeit az én nevéért, a százszorosát kapja, és megörökli az örök életet”* (Mt 19,27–29). Vagyis Jézus a szabadság alapján áll, és követőit tágas térre vezeti, ahol az élet általa elhozott, emberileg nem sejtett végtelen gazdagsága nyílik ki. A szabadsághoz hozzátartozik, szükség van teljességre, jutalomra, Isten ajándékainak még nagyobb átélésére. Ő azért jött, hogy életünk legyen és bővelkedjünk. A szabadság az, hogy *„amiket szem nem látott, fül nem hallott, és embernek szíve soha meg nem sejtett, azokat készítette Isten az őt szeretőknek”* (1Kor 2,9). A szabadság mindig azt jelenti: van tovább, és Jézus mindig ezt mutatja meg követőinek. A szabadság azt jelenti: örököljük az Istent, örökösársai vagyunk Krisztusnak, ránk vár Istennek az a be nem látható és fel nem mérhető ajándéka, ami mindig meglepetést jelent, mely minden elhívás mögött ott áll, és az egész megváltás éltető motorja. Pál azt mondja: nem vagytok szolgák többé, nem kell félnetek, mert a fiak egyúttal örökösök Isten be nem látható gazdagságában. Eltűnik tehát a félelem, melyben féltetni kellene életünket attól, hogy lesz-e érte jutalom, vagy sem, sőt a szabadság, amely kinyílik, beláthatatlan és végtelen távlatba vezet. *„Minden a tiétek – mondja Pál –, akár élet, akár halál, akár jelen, akár jövőendő, ti pedig Krisztuséi, Krisztus pedig Istené”* (1Kor 3,21–23). Isten mindig adni akar, és aki belép Isten világába, az azt a szabadságot éli át, melyben az ember nem tudja fel sem mérni, mert nincs hozzá léptéke azt, aki az Isten és amit ő még tartogat nekünk. Pál azt írja az Efezusi levélben: *„adja meg nektek Isten, hogy fel tudjátok fogni, hogy mi a kegyelem szélessége, hosszúsága, magassága és mélysége”* (Ef 4,18), majd így folytatja: *„hogy így beteljesedjete Istennek teljességével, Krisztusnak minden ismeretet felülhaladó szeretetével”*. Olyan szójáték van itt, ami lefordíthatatlan. Megismerni Krisztusnak azt a szeretetét, amely felülhalad minden ismeretet. Van tehát teljesség, melyet az ismeret nem tud már be sem fogadni, és Pál mégis ennek a megismerésére hív. Vagyis Pál tud valami többről, ami a jelent messze felülhaladja. Azt írja: *„Mert a mi pillanatnyi könnyű szenvedésünk minden mértéket meghaladó örök dicsőséget szerez nekünk”* (2Kor 4,17). A szabadság itt lesz igazán szabadság, ahol az ember Isten dicsőségében részesedik (Róm 5,2), mert ennél többet ember el nem képzelhet, sem nem kaphat. Itt beteljesedik és végéhez ér a szabadság. János a Jelenések könyvében hasonlóan fogalmazza meg ezt: *„És láttam új eget és új földet, mert az első ég és az első föld elmúlt, és a tenger sincs többé. És a szent várost, az új Jeruzsálemet is láttam, amint alászáll a mennyből az Istentől felkészítve, mint egy menyasszony, aki férje számára van felékesítve. Hallottam, hogy egy hatalmas hang szól a trónus felől: »Íme, az Isten sátora, az emberekkel van, és ő velük fog lakni, ők pedig népei lesznek, és maga az Isten lesz velük; és letöröl minden könnyet a szemükről, és halál sem lesz többé, sem gyász, sem jajkiáltás, sem fájdalom sem lesz többé, mert az elsők elmúltak.« A trónuson ülő ezt mondta: »Íme, újjáteremtek mindent.« És így szólt: »Írd meg, mert ezek az igék megbízhatóak és igazak!» És ezt mondta nekem: »Megtörtént! Én vagyok az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég. Én adok*

majd a szomjazónak az élet vizének forrásából ingyen. Aki győz, örökölni fogja mindezt, és Istene leszek annak, az pedig fiam lesz.» (Jel 21,1–7).

Ezek után kérdezzük meg, hogy mit jelent ennek a hatalmas reménységnek a jelenléte itt e földön, a szabadság teológiai üzenetére nézve. Láttuk, hogy a szabadság az örök létre tekint, ahol Isten élete és dicsősége, vagyis a létezés teljessége a mienk. Ezt így fejezi ki az olvasott szakasz: *„Én adok a szomjazónak, az élet vizének forrásából ingyen.”* Élet-szomjunk be fog tehát teljesedni, úgyhogy nem marad semmi hiány, mely még betöltésre várna, mienk lesz az a szabadság, mely Jézusban föltárult, és a létezés teljességét nyitotta meg. A szabadság üzenetének igazságát ennek megvalósulása adja, melyben nincs többé nyomorúság, bűn, betegség és fájdalom, szükség és szomjúság. Miért van erre szükség, hogy ezt már most hirdessük, és mi ennek a gyakorlati haszna és értéke? Ez az eszkatológiai látás (így nevezzük a teológia nyelvén) a jelenben ezt hirdeti: Isten Lelke megragadja az embert, és önmagánál is nagyobb életcélok szolgálatába állítja. Ezek a célok és ezek az ígéretek az emberi életet állandóan frissen tartják. Az ember nem állhat meg életének egy pontján, saját erőtlenségeibe és kudarcaiba belegubancolódva, valami féle leszázalékolt, takaréklángot élő életet élve (ahogyan Sartre ajánlja: tartsd életedet takaréklángon), mert a lélek vezet és hajt tovább, Isten ígéreteinek és ajándékainak a megragadására késztetve. Az eljövendő világ fényeinek és ígéreteinek a vonzásában élve az ember szabadságot kap arra, hogy merjen élni önmagát nem féltve, a kudarcoktól, kockázatoktól sem féltve. A majdnem halálra kövezett Pál felkél és ő vigasztalja a többieket így: *„...maradjanak meg a hitben, mivel sok nyomorúságon át kell bemennünk az Isten országába”* (ApCsel 14,22). El tudja felejtetni azt, amik háta mögött vannak, mert nagyobb reménység van előtte, aminek a megragadására tör (Fil 3,12–14). Majd a feltámasztás erejére hivatkozva azt mondja: *„Mindenütt szorongatnak minket, de nem szorítanak be, kétségkedünk, de nem esünk kétségbe; üldözöttek vagyunk, de nem elhagyottak, letipornak, de nem pusztulunk el”* (2Kor 4,8). Ilyen erővel való telítettséget, ilyen küzdőképességet, ilyen célratörést, ilyen belső szellemi igényességet, ilyen mindennek felett és mindek ellenére való győzelmes életet jelent az eszkatológiai látás az embernek (Róm 8,37–39). Ez a szabadság etikai értelme és motiváltsága. Ez olyan üzenet, mely nem idegen korunk emberétől, sőt az életet kereső ember számára nélkülözhetetlen. Mert ez a szabadság, mely az eszkatológiai üzenetben van, az eget és a földet egyszerre nyitja meg az ember előtt. Van élet, melyet meg lehet ragadni, van jövődő, melyet lehet várni, van feltámasztás, mely ennek az életnek az értékét megadja, hiszen most már semmi sem hiábavaló. Ilyen nélkülözhetetlen tehát a szabadságnak a távlata, vagyis az örök életnek a reménysége. Valóban igaz, amit Pál mond: *„Ha csak ebben az életben reménykedünk a Krisztusban, minden embernél szánalomra méltóbbak vagyunk”* (1Kor15,19).

DR. SZABÓ ANDRÁS

A genfi zsoltárok a korabeli német és magyar irodalomban

A genfi zsoltárkönyv magyar fordítója, Szenci Molnár Albert a német és a magyar irodalomban is otthon volt. Személyében egy olyan magyar író tisztelhetünk, aki életének felében, kisebb megszakításokkal harminc esztendeig Németországban élt, német nőt vett feleségül, eközben azonban a legfőbb feladatának azt tartotta, hogy egyházát és nemzetét ellássa a legszükségesebb magyar nyelvű kézikönyvekkel. Szerencsés módon a szándékhoz és a szorgalomhoz írói és költői tehetség is párosult. Műveihez az inspirációt a legtöbb esetben a német szellemi élet adta, így volt ez a genfi zsoltárkönyv esetében is. Az alábbiakban megkísérlem a gyűjtemény útját és hatását felvázolni irodalmi szempontból, a zenei nézőpontot szándékosan háttérbe szorítva, és meghagyva az ahhoz jobban értőknek.

A német reformátusok a 16. század végére teljesen befogadták és istentiszteleik, áhítataik részévé tették a genfi zsoltárkönyvet. Szenci Molnár már strassburgi tanulmányai alatt (1593 és 1596 között), az ottani, magánházaknál, tiltás ellenére működő református gyülekezetben, s a közeli Bischweiler református templomában, ahová nagyobb ünnepeken gyalogolt el, találkozhatott a genfi zsoltárokkal.¹ Először heidelbergi tanulmányai alatt, 1598-ban találunk a naplójában olyan bejegyzést, amely a genfi zsoltárkönyv német és latin változatának éneklésére vonatkozik.² Ettől kezdve az ilyen típusú naplóbejegyzések gyakorivá válnak, bizonyítva, hogy a magyar zsoltárfordító számára ez már a mindennapos vallásgyakorlat részévé vált. Ráadásul nemcsak a német, hanem az eredeti francia nyelvű és a hollandra fordított zsoltárokat is megismerte, mivel Németországot ebben az időben előzönlötték a francia és németalföldi reformátusok, akik hitük miatt voltak kénytelenek száműzetésbe menni, s ezekkel a menekültekkel egész életében nagyon szoros kapcsolatot tartott.³

Melyik volt az a német zsoltárfordítás, amelyet Szenci Molnár Albert is énekelt, s amelyet mintaként használt a maga fordításának elkészítéséhez? Ha fel akarjuk idézni az egész történetet, érdemes a francia eredetnél kezdeni. Mint az közismert, a genfi zsoltárkönyv végleges változata 1562-ben jelent meg, ötven zsoltár átültetője a híres reneszánsz udvari költő, Clément Marot volt, a maradék százat Kálvin genfi utódja, a teológus (de pályáját íróként kezdő) Théodore de Bèze fordította le, a dallamokat három genfi kántor állította össze. Kálvin felfogása szerint az istentiszteleteken csak bibliai énekeket szabad énekelni, egy szólamban, hangszerkíséret nélkül. A genfi zsoltárok a huggották között rövid idő alatt óriási népszerűsége tettek szert, nemcsak a templomban, hanem otthon, útközben és mindenféle élethelyzetben énekelték őket, ezzel függ össze, hogy az akkortájt divatos reneszánsz motetta mintájára négyszólamú feldolgozásaik is születtek, ezek közül a legismertebb az, amelyet Claude Goudimel, a Szent Bertalan-éji vérengzésben mártírhaltalt halt zeneszerző adott ki 1565-ben.⁴

A genfi zsoltárkönyv nagyon gyorsan átlépte a nyelvi határokat, s a svájci reformációval rokonszenvező közösségek számára különböző fordítások készültek. Németországban az 1560-as években Heidelberg vált a legfontosabb református központtá, itt III. Fri-

gyes pfalzi választófejedelem és az egyetem teológusai Genffel és a hugenottákkal szoros kapcsolatban álltak, a városban nagyon sok menekült is otthonra talált. A választófejedelem 1570-ben hivatalosan megbízta a korszak neves költőjét, Paulus Melissust (eredeti német névén: Paul Schede), hogy készítse el a genfi zsoltárok német fordítását, ennek a szerző a következő esztendő tavaszán neki is fogott. Az 1537-ben lutheránusnak született és 1602-ben elhunyt Melissus fiatal korában Bécsben és Magyarországon is megfordult, de igazán nagy hatással franciaországi és genfi tartózkodása volt rá: összebarátkozott Bézával és Goudimellel, s áttért a református vallásra. Baráti kapcsolatokat ápolt egyébként a francia reneszánsz költészet képviselőivel, Ronsard-val és körével is, s a latin nyelvű verselésen kívül a német nyelvű költészettel is megpróbálkozott. 1572-ben már kész is volt az első ötven zsoltár, amelyeknek fordításában a heidelbergi egyetem zsidó származású Ószövetség-professzora, Immanuel Tremellius is a segítségére volt. A könyv megjelenését kínos csend követte, s ennek okait a kutatás már részletekbe menően tisztázta. Az egyik ok, hogy Melissus túl magasra helyezte a mércét, s ugyanakkor nem tudta természetesen és egyszerű stílusban visszaadni a francia strófákat és versformákat. A német egyházi éneknek ekkorra már létrejött a Luther által meghatározott nyelvezete és formája, ezt Melissus nem vette figyelembe, sőt nem a kialakulóban lévő német köznyelven írt, hanem nyelvjárási alakokat használt. Saját újíto szerepén fellelkesülve ráadásul elkövette azt a hibát, hogy könyvével még a német helyesírást is meg akarta reformálni, a végeredmény egy olvashatatlan és nem jól énekelhető szöveg lett.⁵

A hivatalos és elhívott fordító kudarca rövidesen feledésbe merült, ugyanis a következő esztendőben, 1573-ban Lipcseben napvilágot látott a teljes genfi zsoltárkönyv német fordítása Claude Goudimel négyszólamú feldolgozásával. A heidelbergiek kapva kaptak a véletlen ajándékon, s 1574-ben a fordító tudta nélkül, egyszólamú kottával újra kiadták a könyvet, majd III. Frigyes választófejedelem elrendelte a használatát, mint hivatalos énekeskönyvnek. Ki volt ez az ember, aki bármiféle előzetes megbízás nélkül, láthatóan a magán áhítatosság számára szánva a művet, végül egy használható teljes fordítást tett le az asztalra? A neve Ambrosius Lobwasser (1515–1585), vallását tekintve lutheránus, a königsbergi egyetem jogászprofesszora. Ugyan abból élt, hogy jogot tanított, nyomtatásban megjelent művei mégis inkább költőnek mutatják. Fiatal korában ő is eljutott Franciaországba, ahol öt esztendőt töltött. Párizsban a neves filozófus Petrus Ramus (Pierre Ramée) tanítványa volt, aki szintén a Szent Bertalan-éji vérengzés áldozataként végezte az életét, majd Bourges-ban neves hugenotta jogászok oktatták. Az utóbbi helyen ismerte meg a hugenotta zsoltáréneklés négyszólamú formáját (ez még az 1550-es években volt, amikor még nem jelent meg a teljes zsoltárkönyv), s ez nagy hatással volt rá. Melissussal ellentétben azonban nem tért át a református vallásra, élete végéig evangélikus maradt. A fordítás munkáját 1564–1565-ben végezte el, egy olyan időszakban, amikor a königsbergi egyetem pestisjárvány miatt szüneteltette a működését. Érdekes módon hosszú évekig várt könyve megjelentetésével. 1565-ben hozzájutott egy genfi kiadású, Goudimel négyszólamú változatát tartalmazó nyomtatványhoz, ez alapján még egyszer átdolgozta és kijavította az egész munkát. Fordítása, amellet, hogy igyekezett hű lenni a francia eredetihez, Luther Bibliájának nyelvét használja, s az evangélikus egyházi énekhagyomány nyelvezetén szólal meg. Szövege egyszerű, tiszta és áttekinthető, valamint jól énekelhető, ezek voltak a legfőbb elemei annak, hogy átütő sikert arathatott. Habár maga Lobwasser nyilván

nem számított rá, műve a német reformátusok legfontosabb énekeskönyvévé vált, amely a 18. század végéig megőrizte a népszerűségét.⁶ Szenci Molnár Albert rekordját mégsem érte el, ugyanis a német nyelvben és irodalomban lezajlott óriási változások miatt gyorsan avult a nyelve, s helyette új fordítások készültek. A nyugat-európai reformátusoknál ebben az időben (1800 körül) mondtak le arról, hogy mind a százötven zsoltárt szerepeltessék az énekeskönyvekben.⁷ Magában Németországban ráadásul a 19. század elején a legtöbb helyen államilag egyesítették a két protestáns egyházat: ez gyakorlatilag többnyire azt jelentette, hogy a nagyobbik evangélikus egyház lenyelte a kisebbik reformátust. (Ez történt például Heidelbergben is.) Ennek következtében ezeken a vidékeken megszűnt a genfi zsoltárkönyv énekeskönyvként való használata.

Érdekes módon készült a genfi zsoltárkönyvnek a 16. században még egy teljes német református fordítása, ez arra utal, hogy Lobwasserrel mégsem volt mindenki elégedett már abban az időben sem. Egy pfalzi nemes, Philipp von Winneberg báró (1538–1600) zsoltárkönyve 1588-ban jelent meg Speyerben. Ugyan a francia dallamokra és versformákra íródott, stílusa azonban (Melissussal ellentétben) túlságosan vidékies és régies maradt, a mércét túl alacsonyra helyezte, s ezért nem lehetett versenytársa a már elterjedt Lobwasser-zsoltárkönyvnek.⁸ Érdemes egy pillanatra felidézni a német irodalom helyzetét a 16. század második felében ahhoz, hogy megértsük, mi okozta az átültetés nehézségét. Miközben Nyugat- és Dél-Európa legtöbb országában ez az időszak az anyanyelvű reneszánsz irodalom fénykora volt, a németek a humanizmus csapdájába estek, s nem tudtak elszakadni a latin nyelvtől. Az értelmiségiek egymás között a latin használták, latin nyelvű műveket alkottak, csupán a nép számára írtak anyanyelven – ide tartozott a hitéleti irodalom és a genfi zsoltárkönyv is. Létezett ugyanakkor egy polgári és nem egyetemet végzett szerzők által írott német irodalom, amely a középkori nyomvonalon próbált továbbhaladni (ehhez állt közel Winneberg fordítása). Bár egyes írók kísérletet tettek a művelt német reneszánsz irodalom megteremtésére (ilyen volt Melissus is többek között), ezek a kezdeményezések azonban elszigeteltek maradtak, s nem tudtak változtatni a latin egyeduralmán, illetve az anyanyelvű irodalom szétaprózott és elmaradt állapotán.⁹ Ebben a helyzetben a genfi zsoltárkönyv a francia reneszánsz irodalom első nagy korszakának strófa- és versformáit közvetítette a német kultúrába, s nagy szerepet játszott abban, hogy a 17. század elején bekövetkezzen a változás.¹⁰

A német irodalom megújítója végül egy református szellemiségű író, Szenci Molnár Albert barátja, Martin Opitz lett, aki egy tanévig Erdélyben, a gyulafehérvári református főiskolán is tanított. Nem véletlen, hogy élete végén az egyházi költészet felé fordult, nekilátott a genfi zsoltárok újrafordításának, s 1637-ben meg is jelentette azt. Műve nem váltotta ugyan le Lobwasserét, mégis nyolc kiadást ért meg, s szerves részévé vált az új német irodalomnak.¹¹

Időközben zsoltárok versformái is népszerűvé váltak, számosan írtak új éneket a genfi dallamokra, sőt Szenci Molnár Albert *Psalterium*ának egyik pártfogója, hesseni Móric tartománygróf éppen 1607-ben dallamot szerzett azon zsoltárok számára, amelyeket idáig más zsoltárok dallamára kellett énekelni. Maguk a zsoltárok a felekezeti határokat is átlépték. Igen sok bekerült az evangélikus énekeskönyvekbe,¹² s egy evangélikus diákból katolikus pappá konvertált szerző, Caspar Ulenberg 1582-ben egy olyan katolikus zsoltárkönyvet is kiadott, amely nagymértékben támaszkodott a genfi dallamokra.¹³

Mivel a két nagy protestáns felekezet viszonya a korszakban kifejezetten ellenséges volt, evangélikus oldalról igyekeztek teológiai kifogásokat emelni a Lobwasser-féle fordítás ellen, sőt a fordítót is (szerencséjére már csak a halála után) eretnekséggel vádolták. A genfi zsoltárkönyv német változatára válaszul készült el az evangélikus Cornelius Becker zsoltárkönyve 1602-ben, amely a hagyományos német egyházi énekek dallamait, s ebből következően versformáit használta fel. Egy másik szerző, Johannes Wüstholtz Lobwasser átdolgozásával kísérletezett, amikor 1617-ben kiadta *Lutherisch Lobwasser* című összeállítását, amelyben a zsoltároknak csaknem felét szinte változtatás nélkül átvette a königsbergi jogásztól.¹⁴ Az evangélikus egyház ellenállása végül oda vezetett, hogy a genfi zsoltárok a 17. század közepére kikoptak a német evangélikus énekeskönyvekből, a legnépszerűbb dallamok (s az általuk meghatározott versformák), mint amilyen például a 42. zsoltáré, azonban így is tovább éltek, legfeljebb nem utaltak a felhasználók az eredetére. Valószínűleg ezzel a folyamattal függ össze, hogy a 18. századra még a zsoltárfordító Ambrosius Lobwasser sírköve is eltűnt a königsbergi domból.

Ha mindezek után megnézzük a genfi zsoltárok magyarországi útját, hasonló jelenségeket találunk, csak némi időbeni csúszással az eltérő történelmi és társadalmi helyzet miatt. Nálunk is erős pozíciókkal rendelkezett ugyan a latin nyelvű kultúra, azonban volt erőteljes reneszánsz anyanyelvi költészet is, amelynek következtében a templomon kívüli istenes költészetben Balassi Bálint és Rimay János hatása vált meghatározóvá. Az istentiszteleteket ugyanakkor mind az evangélikus, mind a református oldalon a középkorra visszamenő graduálhagyomány jellemezte, miközben a zenei műveltség szintje messze elmaradt a franciaországitól és a németországitól. Az első magyarországi szerző, akinél a genfi zsoltárok dallama és versformája felbukkan, nem más, mint a készmárki kryptokálvínista lelkész, Sebastian Ambrosius Lahm (1554–1600), aki német nyelvű egyházi énekeket írt a francia dallamokra.¹⁵ Ambrosius az utóbbi időben méltán a kutatás középpontjába került, s atyai jó barátja volt a fiatal Szenci Molnár Albertnek.¹⁶

A *Psalterium Ungaricum* 1607-es megjelenése a magyar irodalomban is fordulópontot jelentett. Az a 106 (más számítás szerint 110) új francia versforma, amely a németek számára ismeretlen volt, a magyar irodalomtól még messzebb állott.¹⁷ Nem kell csodálkoznunk azon, hogy a genfi zsoltárok elterjedése lassan ment, s még azok a Heidelbergben tanult magyar diákok sem mind támogatták, akik odakint nyilvánvalóan Lobwassert énekeltek. Beszédes példa Miskolci Csulyak István, a konzervatív olaszliszkai esperes esete, aki fiatal korában jó barátságban volt Szenci Molnárral, mégis, amikor zsoltárparafrázist írt, hagyományos és egyszerűbb versformákat használt.¹⁸ Legtovább az amúgy is újtóként ismert Újfalvi Imre ment, amikor a diákság számára már 1607 után kiadott egy latin–magyar kétnyelvű zsoltárvalogatást.¹⁹ A több kiadásban is megjelent kiadvány nyomán (utolsó és egyben egyetlen ismert edíciója 1632-ben látott napvilágot Debrecenben)²⁰ elterjedtek ugyan a magyar református iskolákban a genfi zsoltárok, azonban forrásaink szerint eleinte Andreas Spethe Lobwasser alapján készült latin szövegével énekeltek őket. A 17. század első évtizedeiben több nyomtatott és kéziratos énekeskönyvben feltűntek a genfi zsoltárok, mégis a puritán mozgalom volt az, amely zászlajára tűzte, hogy a régebbi zsoltárparafrázisokkal és a graduálénekeskönyvekkel szemben Szenci Molnár zsoltárfordítását kell az istentiszteleten énekelni. Tolnai Dali János részéről merész újításnak számított, hogy a sárospataki diákokkal immár nem latinul, hanem magyarul énekelte a *Psalteriumot*.²¹

A genfi zsoltárok, akárcsak Németországban, nálunk is átlépték a felekezeti határokat. A magyar evangélikusoknál nem volt olyan ellenállás tapasztalható, mint Németországban, ugyanis az unitáriusok is számos darabot átvettek az énekeskönyveikbe, annak ellenére, hogy két saját teljes kéziratot zsoltárkönyvvel rendelkeztek. A katolikusok kéziratot és nyomtatott gyűjteményei a 17. század közepétől áttemeltek néhány francia dallamot, különösen népszerű volt a 23. és a 42. zsoltár.²² Illyés István 1693-ban kiadott katolikus zsoltárkönyve tulajdonképpen a genfi zsoltárkönyv és más protestáns énekeskönyvek kiforgatott sajátos variációjának tekinthető,²³ s felekezetén belül nagy népszerűsége tett szert.

A francia versformák beépülése a magyar irodalomba szörványosan a 17. század közepétől indult meg. Hiányoznak még az ilyen irányú alapkutatások, hogy teljes részletességgel fel tudjuk mérni, hogyan zajlott le ez a folyamat, s mit is adott nekünk ebben a tekintetben a genfi zsoltárkönyv. Az biztos, hogy Szenci Molnár Albert nem a magyar vers megreformálásának szándékával fordított, hanem csupán felvállalta a kultúrákövetítő szerepet, s a nyugat-európai reformátusok énekeskönyvét akarta magyarul visszaadni, úgy, hogy a fordításhoz Károlyi Gáspár vizsolyi Bibliájának nyelvét használta.²⁴ A sors úgy hozta, hogy nagyobb költői tehetséggel áldotta meg a Teremtő, mint Ambrosius Lobwassert, így műve, s különösen annak néhány kiemelt zsoltára mind a mai napig himnuszává lett a magyar reformátusságnak. Amit tett, az irodalmi szempontból csak hosszabb távon hozta meg a gyümölcsét. Verstani hatása a 18. század második felében vált tömegesen érzékelhetővé, s beolvadt azokba a törekvésekbe, amelyek a magyar irodalom megújulását eredményezték. Nem lehet véletlen, hogy a református Kölcsey Ferenc *Himnusza* tökéletesen énekelhető a szintén népszerű zsoltárok közé tartozó 130. dallamára²⁵ – nemzeti himnuszunk egyúttal a genfi zsoltárkönyv elhúzódó és mély hatásának is a legszebb dokumentuma.

Amit Szenci Molnár Albert ránk hagyott, az igen értékes örökség. Lehet vitatkozni azon, hogy szükség van-e a református énekeskönyvben mind a 150 zsoltárra. Lehet titkon haragudni a genfi zsoltárookra, mert leváltották és kiszorították a graduálok hagyományát. Lehet bizonyos zsoltárokat újra is fordítani, csak a biblikus-teológiai tudáson kívül olyan költői tehetség is szükségeltetik hozzá, amilyen az 1607-es fordító rendelkezett. Én mindezenre ezekben a kérdésekben továbbra is megmaradok Csomasz Tóth Kálmán konzervatív álláspontján.²⁶ Szenci Molnár zsoltárai nélkül református múltunk és nemzeti irodalmunk egy pótolhatatlan darabja válna a feledés martalékává.

JEGYZETEK

1 Szenci Molnár Albert *naplója*, közléteszi Szabó András, Budapest, Universitas Könyvkiadó, 2003 (Historia Litteraria, 13), 19–20, 112. – 2 Uo. 65, 123. – 3 1602-ben a frankfurti francia gyülekezet lelkészénél, Clément Dubois-nál lakott, s itt ismerte meg a hollandok (flamandok) lelkészét, Isaac Geniust, akitnek özvegye később feleségének, Kunigundának egyik esküvői tanúja lett. – Uo. 144–145, 159, 200, 205, 230. – 4 A genfi zsoltárkönyvről újabbán lásd: *Der Genfer Psalter und seine Rezeption in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden. 16–18. Jahrhundert*, herausgegeben von Eckhard Grunewald, Henning P. Jürgens und Jan R. Luth, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2004 (Frühe Neuzeit, Band 97). – 5 Összefoglalóan és összehasonlítóan a német fordításokról: Erich Trunz, *Die deutschen Übersetzungen des Hugenottenpsalters*, Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte 29 (1928), 578–617. – Melissusról: Ralf

Georg Czapla, *Transformationen des Psalters im Spannungsfeld von Gemeinschaftlicher Adhortation und individueller Meditation. Paul Schedes Psalmen Davids und Psalmi aliquot = Der Genfer Psalter...* i. m. 195–215. – 6 Erich Trunz, *Ambrosius Lobwasser. Humanistische Wissenschaft, kirchliche Dichtung und bürgerliches Weltbild im 16. Jahrhundert, Alpreußische Forschungen* 9 (1932), 29–97. – Lars Kessner, *Ambrosius Lobwasser. Humanist, Dichter, Lutheraner = Der Genfer Psalter...* i. m. 217–228. – 7 A svájci folyamatról részletesebben: Hans-Jürgen Stefan, *Johann Kaspar Laveters 'Specialgravamen' gegen den Gesang der Lobwasserschen Psalmen. Anstöße zur ersten Zürcher Gesangbucheuerung = Der Genfer Psalter...* i. m. 391–410. – 8 Winnerberggröl Erich Trunz idézett összefoglaló tanulmányán túl lásd: Rainer H. Jung, *Der Winnenberg-Psalter im Rahmen einer musikwissenschaftlichen Edition = Der Genfer Psalter...* i. m. 239–251. – 9 Erich Trunz, *Schichten und Gruppen in der deutschen Literatur um 1600 = Uő., Deutsche Literatur zwischen Späthumanismus und Barock. Acht Studien*, München, Verlag C. H. Beck, 1995, 187–206. – 10 Erich Trunz, *Die Entwicklung des barocken Langwerses. Die deutschen Alexandriner von Lobwasser bis Gryphius = Uő., Deutsche Literatur...* i. m. 228–286. – 11 Klaus Garber, *Martin Opitz = Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*, herausgegeben von Harald Steinhagen und Benno von Wiese, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1984, 116–184. – Hugo Max, *Martin Opitz als geistlicher Dichter*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1931 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Heft XVII), 111–125. – Jörg-Ulrich Fechner, *Martin Opitz und der Genfer Psalter = Der Genfer Psalter...* i. m. 295–315. – 12 Irmgard Scheitler, *Der Genfer Psalter im protestantischen Deutschland des 17. und 18. Jahrhunderts = Der Genfer Psalter...* i. m. 263–281. – 13 Dieter Gutknecht, *Die Rezeption des Genfer Psalters bei Caspar Ulenberg = Der Genfer Psalter...* i. m. 253–262. – 14 Lars Kessner, *Lutherische Reaktionen auf den Lobwasser-Psalter. Cornelius Becker und Johannes Wüstholtz = Der Genfer Psalter...* i. m. 283–293. – 15 Géza Papp, *Le psautier de Genève dans la Hongrie du XVII. siècle*, *Studia Musicologica* IX (1967), 288. – 16 Sebők Marcel, *Humanista a határon. A késmárki Sebastian Ambrosius története (1554–1600)*, Budapest, L'Harmattan, 2007 (Mikrotörténelem, 1). – 17 A genfi zsoltárkönyv magyar befogadásáról legutóbb összefoglalóan lásd: H. Hubert Gabriella, *A régi magyar gyülekezeti ének*, Budapest, Universitas Könyvkiadó, 2004 (*Historia Litteraria*, 17), 60–67. – 18 Miskolci Csulyák István a 128., 30., 27. és az 55. zsoltárról készített parafrázist: *Pécseli Király Imre, Miskolci Csulyák István és Nyéki Vörös Mátyás versei*, kiadta Jenei Ferenc, Klaniczay Tibor, Kovács József és Stoll Béla, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1962 (Régi magyar költők tára, XVII. század, 2), 41, 72, 73, 75, 387, 396. – 19 Szenci Molnár Albert, *Paraphrasis psalmodum Davidis selectionum metro-rythmica*, Debrecen, Rheda Pál, 1607–1610. (RMNy 970.) – 20 Szenci Molnár Albert, *Paraphrasis psalmodum Davidis selectionum metro-rythmica*, Debrecen, Fodorik Menyhért, 1632. (RMNy 1527.) – 21 H. Hubert Gabriella i. m. 62. – 22 Papp Géza i. m. 287–296. – 23 Csomasz Tóth Kálmán, *A református gyülekezeti éneklés*, Budapest, 1950 (Református Egyházi Könyvtár, XXV), 151. – 24 Bán Imre, *Szenci Molnár Albert, a költő = Szenci Molnár Albert és a magyar késő reneszánsz*, a kötetet összeállította Csanda Sándor, Keserű Bálint, Szeged, 1978 (Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez, 4), 137–153. – 25 Szentmártoni Szabó Géza, *Kölcsy Hymnusa a CXXX. genfi zsoltár dallamára = Szabó G. Zoltán 60. születésnapjára*, Budapest, Balassi Kiadó – MTA Irodalomtudományi Intézete, 2003, 23–24. – 26 „...a genfi zsoltárok eredeti magyar szövege lényegileg végleges és helyettesíthetetlen.” – Csomasz Tóth Kálmán, *A négyszáz éves genfi zsoltár magyar tanulmányai = Hagyomány és haladás. Csomasz Tóth Kálmán válogatott írásai születése 100. évfordulójára*, szerk.: Bódiss Tamás, Budapest, Cantio Bt., 2003, 487.

P. VÁSÁRHELYI JUDIT

A „bujdosó” zsoltárfordító

Szenci Molnár Albert 1607 pünkösdjén három ajánlólevéllel jelentette meg *Psalteriumát*. Az első kettővel fejezte ki háláját és tiszteletét fejedelmi mecénásainak: IV. Frigyes pfalzi és Móríc hesseni fejedelemnek, akik támogatásával munkálkodhatott fordításán. Harmadikként pedig „hálaadáságának küsed jele”-ként nyújtotta át könyvét „az Magyar Országban és Erdélyben vitézkedő keresztyén Anya szent Egyháznak, és en-

nek nagyságos és kegyes gondviselőinek, lelki pásztoraiknak, tanítóinak és tanuló tagainak...”¹

Igen nagy megtiszteltetés a számomra, hogy a régi irodalom kutatójaként 400 esztendővel a *Psalterium Ungaricum* megjelenése után éppen Önök előtt méltathatom Szenci Molnár Albert munkásságát, Önök előtt, akik az ő szavaival „az Anya szent Egyháznak, Isten után, Gondviselői és Dajkái”.²

Szenci Molnár Albert három és fél évtizedes munkássága 1599–1600-ban vette kezdetét. 1599-ből való az az *Apophthegmata tón hepta sophón* című egyleveles nyomtatvány, amelyben a hét különböző városból származó hét görög bölcs³ egy-egy mondását verselte meg hétsoros disztichonokban, úgynevezett *Heptastichon*okban, stílszerűen annak a hét diáktársának a tiszteletére, akik a heidelbergi egyetemen baccalaureusi vizsgát tettek. Ez az első, nyomtatásban is megjelent műve tehát latin nyelvű alkalmi költemények füzére, amelyet azután sok követett: köszöntő versek barátai születés- és névnapjára, gyászversek, albumbeírások és magyarországi és külföldi szerzők és barátok műveihez írott üdvözlőversek. Ezekben kora színvonalán, tudós módra, nagy erudícióval és leleménnyel alkalmazta a főleg Strassburgban elsajátított poétikai-retorikai-stilisztikai műveltségét.

Természetesen magyarul is verselt. Omaga vallja be, hogy 15 éves korában Debrecenben magyar verseket (*carmina Ungarica*) írt.⁴ Ezek sajnos nem maradtak fenn. Ismeretesen viszont később született alkalmi költeményei: üdvözlőversei, rögtönzései, amelyekben ügyesen kezelte az időmértékes versformákat is. Nem esett nehezére pl. magyarul disztichont írnia.

A hét bölcs mondását megverselő *Heptastichon*ok között Solon „Nemo ante mortem beatus.” – vagyis senki sem lehet boldog halála előtt – mondásának kifejtése is szerepel „Vitae respice finem!” formában, amelyet Molnár természetesen a keresztyén erkölcs szellemében értelmez, utalva a Zsoltárosra is:

„Tu minus ut pecces, memorare novissima semper,
Et cum Psalmista, Dominum reverenter adora,
Ut doceat finem vitae numerumque dierum.”

Azaz: Hogy kevesebbet vétkezz, mindig emlékezz meg a végső dolgokról/ és a Zsoltárossal együtt tisztelettel imádd az Urat, hogy tanítson meg Téged életed végére és napjaid számára.

Egészen biztos, hogy a 90. zsoltár 7. versének szavai visszhangoztak Molnárban, amelyek Károli Gáspár fordításában ma is az egyik legismertebb bibliai idézetnek számítanak: „Taníts minket úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jussunk.”

S nyolc évvel később, 1607-ben Molnár ugyanezt a gondolatot a *Psalteriumban* így verselte meg:

„Taníts meg azért minket kegyelmessen,
Hogy rövid voltát életünknek értsük,
És eszességgel magunkat viseljük.”

Az említett iskolai alkalmi versfüzérrel indul tehát Molnár Albert munkásságának latin nyelvű vonulata, amely a tanulóifjúság, a *studiosa juvenus* megsegítése érdekében enciklopédikus lexikonokká bővülő szótáraiban és latin nyelvű magyar grammatikájában (1610) csúcsodosik ki.

Első magyar fordítása 1600-ból való. Elkészültéről Zsoltárkönyvének már idézett ajánlólevele számol be. Eszerint ... „midőn Kassán én tölem magyar könyvet kért volna az tiszteletes Békési János, ... mihelt följutottam Haidelbergába, menten Magyarol fordítottam az Daniel Tössanus Doctor Vigasztaló könyvét: mellyet ő előszer franciai nyelven írt, osztán németül fordított, és lelki iskolának nevezött.”⁵ Daniel Toussaint Heidelbergben élő, francia hugenotta menekült több kiadást is megért *Betbüchlein oder Übung der Christlichen Seel* című művéről van szó. Tössanus Orléans református prédikátora volt. A Szent Bertalan-éj után menekülni kényszerült hazájából. Béza közvetítésével már 1573-tól Heidelberg második udvari prédikátora lett. Szenci Molnár mint a heidelbergi egyetem teológiaprofesszorát ismerhette meg.

Sajnos a magyar fordítás nyomtatásban nem jelent meg, s szövege sem maradt fenn. Talán elküldte kéziratban Kassára. Mindenesetre a német szöveg tanulmányozása alapján kiderült, hogy e könyvecskét szerzője Orléans-ból menekült társai vigasztalására állította össze. Bibliai zsoltárrészleteket, zsoltármagyarázatokat, imádságokat – közöttük Augustinus néhány imáját –, Savonarola 51. zsoltármagyarázatát tartalmazza.⁶

E számunkra ismeretlen művel kezdődik tehát Molnár munkásságának másik nagy, és a magyarországi protestantizmus szempontjából korszakalkotó vonulata. És már ennek az imádságoskönyvecskének a fordításakor szembekerült avval a feladattal, hogy egy-egy zsoltárrészletet vagy teljes zsoltárt — ugyan egyelőre prózában magyarul tolmácsoljon. Ugyanezzel a művel kezdődött mély kapcsolata a Németországban élő hugenotta menekültekkel is.

Toussaint imádságoskönyvének a lefordítását néhány év múlva követte a hugenotta zsoltárkönyv lefordítása: az *élszóval* elmondott imádság után az *énekszóval* elmondott imádságok gyűjteménye. Kálvin 1542-ben, majd 1545-ben a genfi egyház számára szerkesztett ágendáskönyvében – amelyben már néhány verses zsoltárfordítása is benn volt a ma is használt dallamokra – Pál apostolra utalt:

„...a mi vallásos összejöveteleinken három ilyen (tudniillik a hívek lelki okulására szolgáló) dolog megtartását rendelte Urunk: s ez a három: az Ő igéjének hirdetése, a nyilvános és ünnepélyes imádság, meg az Ő sákramentumainak kiszolgáltatása.

Ami a nyilvános imádságot illeti, ez kétféle lehet. Vannak olyan imádságok, amelyeket csak egyszerű élszóval mondunk, másokat meg énekelünk. Ez pedig nem valami újabbszori találmány, hanem, amint a történelem bizonyítja, meg volt már az Egyház történetének legkezdetétől fogva. Hiszen már maga Pál apostol sem pusztán az egyszerű élszóval imádkozásra buzdít, hanem az éneklésre is (Efézus 5:19, Kolossé 3:16).” Ugyanakkor arról is szól, hogy ezeket a „szent és tiszta énekeket” nem kell csak a templom falai közé szorítani, hanem „a mezőn is ösztön és eszköz lehet számunkra az ének, hogy dicsérjük Istent, szívünket Hozzá emeljük s az ő erejéről, jóságáról, bölcsességéről és igazságos voltáról elmélkedve, *megvigasztalódjunk*. Hogy pedig erre mekkora szükségünk van, azt jóformán ki sem lehet beszélni.”⁷

Molnár Albert szinte ugyanezekkel a szavakkal ajánlotta anyaszentegyházának *Psalteriumát*: „Mostan azért ez zsoltárkönyvet, mellyel én sok időtől fogva az én ínségimben, gyűlölöim ellen *vigasztaltam* magamat: immár pedig teneked *vigasztalásodra* és együgyű tagaidnak hasznokra magyarol fordítottam.”

Természetesen elkészítésében még további tényezők is szerepet játszottak: a külföl-

di példa, a magyar nyelvű teljes zsolnártörpusz hiánya, és még, egy véleményünk szerint igen fontos tényező, a korabeli genfi mintákat utánzó németországi kálvinista bibliakiadások szerkezete. Azokban ugyanis David Pareus 1591-ben megjelentetett neustadti német nyelvű bibliakiadásával kezdődően a Szentírás szövegét követően megtalálható Ambrosius Lobwasser *Psalterja*, a végén lelki énekekkel, ezt a *Heidelbergi Káté* és a pfalzi *Agenda* követte, és a kötetet többféle mutató egészítette ki. Herbornban, a németországi bibliai filológia fellegvárában egymás után jelentek meg a Pareus-féle bibliák: Zsolnártörpusz, kátéval és Agendával. Így nem csoda, hogy Molnár Albertnek azok a magyarországi barátai, akik németországi egyetemeken tanultak, majd hazaköltöztek, többen, több ízben szorgalmazták, hogy mielőbb adja ki mutatókkal a *Vizsolyi Bibliát*, és fordítsa le a teljes *Psalteriumot*.

Ezért is született meg *Psalterium Ungaricum* a *Hanaui Biblia*⁸ kiadása előtt egy esztendővel, 1607-ben, hogy aztán 1608-ban a *Hanaui Biblia* részévé válhasson. A németországi *Bibliáknak* megfelelő magyar nyelvű kiadás a teljes *Heidelbergi Káté* és pfalzi *Agenda* szövegével végül is 1612-ben az *Oppenheimeri Bibliában* valósult meg.⁹

Így válik igazán érthetővé az is, hogy Molnár miért hangsúlyozta oly nagyon, hogy a psalmusok fordításakor nagyobb gondja volt „az fundamentombéli igaz értelemnek fordítására, hogy nem az verseknek ékesgetésére”. Azaz arra törekedett, hogy a bibliai zsolnártörpusz mondanivalója fejeződjön ki fordításában. Olyan *Psalteriumot* kívánt magyarul megalkotni, amelyben – akár önállóan, akár a *Bibliával* közös kiadásban jelenik meg is – nyilvánvaló legyen a bibliai zsolnártörpuszkal való azonosság. S hogy ezt milyen eredményesen sikerült megvalósítania, kitűnik Császár Ernő tanulmányából, aki közel száz esztendeje vizsgálta a *Vizsolyi Biblia* hatását Molnár zsolnártörfordításaira.¹⁰ Fent idézett példánk a 90. zsolnártörpuszról szintén ezt igazolja.

Ráadásul Szenci Molnár a *Vizsolyi Biblia* formátuma helyett középformán, azaz negyedréti alakban adta ki *Hanaui Bibliáját* a végén a Zsolnártörpusz, „hogy az prédikállói székben felvihessék vélek (= magukkal) az Magyarországi anya szent egyházaknak prédikátori, kiknek egyedül ez ideig egyéb keresztyén nemzetek között az deák könyvekből kellett az Szent írást az nép előtt magyarázniok.”¹¹ Az *Oppenheimeri Biblia* pedig még kisebb, nyolcadréti alakban jelent meg, a genfi 1588. évi *Biblia* és az azt követő németországi kálvinista nyomdák kiadásaihoz hasonlóan. A célja ezzel a zsebben hordható *Bibliával* Molnárnak is az volt, hogy „az uton járó hívek is, mint egy kézben hordozó könyvvel élhetnének, és az kevés költségük is könnyebben szerit tehetnék”.¹² S a *Szentírás* szövege mögött rögtön kéznél volt a *Psalterium* is: lehetett a gyülekezetben énekelni, vagy a magányos bibliaolvasást zsolnártörpuszkal vagy zsolnártörpuszval kiegészíteni. Molnár otthonjárakor maga tapasztalta, hogy nagyszombati pártfogóinak házában az asszonyok „gyönyörködnek az Szent Bibliának és az jó könyveknek olvasásában”, sőt ezeknek az asszonyoknak a kedvéért fordította le Heinrich Bullinger imádságoskönyvét az itthon forgalomban lévő, „zavaros folyamatú” imádságoskönyvek helyébe, és adta ki 1621-ben Heidelbergben. Ebben az imádságoskönyvecskében is több zsolnártörpuszrészlet található, amelyeket természetesen a magyar hívek számára már ismerős, saját szövegével fordított le.¹³

Szenci Molnár illetéknéppen használta fel a könyvnyomtatásban rejlő lehetőségeket, amelyet soha eléggé nem dicsérhető mesterségnek tartott.¹⁴ Igyekezett elsajátítani a könyvkiadáshoz szükséges ismereteket: Frankfurtban 1602-ben korrektorként, majd

Oppenheimben 1613-tól a nyomda szellemi vezetőjeként működött, lehetőséget teremtve saját maga és magyarországi literátortársai műveinek a megjelentetésére.

„...magam is gyermekkoromtól fogva minden törekvésemet és igyekezetemet arra irányítottam, hogy csapásoktól sújtott hazámnak az iskolákban és gyülekezetekben végzett akármilyen munkám egykor hasznára lehessen” – írta pályája kezdetén.¹⁵ Ezért is nyúlt olyan példátlanul hosszúra peregrinációja. 1590-ben kezdődött, és rövidebb megalkotásokkal harmincnégy esztendőn keresztül 1624-ig tartott. E hosszúra nyúlt távollétét a szülői háztól és hazájától ő is többször *peregrinációnak*, *bujdosásnak* nevezte, miként az a régiségben szokás volt.

A *Postilla Scultetica* ajánlólevelében így írt: „...alig töltöttem el szüleimnél tizenkettődik esztendőmet, hazámból [értsd: Szencről] ottan hamar *kibúdosam*, és először Nagy-Győrött, annakutána Göncön és Debrecenben lőttem deáku tanulgatásomnak szállása. Osztan feljebb serdülve Németországban, elsőben Vitebergában és Argentínában (= Strassburgban) tanulgattam az tudományoknak kezdetit. Öregdeák koromnak pedig Hajdelbergában, Herbornában, Altorfiumban és Marpurgumban töltöttem el esztendeit.” Majd rögtön hozzátette:

„én ennyi fáradságos búdosásimnak meggondolatjában először ezzel vigasztalom magamat, mivelhogy látom, hogy

Számkivetésben járt ez földön Krisztus Urunk is,
Járjuk el ez járást hát mi is ő tagai.

Es az szent apastalok is búdosásban vitték véghöz tiszteket, és idegen földön végeztek életeket. ...Az apastalok ideje után következő szent páterek, hív tanítók, mint Chrysostomus, Nasiansenus, Cyrillus és többek idegen földön, *számkivetésben* írták az ő könyveiket.”¹⁶

„Ugyanígy a francia Kálvin János úr is számkivetésben adta ki A keresztyén vallás rendszerét először Baselben, majd bővített változatban Strassburgban.”¹⁷ – folytatta másutt ugyanezt a gondolatot.

Az idegen földön való búdosást magára vonatkoztatva is akkor tartotta indokoltnak, hogyha az gyümölcsöző és hasznos hoz a hazának: „Rút dolog sokáig elmaradni és haszontalanul visszatérni” – vallotta.¹⁸

Szenci Molnár Albert külföldi búdosása nem volt hiábavaló. Ezalatt sikerült lefordítania és kiadnia azokat a kálvinista istentiszteleteken és magánáhítatokon használt műveket, amelyeket megfelelő patrónus és megfelelő kapacitású nyomda hiányában a magyarság addig nélkülözni volt kénytelen. Hazájába való kétéves hazatérésekor 1613 és 1615 között megtapasztalta, micsoda könyvek forognak közkezen, és melyek nélkül szükölködnek honfitársai.¹⁹ A „szép és hasznos” magyar könyvek gyarapítása érdekében vállalta az újabb fáradságos búdosást. Igaz, hogy ezután már nemcsak V. Pálzai Frigyes, hanem már az erdélyi fejedelem, Bethlen Gábor anyagi támogatását is élvezte. Az ő utasítására fordította le és adta ki 1624-ben Kálvin *Institutio*jának magyar szövegét.

Kortársa, Filiczki János költő találóan az Albert keresztnév allúziójaként „Allbereit”-ként jellemezte, aki „promptus ad bona omnia”²⁰ vagyis aki „minden jóra kész” ember. Jótetteken az ő esetében magyar nyelvű könyvek kiadását és fordítások készítését kell értenünk. Munkálkodását nem tekintette áldozatnak, hanem örömmel végezte: „Mindezeket pedig azért is örömesben megcselekedtem, hogy az egyéb keresztyén nem-

zetségeknél anyaszentegyházainak ajándékait az mi nyomorult eklézsiáinkban való hívekkel valami módon közölhetném, és az mieinket sok országokban kiterjedt hívek seregének egyező tudományával és az szenteknek egyezségének velem együtt meggondolatjával az én tehetségem szerint örvendeztetném.”²¹

Ugyanakkor a Biblia tanítása alapján Molnár Albert is azt vallotta, hogy az emberi élet az öröklét szempontjából csupán csak peregrináció. Éppen a már többször említett *Postilla Scultetica* ajánlólevelét vezette be a Genézis 47,8–9-ből vett gondolattal: „Midőn Jákób pátriárka Fáraó királytól kérdezték, hány esztendő volt, azt feleli, hogy az ő búdosásának napjai száz és harminc esztendő. Holott az nagy szent ember az ő életét búdosásnak nevezi. Azonképpen én is életemnek ez negyvenhárom esztendeit igazán merő búdosásnak mondhatom.”²²

Tömörebben már 1604-ben megfogalmazta Szenci ugyanezt a gondolatot: „Vita hominis peregrinatio” – „Búdosás embernek élete” írta latinul és magyarul Szótárában.²³ S élete vége felé latin nyelvű Bibliájában, amelyet ma a hódmezővásárhelyi Bethlen Gimnázium könyvtára őriz²⁴ – a Korinthusiakhoz írt első levél 4. fejezetének 11. verse mellé, amelynek szövege: „incertis vagamur sedibus”, kézzel beírta Károli Gáspár szavait: „Bizonytalan helyeken búdosunk”.

Az élet = búdosás gondolat később szép költői megfogalmazásra talál Arany Jánosnál, a *Fiamnak* című versében, ekképpen:

„És, ha felnővén, tapasztalod,
Hogy apáid földje nem honod
S a bölcsőd s koporsód közti úr
Századoknak szolgált mesgyeül:
Lelj vigasztalást e szent igében:
»Bujdosunk e földi téreken.«
Kis kacsóid összetéve szépen,
Imádkozzál, édes gyermekem.”

A vers 1850-ben keletkezett Arany János és a magyar múlt egyik legszomorúbb korszakában, és a Zsidókhoz írott levélre (11,13) utal a „Bujdosunk e földi téreken” sor.²⁵

Arany János igen nagyra becsülte Molnár Albertet, zsoltárfordítását „nevezetes tünneménynek” tartotta,²⁶ új fordítással való lecserélésének ötletét határozottan ellenezte. „Részemről azt hiszem, Molnárt elég lett volna egészen szokatlan archaizmusaitól megszabadítani; mert az ő szövegét a nép már szinte egyenesen Szent Dávidénak tartja, s úgy tiszteli” – írta Tisza Domokosnak 1855-ben.²⁷ Mind Szenci Molnár Albert, mind Arany János életről való felfogásának rokonsága mély hitükből és bibliai műveltségükből fakadt.

Így vált és marad a „bujdosó” zsoltárfordító műve mindörökké a magyar református egyház istentiszteletének a középpontjában, sőt Erdélyben a 90. zsoltárt nemzeti imádságként is éneklik. Sokan tudtak és tudunk ma is ezekből az énekekből vigasztalást, erőt, bátorítást meríteni, és megtapasztalni bennük az isteni kegyelmet. Mert ahogyan Szenci Molnár kortársa, Amandus Polanus ezt olyan szépen kifejezte: A Psalterium az isteni kegyelem tüköre, amelyben jószágos Atyánk gyönyörűséges arca ragyog ránk.²⁸

Hálát adhatunk azért, hogy Molnár fordítása révén mi, magyarok ezt újra és újra megtapasztalhatjuk!

JEGYZETEK

1 Szenci Molnár Albert költői művei, sajtó alá rend. Stoll Béla, Bp., 1971. (Régi Magyar Költők Tára, XVII. század 6.) 15, 14. (A továbbiakban: RMKT XVII. 6.) – 2 Uo. 15. – 3 Pitaccus Mitylenis, Periander Corinthius, Bias Pierenis, Cleobulus Lindius, Chilon Lacedaemonis, Solon Atticus, Thales Milesius. – 4 *Dictionarium Ungarico-Latinum*, Nürnberg, 1604, a *studiosae iuventuti* címzett ajánlólevele. – RMKT XVII. 6, 464. – 5 RMKT XVII. 6, 14. – 6 Vásárhelyi Judit, *Eszmei áramlatok és politika Szenci Molnár Albert életművében*, Bp., 1985 (Humanizmus és reformáció 12.), 12. – 7 Kálvin János a keresztyéneknek, mindazoknak, akik szeretik az Isten Igéjét, köszöntését küldi. = *Énekeskönyv református keresztyének használatára*, Szabadka, 1971, 4–5. – 8 Régi Magyarországi Nyomtatványok 1601–1635., szerk. Hervay Ferenc, Bp., 1983, 971. – 9 Uo., 1037. – 10 Császár Ernő, *Szenczi Molnár Albert zsolttárai*, ItK, 1914, 157–170, 279–299, 403–417. – 11 RMKT XVII. 6, 469. – 12 Uo. 482. – 13 Szenci Molnár Albert, *Imádságos könyvecske*, Heidelberg, 1621. – Facsimile kiadása: Bp., 2002 (Bibliotheca Hungarica Antiqua XXXV.), P. Vásárhelyi Judit kísérőtanulmányával. – 14 „Typographiam, artem nunquam satis laudatam, qui excogitarunt?” – RMKT XVII. 6, 453. – 15 *Dictionarium Ungarico-Latinum*. Nürnberg 1604. – Ajánlólevél. = *Szenci Molnár Albert válogatott művei*, Tolnai Gábor irányításával sajtó alá rendezte Vásárhelyi Judit, Bp., 1976, 186–187. (Borzsák István fordítása.) – 16 *Szenci Molnár Albert válogatott művei*, 295–296. (Borzsák István fordítása.) – 17 Uo. 287. (Borzsák István fordítása.) – 18 *Turpe est emansisse diu vacuumque redisse.* = *Nonum renata, renovata ac longe ornatius etiam, quam unquam antea exculta Sphinx theologico-philosophica*, Herborn, 1631, 1376. – 19 Szenci Molnár Albert válogatott művei, 300. – 20 Filiczki János, *Patriae dulcissimae, dum illam Albert, Molnar Psalmis linguae vernaculae Poetica Illustratis donaret, gratiam divinam et pacem.* = *Delitiae poetarum Hungaricorum*, Frankfurt, 1619 – RMK III 1245, 509–510. – 21 Szenci Molnár Albert válogatott művei, 274–275. – 22 Uo., 294. – 23 Kovács Sándor Iván, *Szenci Molnár Albert utazási emlékei.* = Uő., *Pannoniából Európába*, Bp., 1975, 82. – 24 Jelzete: FO 147. – Vö. Imre Mihály, *Molnár Albert Biblia Tübinája*, = *Szenci Molnár Albert és a magyar késő reneszánsz*, Szeged, 1978, 301–315, (Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez 4.). – 25 Nem ez az egyetlen költői találkozása Arany Jánosnak Molnár Alberttel. 1849-ből való *A lantos* című verse, amelyben a szarvas képe Molnár 29. zsoltárfordításának hasonló képével hozható párhuzamba. Kovács Sándor Iván: i. m. 44. – 26 Arany János, *A magyar irodalom története rövid kivonatban*, Bp., 1977, 53. – 27 Arany János levele Tisza Domokosnak Nagykőrös, 1855. június 8. – Arany János, *Prózai művek 2.*, sajtó alá rendezte Németh G. Béla. Bp., 1968 (Arany János összes művei XI.), 555. – 28 *Psalterium est gratiae divinae speculum, in qua facies amoenissima benignissimi Patris nostri relucet.* = Polanus, Amandus, *De ratione legendi cum fructu autores, inprimis sacros... tractatus. Cui adjuncta est analysis logica et exegesis theologica psalmonum tridecim...*, Basileae, 1611, typis Conradi Waldkirchii, 81.

PETRÓCZI ÉVA

Medgyesi Pál: Isteni és istenes Synat

– Egy elfeledett prédikáció margójára –

Aligha lehet kétséges számunkra, hogy Medgyesi Pál legfeljebb Szenci Molnár Albertéhoz hasonlíthatóan gazdag életműve igen széles körben ismert, s különböző írásait manapság is igen sokan elemzik, a legifjabb kutatógeneráció képviselői is.¹ Mi több, egy Erdélyben is tanult, nyelvünket jól ismerő angol történész-egyháztörténész, az Evans-tanítvány Graeme Murdock jóvoltából Medgyesi neve egyre inkább ismertté kezd válni az angolszász világban.²

Mégis, e széles körű és egyre szélesedő recepció ellenére is akadnak még „mostoha-gyerekek”, ritkán vagy szinte soha nem elemzett művek a Medgyesi-opuszok sorában.

Ezek közül szeretnék legalább vázlatosan bemutatni egy örök érvényű prédikációt, a sárospataki eklézsiában 1655. június 6-án elmondott *Isteni és istenes Synat* címűt, amely az utóbbi időben az Országos Széchényi Könyvtár jóvoltából az internet közvetítésével széles körben is olvasható.³ A mindmáig egyetlen Medgyesi-monográfia, Császár Károly csaknem százesztendő munkája csak a prédikáció címét közli, s ehhez egyetlen rövid mondatot fűz csupán: „Bő szemelvényekben közölte Hegedűs L. Sárospataki Füzetek, 1857–8, 352–6. l.”⁴ Érdekes módon ugyancsak a Császár Károly-monográfia megjelenésének éve, 1911 volt az az esztendő, amikor Zoványi Jenő mindmáig iskolateremtő jelentőségű könyvében részletesebben elemezte ezt az igehirdetést. Azóta – legalábbis személyes olvasói tapasztalataim szerint, amelyek a tévedés lehetőségét is magukban rejtik – „a többi néma csend”.⁵ Ezek után legfeljebb találgathatjuk e fontos és korántsem „aktuál-egyházpolitikai” igehirdetés hosszú elhallgatásának okait. Az első és talán legnyilvánvalóbb: a *Jajjok* időbeli közelsége, amelyeket történelmi vonatkozásaik miatt még az intézményes ateizmus és a diktatúra idején is elő-elő lehetett venni, mint nem kizárólag egyházi témát, s így bármely más puritán szellemű igehirdetésnél jóval „szalonképesebbet”. Vagyis olyan szöveget, amely – bár prédikációnak készült – a lelkiek helyett inkább az evilági történésekre, II. Rákóczi György politikájának hibáira irányította a figyelmet. Másfelől viszont az egyházi kötődésű kutatók számára sem lehetett (volna) könnyű és hálás feladat egy olyan prédikáció vizsgálata, amely az amúgyis annyit ütött-vert-kárhoztatott eklézsia hibáira, gyengeségeire, fonákságaira, a hittestvérek közötti békétlenkedésekre figyelmeztet, még ha több mint 300 esztendő távolából is.

Lássuk ezek után először röviden Zoványi egykori, igen körültekintő és alapos, de kizárólag egyháztörténeti, legkevésbé sem irodalomtörténeti, s Medgyesi angol modelljét, William Whitakert meg sem említő elemzésének néhány fontos részletét: „Medgyesi ... egyáltalán nem volt barátja a zsinatolás eszméjének. Alaposan kiismervén már a csupa lelkészekből álló zsinatok szellemét, végképen nem várt semmi jót a tervbe vett nemzeti zsinattól sem, s már előre kifejezést adott annak az elhatározásának, hogy nem fogja annak döntéseit magára nézve irányadónak tekinteni. Erre egy 1655. évi jún. 6-án a sárospataki templomban tartott prédikációjával készítette elő úgy hallgatóságát, mint a nagy közönséget, amennyiben t. i. sajtó alól is hamar kikerült *Isteni és istenes Synat* címmel. A Csel. XV. 1–6 alapján megtagadta benne a régi rendszerű zsinatoknak még a létjogosultságát is, annál inkább végzéseik (azaz: s még inkább végzéseik! P. É.) irányadó és kötelező jellegét.”⁶

Ami most, csaknem száz esztendővel később is megdöbbentő Zoványi szövegében: azt leírja ugyan, hogy „Amint látszik egyes adatokból, egyre-másra tartottak zsinatokat is, főképen a zempléniek, amelyeken állandóan a viszályos ügy (t. i. a presbitériumok ügye) lehetett napirenden, és bizonyára még folyvást a régi engesztelhetetlen hangulat (t. i. minden egyházkormányzati újítással szemben) hatotta át őket.”⁷ Arról azonban nem tesz említést Zoványi Jenő, hogy Medgyesi prédikációja egyértelműen az 1655. május 10-i, tehát az igehirdetés napjához képest mindössze négy héttel korábbi debreceni közzsínat eseményeire reflektál, amelynek sorrendben első számú „fővádoltja” bizony éppen Medgyesi Pál volt, az ugyanitt elmarasztalt négy váradi lelkész, Szikra István, Nagyari Benedek, Kovásznai Péter és Rivulinus (Nagybányai) Ferenc,⁸ s elsősorban a pataki szolgatárs, a harcias Tolnai Dali János mellett.

Fekete Csaba kollegiális segítségének köszönhetően az alábbiakban pontosan tudom idézni e híres-hírhedt zsinatnak a debreceni Nagykönyvtárban őrzött végzéseiből a vonatkozó részeket: „7.)Az Tiszántul levo velünk uniott tarto attyafiaknak deliberatumokat mellyet töttenek Medgyesi Pál, Tolnai Janos es Keresztszeghi Istvan, Lippai Samuel uraimek ellen, az Generalis [ti. a Generális Konvent] jovallya.8.) Szikra Istvan, Nagyari Benedek, Kovásznai Péter és Rivulinus Ferencz uramék propter innovationem és az Generalisnak adott hitek(ne)k megh szegesekert jövendő Generálisigh tisztectül privaltattnak ... etc.”⁹

Zoványi tehát – mint már korábban említettük – mélységesen hallgat a lényegről: arról, hogy Medgyesi Pál ezzel az igehirdetésével egyrészt egy (akkor közelmúltbéli) zsinat igazságtalan szankcióira, balítéleteire, többek között Nagyari és társai felfüggesztésére adott érzékeny és igei alapú választ, másrészt azonban ugyanakkor személyes megbántottságára is Gileádban keresett balsamot, azaz a Szentírás szavaiban keresett és talált enyhülést és gyógyulást. Ezt a kettős szándékot sugallja az alcím is: „Közönséges Oktatásra és Vigasztalásra”. A vigasztaltak közé – a pataki gyülekezet és a kinyomtatott prédikáció olvasói mellett – nyilvánvalóan önmagát is beszámította, jelezvén ezzel, hogy a pásztor sem kevésbé sebezhető, mint nyájának bármelyik tagja.

A textusként választott Apostolok Cselekedetei 15,1–6-ban a régi és az új összeaspásának, illetve egy örségváltás-kísérletnek lehetünk tanúi, a hit és a hitélet gyakorlati értelmezésének kérdéseiben. Az Apostolok Cselekedetei vonatkozó szövegében a körülmetélkedés hagyományának megtartása avagy elhagyása volt a központi kérdés, míg az Úrnak 1655. esztendejében a zsinat-presbiteri rendszer kialakítása avagy elvetése. Amely – sok mai élethelyzetünkre emlékeztető, fájdalmasan ismerős módon – számos esetben csak ürügyül szolgált arra, hogy a képzetesebb, külföldön tanult, tevékeny és írói tehetséggel is megáldott-megvert, határozott pályáívvál rendelkező szolgatársakon (közük Medgyesin) elverjék a port. Éppen ez a személyes érintettség és veszélyeztetettség teszi ma is olyan elevenné, úgyszólván kortársivá Medgyesi panaszát: „Az alkalmatosságok pedig, melyeket ez máj idő hozot magával; és nékem előmben gördülnek, nem egy s kettő. Látom s mindnyájan látjuk és keservessen érezzük legelsőbben-is a Szeretnek nagy meg-hülemedését; s hogy most most ha valaha egyikünk a másikunknak farkassá, s az ezeredik emberis közzülünk, vagy Istenét vagy Felebarátját alig szereti igazan; kiváltképpen (a' mi a legsiralmasb) a' Tanítók és tanulók, sőt, ő közöttökis, oh nagy Isten! melly nagy különbözés sőt irigység gyűlölség uralkodik; hogy készek vólnának nagy sokan egyik a' másik szemében vért óltani. Kik lázszasztották ennyére fel őket, én most nem űzhetem fűzhetem. Meg – űzi fűzi Isten. Gondolom vala annakokáért, hogy ez tsak alig akadott, s csak nem hamvában elalutt Szeretet Szikrájáról kellene szollanom., s meg intem meg rettentem az Istennek rettenetes haragos szeretetivel a'kik erre több több hideg vizet öntözni még ma sem szűnnek meg; titeket pedig ez mennyei tűzzel az Szeretet Istenének kegyelme által fel-buzdétani gyujtani.”¹⁰

Ez a szöveg, fokozásaival, nyomatékosításaival és érzékletes képeivel minden kétséget kizáróan Medgyesi személyes érintettségére, megszenvedett élményeinek hosszú sorára utal, a debreceni zsinat eseményein innen és túl. Ravasz László valószínűleg a jeles prédikátor ilyen és hasonló megnyilvánulásaira céloz, amikor homiletikakönyvében ezt írja: „Medgyesinek rendkívüli jelentőségű gondolata volt az, hogy a prédikáció egyéni

vallásos [és hitéleti, P. É.] élményről való bizonyágtétel, egyéni vallásos élmény ébresztésére... Medgyesi az érzelmek embere volt, s nem a logikáé... De érdeme abban áll, hogy az igehirdetést lélektanivá akarta tenni... Az unalmas, lelketlen igehirdetésbe csak néhány kivételes ember ajakán harsant bele meleg, egyéni hang... De fordul a századvég, s megkezdődik a lassú sekélyesedés, mely végre is a racionalizmus homokdeltájába torkollik.”¹¹

A filológiai igazsághoz természetesen az is szervesen hozzátartozik, hogy Medgyesi gazdag érzelemléleke és színes metaforakészlete mellett Cambridge-ből hozott egyetemes egyháztörténeti ismereteit is csatornákba állítja, amikor a magyar peregrinusok (a későbbi magyar puritánok) által oly gyakran idézett William Whitaker nyomán osztályozza a zsinatokat „helyiérdekekre”, országos, sőt nemzetközi hatásúakra.¹² Itt és most legalább néhány mondat erejéig ki kell térnünk William Whitaker, a Cambridge-i Emmanuel College egykori házfőnöke személyére. Ő volt az az angol teológus, az a nagynevű Professor.

Regius, aki a Lambeth Articles szövegének megfogalmazása révén Angliát a kontinenssel, s így Magyarországgal is összekötő „kálvinista appendixet” fűzött az anglikán egyház 1552-ben közreadott harminckilenc artikulusához.¹³ Whitaker magyar puritán körökben való népszerűsítésének jót tett már a kezdetek kezdetén az is, hogy egy – Kecskeméti C. János 1620-as kiadású *Catholicus Reformatus*-ához csatolt – alkalmi versben Szepesi Korocz György is megemlékezett róla:

„Fő Scholaid közöl Cantabrigiumbol,
Folynak szép irások mint vizek forrásbol,

Itt irta könyveit Vittakerus Wilhelm,
Ez is az fő Doctor, az Perkinsus Wilhelm...”¹⁴

William Whitakert végül egy további érdekes epizód vagy inkább egyháztörténeti anekdota is köti a magyar puritanizmus történetéhez. Teológiai nézeteinek kései ellenlábasa, Bellarmino bíboros, aki egyébként a magyar Amesius-tanítványok egyik fő célpontja is volt,¹⁵ olyan nagyra tartotta Whitakert, hogy dolgozószobájában kifüggesztette a portréját. A legenda szerint egy jezsuita pap kérésre így indokolta meg ezt a szokatlan gesztusát: „Bár eretnek volt, s tévelygő, de képzett tévelygő.”¹⁶ Medgyesi – hallgatóira-olvasóira való tekintettel – erősen redukálja szövegében a Whitaker által megadott zsinatösszehívási okok számát. A fentiekben vázolt keserves tapasztalatai alapján igehirdetése derekán eljut addig is, hogy kimondja: voltaképpen zsinatok nélkül sem omlana össze az egyház: „Itt már kérdés támad. Mennyire való ez a’ Synatoknak szükséges voltak? Bizony nem általán fogva való (mellyet az Scholák absoluta necessitásnak neveznek) mert ha így volna, nyilvánossággal parancsolná ezt Isten: és Synat nélkül a’ hit és az Ecclesia meg-állhat, a’ minthogy sok ideig a’ nélkül-is volt. Derék Synat az Apostolok halála után egész három száz esztendők alatt, az az a’ nagy Constantinus császárig, majd egy sem volt. Synatoltunk volna csak; nem kellett volna egyéb az Ecclesia akkori Hohérinak annál h. lephették volna őket.”¹⁷

Medgyesi, aki Szenci Molnár Albert humanista önközléseire képest vajmi keveset

mondott el írásában önmagáról, körülményeiről, ígehirdetésének ezen a pontján mégis esélyt ad a kései kutatóknak arra, hogy személyiségéhez közelebb férkőzhessenek. A fentiekben idézett részlet ugyanis – bár nyilvánvaló zsinattagadással indul – végül eljut az eklézsiaféltetéshez, mint sokkal lényegesebb kérdéshez; a szerző nagylelkűen félretolja minden sértettségét, amikor figyelmezteti kortársait (ám nem kevésbé bennünket is): a zsinati csatározások nem csupán a kipécézett, a pellengérre állított lelkipásztoroknak ártanak, hanem Isten népét is védtelenné teszik a külső ellenséggel szemben. Más megfogalmazásban: a dühösen zsinatoló zsinatok méltatlan öngazolást szolgáltatnak – így Medgyesi, ha nem is ezzel a későbbi szóhasználattal – az ellenreformáció erőinek.

Tekintettel a debreceni közzsínat négy héttel korábbi eseményeire, az alapján véve békeszerető és harmóniakereső Medgyesi Pál ezúttal sem térhetett ki az angiai independentizmus legalább röpke említése elől. Prédikációjának e részletében a nyomatékosság érdekében még az önisméltástól sem riad vissza. 1653-as keltezésű, tehát két évvel korábbi, *Rövid tanítás a presbiteriumról* c. művének kedvenc, Pázmánytól kölcsönzött metaforáját, a „tök-é avagy tőrös étek?”-fordulatot veszi ismét elő:¹⁸ „Második rendben az Angliai Independensek vannak, kiket ez vétekkal (az eretnekséggel) leginkább kárhoztatnak is ma. Kik felöl méltó meg-tudni (mellyet azokra nézve jegyzék-meg, a' kik azt sem tudják, töké vagy tőrös étek az, mégis annyira nyesik; holot még az ellenségre-is hamisat fogni, nagy gonoszság)...”¹⁹

Visszatérve a Whitaker által megadott nyolc jogos zsinatösszehívási indokra: Medgyesi logikus egyszerűsítésében ez így hangzik: „I. Legyen ez ilyen Synatnac Elégedendő igaz oka. II. Legyen igazságosan Gyűjtetett. III. Legyen Rendes.”²⁰

E három összehívási jogosultság közül az elsőből – mint igazán máig is ható szövegből – idézünk: „Legyen Elégedendő igaz Oka; az az nem költött, nem tettetet, nem erővel vött vagy kuporított, oly melly sem nem az magános Ecclesiának erejek felett valo... Olyok [olyan] volt ez, melly ez Apostoli Synatot öszve gyűjtötte, mellyet nem költöttek, hanem valóságos, nem egyéb dologra valo szin volt, hogy annakörivel [annak örvén, ürügyén] valakiken vagy személyyeken vagy Ecclesiákon bószzujokat álják, vagy a gonoszban magokat öszve verjék; hanem valóságos, szükséges, közönséges..melyre azok az Ecclesiák magok értec a' Synatot... Vétkezne mindjárt ez ellen az Pápa és a' Pápás Püspökök, kik az alattoc valo Ecclesiákat... csak mint Jobbágyokat úgy tartják: ők vélvén azokon fő és első Pásztorságokat, mihelyt kedvec toszszan [ma: szottyan] hozzá, csak magoktól-is Synatban ütök magokat azockal, a'kik kedveknek teczenec...”²¹

Az éles hangütés ellenére Medgyesi itt nem merészkedik olyan messzire az egyházi méltóságok kárhoztatásában, mint 1650-es *Dialogus politico ecclesiasticus*ában, amelyben ezt írta: „Az episcopus magyarul vigyázót, gondviselőt téssen, amint mi magyarul nem jól mondjuk püspöknek, ezen episcopus szó, az eleji és az utolja nélkül pispök pro Piskop a mi nyelvünkön gyakran, által-tevén vagy elcserelvén ez két betűköt k, p.: mint ez ilyen szókban, pök, köp.”²²

A zsinatok egyik, méltatlan és értelmetlen csoportját azonban úgy mutatja be, mint az egyházi méltóságok hatalmaskodásának öncélú játéktérét. E fontos egyházi események tisztaságának, értelmes és indokolt összehívásának védelmében beszéde zárórészeiben Medgyesi egyházunk egyik alapíratát, a II. Helvét Hitvallást idézi végső érvként: „A magunc Confessiója úgy-mint a' Helvetica Artic.2. ezent hadja tennünc:

„Nem szevedjük-el, hogy az vallásbéli verekedésekben, vagy hitnek dolgaiban, az nagy Synatoknak végezésével erőltessenek bennünket etc. etc. Így tehát nem vagyunk különben a' Synatoc végzése alatt, hanem amikor nyilván meg-érhettük végére mentünc hogy Szent irás szerint valok azok; mivel az Synatoc tisztí (mint már meg-mondjuk) nem Biroság Törvény-adás, hanem Mutatás.”²³

Medgyesi Pál e művére, ha egyháztörténeti vonatkozásai ma már kevésbé aktuálisak is, s ha a presbitériumok léte vagy nemléte sem számít immár húsbavágó témának, mind a mai napig gyakorta rászorulhatunk. A szerző bölcsessége, istenadta lelkigondozói tehetsége, továbbá a személyes bántalmakon felülemelkedni tudása, s az egyház érdekeinek mindenkor előtérbe helyezése minden időben erős, derűt és reményt adhat azoknak, akiket megaláztak és megszomorítottak, az egyház és a világ sebeket osztogató közegében.

JEGYZETEK

1 Néhány név, a teljesség igénye nélkül, a Medgyesivel foglalkozó fiatal kutatók közül: Fazakas Gergely Tamás, Pesti Brigitta, Luffy Katalin, Tóth Stella, Tóth Zsombor. – 2 Graeme Murdock, *The Importance of Being Josiah: An Image of Calvinist Identity*, *Sixteenth Century Journal* XXIX (1998), 1043–1053; Uő. *Dressed to Repress?: Protestant Clerical Dress and the Regulation of Morality in Early Modern Europe*, *Fashion Theory*, Vol. 4. issue 2, 179–200.; uő. *Magyar Judah: Constructing a New Canaan in Eastern Europe = The holy Land, Holy Lands and christian history*, ed. by R. N. Swanson, London, The Boydell Press, 2000, 263–273. – 3 Medgyesi Pál, *Isteni és istenes Synat*, Sárospatak, Rosnyai János által, 1655. (RMK I. 904.) – 4 Szászár Károly, *Medgyesi Pál élete és a működése*, Budapest, 1911, 114. – 5 Zoványi Jenő, *Puritánus mozgalmak a magyar református egyházban*, Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1911, 322–325. – 6 Zoványi Jenő, i. m., 322–323. – 7 Zoványi Jenő, i. m., 325. – 8 Csernák Béla, *A református egyház Nagyváradon, 1557–1660*, Nagyvárad, Királyhágómelléki Egyházkerület, 1992. 200–207. (Váradia az 1655-ös debreceni zsinat előtt c. fejezet.) – 9 Két részlet az 1655. máj. 10-i debreceni közssinat végzéseiből. – 10 Medgyesi Pál, *Isteni és istenes Synat*, 6. – 11 Ravasz László, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete, homiletika*, Pápa, 1915, 220., 222., 223. – 12 Medgyesi Pál i. m. 8. – 13 *The Lambeth Articles = The Creeds of Christendom*, szerk. Philip Schaff, Vol. III. New York, Harper and Brothers, 1919, 523–526. – 14 Szepsi Korocz György, *Rhími Ungarici in translationem Catholici Reformati, Guiliel Perkins, 1620.* = Kecskeméti C. János, *Catholicus Reformatus*, 1620, (:) 6r. (RMNy 1214A.) – 15 Amesiusról és franekeri tanítványairól bővebben: Eva Petrőczi, *Some Features to the Portrait of William Ames = Uő., Puritans and Puritanicals*, Budapest, Balassi Kiadó, 2005 (*Studia Humanitatis*, 13), 74–82. – 16 *The Life of William Whitaker*, Wesley Center Online, July 12, 2007: http://wesley.unn.edu/lohn_wesley/christian_libraty/vol15/CL15Par – 17 Medgyesi Pál i. m. 14–15. – 18 E metaforáról részletesen Petrőczi Éva, *Tök-é avagy túrós étek? Szólások, köznyelvi fordulatok Medgyesi Pál két presbitériánus párbeszédében = Uő., Puritánia. Tanulmányok a magyar és angol puritanizmus irodalmáról*, Budapest, Universitas Könyvkiadó, 2006 (*Historia Litteraria*, 20), 79–86. – 19 Medgyesi Pál i. m. 16. – 20 Medgyesi Pál i. m. 18. – 21 Medgyesi Pál i. m. 18–19. – 22 Medgyesi Pál, *Dialogus politico-ecclesiasticus*, Bártfa, 1650, 72. (RMNy 2309.) – 23 Medgyesi Pál i. m. 36–37.

LŐRINCZ ZOLTÁN

Adatok a hazai református templomok kutatástörténetéhez

A Berlinben rendezett 1894-es első „Kirchenbautag”-ot követően és a Magyar Millennium hatására a hazai középkori építészet jelentős szeletét képviselő református templomok feldolgozása is megkezdődött.¹ Ennek a folyamatnak is megvannak az előzményei. Sajátos módon a református templomok liturgiai, építészetelméleti kérdéseit két evangélikus szerző veti fel legkorábban a magyar szakirodalomban. Elsőként 1885-ben Schulek Frigyes írt egy tanulmányt a református templomépítészet és az istentisztelet kérdéséről.² A több részletben megjelent munkájában a katolikus templomok hosszanti terét elveti, és azok utánzását értelmetlennek, a protestáns centrálisat pedig az ünnepélyes hangulat hiánya miatt tartja alkalmatlannak. A hosszanti és a centrális tér egyesítésére, valamint építészeti elveinek összegzése céljából született az általa tervezett szegedi református templom (1880–83), ahol a rövid hosszházhoz két haránt irányú, apszisszerű téregység kapcsolódik. A műegyetemi tanár Pecz Samu is hasonló megoldást követ: a debreceni Kossuth utcai templomnál a keresztházaz, hosszhajós templomot centrálissá teszi. Református templomépítészeti elveit másodikként a hazai szaksajtóban ő fogalmazza meg. „A protestáns templomok építéséről, kapcsolatban a debreceni kálvinista új templom részletes ismertetésével” című tanulmányában,³ Pecz ebben a munkájában – Sturm hatására* – a centrális, sokszögű térformát jelöli meg követendőnek. Különálló tornyot javasol, és – nyilvánvalóan a protestánsok anyagi helyzetét ismervén – praktikus megfontolásból gótikus stílust propagál. A gótika viszont közismerten az egyik legköltségesebb építészet volt Európában. Felvetődik a kérdés, akkor miért ragaszkodott Pecz a gótikához? Sturm, a már említett 18. századi teoretikus annak a mecklenburg-schwerini hercegnek a szolgálatában állt, aki ugyancsak az építész által jónak tartott olcsó megoldásokat javasolta. A német téglagótika (Sondergotik) ugyancsak ezt sugallta. Pecz műegyetemi tanárként nyilvánvalóan ismerhette Sturm munkáit, és alaprajzi javaslatait tanulmányozhatta. Még egy elemét látom a gótika felidézésének, mégpedig Sedlmayer okfejtéseit.⁴ Az osztrák művészettörténész a gótika korát „Gott-Mensch” (Isten-Ember) fázisnak tekinti. A romanika korát Augustinus teológiája determinálta, s szépet nem a földi visszaadásában remélte megragadni, és figyelme a túlvilágra irányult. A gótika szellemtörténeti hátterét Aquinói Tamás skolasztikája adja. Fő művében a Summa Theologiae-ben részletesen kifejti, hogy a szépséghez három elem szükséges: a teljesség, azaz tökéletesség (integritas), a meghatározott arány, azaz az összhang (consonantia), valamint a világosság (claritas). E gondolatmenet nemcsak filozófiailag tanulságos, hanem abban a széles kiegyenlítődésű folyamatban is, amikor az emberi és isteni, az evilági és a túlvilági úgymond „egyensúlyba” került. Más megközelítésben a gótika talán fel tudja idézni azt a kort, amikor az „isteni” és „emberi” még harmóniában élt.

Az építészet oldaláról az első lépést a nagy tekintélyű egyetemi tanár, Pecz Samu tette meg. Gondolatának, építészeti elveinek summázását jelenti a Budapest-Szilágyi Dezső téri templom ötszögű alaprajza, vörös téglás gótikája, diadalmasan emelkedő tíszögű kupolája.⁵ A teológia oldaláról az első lépést Katona György teszi meg a „Sárospa-

taki lapokban” 1894-ben,⁶ amikor a „protestáns templomépítészeti stíl” korszakait áttekintvén, szeretett volna választ kapni a történeti, esztétikai, rituális és technikai kérdésekre. „Az ész és szívet egyaránt kielégítő eszmék közössége, esztétikai és formai kifejezésre jutva, kapcsolatban a minden oldalról gyakorolt és megértett művészeti kifejezési eszközök bírásával fogja az egységes protestáns templomépítészeti stíl megteremtését lehetővé tenni.”⁷

Fejtegetéseiben viszont csak addig jut el, hogy a protestantizmus a művészet „igazi határait” jelöli ki. Réz László⁸ továbbmegy, és a „kultuszhely” kapcsán részletesen ismerteti az új centrális terű templomok⁹ helyes elvét, amit viszont nem tart követendőnek. „A reformált vallás szolgálatában álló templom alaprajza csupán a hosszúkás négyszög alak lehet, mint főhajó, mellyel vagy párhuzamosan haladjanak az oldalhajók, vagy derékszögben illeszkedjék a főhajóhoz az oldalhajó.”¹⁰ A szerző a templom kapcsán az „Isten háza” fogalmából indul ki, így az épület legyen a gyülekezeti hajléka, s az otthon érzetét és szépségét adja. Lényegesnek tartja az akusztikai és horasztikai szempontok érvényesítését. Erdélyi Géza szerint Réz „egyértelműen kiemeli – valószínűleg elsőként – a liturgiális követelmények fontosságát”.¹¹

A modern építészet szempontjából az első jelentős lépést egy elvi, liturgiai tisztázás felé Csikesz Sándor teszi meg. „A református istentiszteleti hely fogalma és megépítésének irányelvei”¹² című tanulmányában, amelyben a horasztikai, akusztikai, dinamikai szempontok mellett a következőket írja: „A református templom minden porcikájával mondjon igazat. A fa ne hazudja magát vasnak, a malter ne akarja a kő és faragott márvány illúzióját kelteni, a gipsz, stukkó, rabc s megannyi potemkin építészeti fogás számára tilos legyen az Isten háza. A keményfára evezett és festett puhafa a bútorok farizeusa maradjon.”¹³ Az Egyetemes Konvent – ugyancsak Csikesz Sándor megfogalmazásában – a 39-1933 számú határozatában a következőket mondja: „A magyar református templomépítésnek liturgiai és művészeti szempontból való fokozottabb ellenőrzése és az építendő gyülekezeti megfelelő irányítása szükséges. Azonban részint pénzügyi, részint alkotmányjogi és közigazgatási okok miatt egy olyan központi szerv felállítása, mely a templomépítések kérdésébe döntően beleszóljon, kivihetetlen.”¹⁴

Ravasz László¹⁵ a Kováts J. István által szerkesztett és a mai napig nagy jelentőséggel bíró Magyar református templomok című kötetben írt tanulmánya szerint a református templom gyülekezeti hajlék, alapjában véve családi ház, ahol a családfő maga Isten, bibliai tisztaságú, a szószék középen álljon, és előtte legyen az úrasztala, valamint a keresztesmedence, jellemezze belső és külső világosság. Majd szigorúan kijelenti: „Istentiszteletünk evangéliumi tisztaságából következik, hogy templomaink fala fehér, semmiféle kép vagy ábrázolás benne nincs, festménynek, szobornak nyoma sem található benne.”¹⁶ Időközben és azóta megjelent építészeti és művészettörténeti munkák¹⁷ finomítják és pontosítják a kálvinizmus és a művészet, ezáltal az építészet viszonyát. Munkánk szempontjából fontos az 1944-ben megjelent, az Országos Református Nőszövetség felkérésére és kiadásában a Padányi Gulyás Jenő által írt „Az építő egyház”¹⁸ című munka. Az alcím is sokat mond: „az egyházi építkezéseknél hasznos tudnivalók”. A szerzőt a „tisztas egyszerűség”¹⁹ és a korszerű építészet kérdése mellett a református puritánság problémája is foglalkoztatja. „A református egyszerűség, puritánság legyen igényes, azaz keresse meg e jellegének méltó és hatásos művészeti kifejezését.”²⁰ A kvalitásos református

tus művészet létjogosultságát három elemben látja: „neveljük az igazi áhítatot és református öntudatot, neveljük a református művészetet, neveljük a református közízlést”.²¹ Majd Padányi konkrét kritériumok és feladatok felsorolásával zárja dolgozatát. Munkája a gyakorló építész szemével kezeli a kérdést, és nem visz közelebb témánk teoretikus megközelítéséhez.

Hosszú szünet után 1971-ben jelenik meg Horváth Barna munkája,²² amelyben történeti áttekintésbe ágyazva így summázza véleményét: „Olyan építészeti és belső térelrendezési megoldást kell találni, ami kifejezi a hirdetett igéből megértett bibliai üzeneteket. Ebben nagy segítségünkre lehet a modern építészet és művészet egyszerűsége, célszerűsége és őszinteségre törekvő hajlama.”²³

Marosi Ernő²⁴ a magyar falusi templom mint építészeti műfaj kategóriájának megteremtésével hívja fel figyelmünket a kézművesség és a magyar református templomok kapcsolatára. Levárdy 1982-ben megjelent munkájában Makkai Lászlót idézi, amely szerint: megpróbálta a reformáció korából átöröklött templomát tisztességesen fenntartani.²⁵ Az idézett munka az ágendák és istentiszteleti rend ismertetésével zárja gondolatmenetét. Rév Ilona²⁶ a II. világháborút követően mutatja be a templomokat, mint műalkotásokat 1983-ig. Munkája inkább leíró jellegű, és a református térszervezés kérdéseihez nem visz közelebb. E feldolgozásból tudjuk meg, hogy 165 római katolikus, 15 evangélikus, 29 baptista, 25 egyéb felekezethez tartozó templom mellett 18 református épült.²⁷

Várady József 1989-ben²⁸ indított vállalkozása katalógusszerűen dokumentálja az egyházkerületek templomait. A Magyar Építőipar 1990. évi 5. füzeté²⁹ különszámot jelentetett meg a hazai szakrális építészet kérdéséről. Guzsik Tamás: Szakrális építészeti terek funkcióelemzése, III. című munkájában³⁰ külön fejezetet szentel a református liturgia építészeti keretének. A politikai fordulatot (1989/90) követően az első jelentős vállalkozás a Református templomok Magyarországon³¹ című kötet megjelenése, amelyben Takács Béla inkább az egyháztörténész szemével közelíti meg a református templomok történetét, míg Marosi Ernőt művészettörténészként az érdekli, hogy a szükségképpen többféle szempontból megközelíthető református templomok, s művészettörténeti tárgyalásuk és építészeti értékelésük is többféle feldolgozás szövetébe kíváncsoznak. „Az itt következő áttekintés a lehetséges megközelítésmódok közül kettőt választ tárgyául: a református templomok történetét, mint koruk művészettörténetének részét, valamint azokat a tanulságokat és adalékokat, amelyekkel a ma református templomokként használt középkori műemlékek szolgálnak a magyarországi művészettörténet számára.”³² Kérdésselvetései és konklúziói munkánk szempontjából és a kutatók számára „többféle történet szövetébe” állítván többféle és többsíkú tanulságokat tartalmazhatnak.

1991-ben³³ a Magyar Építőművészet külön számot szentelt a „Szent Terek”-nek. Ennek kapcsán Koós Judith foglalja össze a magyarországi református templomok stílusváltzásait, és az utóbbi évek eredményeit így összegzi: „Egy valami azonban közös: a prédikáló templomtípus igényének megvalósítása, a református liturgia és hitélet gyakorlatának architekturális és belsőépítészeti eszközökkel való kielégítése, szolgálata.”³⁴

A Szombathelyi Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskolán 1994 márciusában megtartott „A szakrális építészet ma hazánkban” című konferencián Márkus Mihály foglalta össze a templomépítés református szempontjait.³⁵ Az ennek kapcsán megjelent kiadvány,

majd a Confessió³⁶ ugyancsak Márkus tollából közli a szerző szempontjait, amelyek közül Fekete Csaba jó néhány pontot vitat.³⁷ Márkus és Fekete párbeszédéből egy alapvető kérdéseket is tisztázó elméleti vitára számítható polémia vár az e téma iránt érdeklődő publikum, amely sajnálatos módon elmaradt.

A református templom térszervezése kapcsán érdemes azokat az alapvető, utóbb megjelent liturgiai műveket is megvizsgálni, amelyek ma a református egyházban tanácsszerűen alpműnek számítanak. Pásztor János³⁸ az istentiszteleti hely történetének rövid áttekintése után a következő konklúzió kimondását tartja fontosnak: „...olyan épületet emeljen, amely komolyan veszi a hely és a tér teológiai jelentőségét. Részletes útmutatást nem szükséges – de nem is lehetne – adni. A fenti elveknek a helyi adottságok figyelembevételével való alkalmazása olyan istentiszteleti hely létrehozásához vezethet, mely maga is arról beszél azt építészeti nyelvén, amit benne hirdetnek: Közöttünk lakik a Kegyetlen Isten.”³⁹ Szőnyi György 1993-ban kiadott munkájában fontosnak tartja, hogy „a padok ugyancsak a szószék körül – a boldogmondások hegye körül – helyezkednek el”.⁴⁰ Czegléd Sándor⁴¹ az istentisztelet helye és a benne levő felszerelési tárgyak kapcsán rövid stílustörténeti áttekintést ad a templomépítészetről, de fontosnak tartja leszögezni, hogy a református egyház hite szerint nem az ószövetségi felfogás a mérvadó, hanem az ApCsel 17. rész 24. verse: „Az Isten, aki teremtette a világot és mindazt, ami benne van, aki mennynek és földnek Ura, nem lakik emberkéz alkotta templomokban.”⁴² Majd így folytatja a szerző: „Elvi szempontból nincs szükségünk különleges helyekre, ahol az istentisztelet hatékonyabb volna, mint másutt. De a célszerűség és a jó rend kedvéért mégis szüksége van a helyi gyülekezetnek egy olyan alkalmas helyiségre, amelyben a hívek közös hitben egybegyülekezhetnek az Ige és a sákramentumok köré.”⁴³

A református egyházban a mai napig érvényes és jelenleg használatos Ágendája alapján⁴⁴ a templom liturgikus terének meghatározását a következőkben összegzi: „Az építés korára utaló és a tájjellegű sajátosságok mellett minden református templomra az a tudatos törekvés jellemző, hogy az igehirdetés és a sákramentum egyaránt középponti helyet kapjon, az úrasztala és a szószék minden padból látható, a prédikáció pedig jól hallható legyen. Ezt a célt szolgálja a szószék, az úrasztala és a padok megfelelő elhelyezése.”⁴⁵

A Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának Liturgiai Bizottságának definíciója szerint: „A gyülekezeti istentiszteletek helye a templom, idejét a helyi körülmények és a tradíció figyelembevételével a presbitérium állapítja meg, de mindenesetre úgy, hogy vasárnapokon és ünnepeken mind a délelőtti, mind a délutáni, hétköznapiakon legalább a reggeli vagy esti, szombaton, bűnbánati heteken és az év utolsó napján a délutáni istentisztelet is mindig megtartható legyen. Ahol nincs templom, vagy ahol templomon kívül gyülekezeti istentisztelet tartása válik szükségessé, ott az istentisztelet helyét a presbitérium állapítja meg.”⁴⁶ Mindkét Ágenda (Istentiszteleti Rendtartás) templom definíciója építészeti szempontból olyan tág, hogy egyben megfoghatatlan is.

Az utóbbi időben aktivizálódott az építészet és az építészeti szakirodalom. A jelentős szakfolyóiratok⁴⁷ egyre több épülő református templomról közölnek kritikai, elemző, bemutató írásokat. 2005-ben Vukoszávlyer Zorán a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Építészettörténeti és Műemléki Tanszék adjunktusa az egyetem aulájában rendezett kiállítást, hiszen a mai magyar építészet egyik fontos területe a szakrális épületek tervezése. A Pál apostoltól választott mottó: „Nem tudjátok-e, hogy Ti Isten

temploma vagytok...?” (1Kor 3,16). Az adjunktus hallgatói hetvenkét tervet mutattak be.⁴⁸ A Budapest Galéria 2006 januárjában a finn szakrális építészetet tárta az érdeklődő publikum elé. Az ott vásárolható katalógus⁴⁹ hasznos útmutatást és ötleteket adhat a hazai református templomépítéssel számára is.

JEGYZETEK

- 1 Magyar Vilmos: A kálvinista templom. In: *Építő Ipar*, 1909. 1. 20. 31. sz. Szőnyi Ottó: Régi magyar templomok, Bp., é. n. – 2 Schulek Frigyes: „A református templom”. In: *Az Építési Ipar*, IX. 1885. 1–2, 11–12., 21–22., 30. – 3 In: *A Magyar Mérnök- és Építész-Egylet Közleménye*, XXXII. 1888. 193–205., 241–251. – *Leonhard Christoph Sturm: *Architektonisches Bedenken von Protestantischer kleinen Kirchen Figur und Einrichtung* Hamburg, 1712 és uő., *Vollständige Anweisung alle Arten von Kirchen wohl anzugeben* Ausburg, 1718. – 4 Sedlmayer, Hans: *Die Zeitalter der abendländischen Kunst Epochen und Werke*. Wien, 1960. 342–352. 5 Róka Enikő: Pecz Samu Szilágyi Dezső téri református temploma és a protestáns centralizáció templomépítészeti hagyomány. In: *Ars Hungarica*, XXIV. 1996. 117–175. Róka Enikő: A budai református templom Szilágyi Dezső tér Bp., 1999. – 6 Katona György: A protestáns templomépítészeti stíl. In: *Sárospataki Lapok*, 1894. 944., 966–967., 1022–1024., 1038–1042. – 7 Katona i. m. 944. – 8 Réz László: *Valás és művészet*. Rimaszombat, 1909. – 9 Szeged, Debrecen-Kossuth u., Budapest-Szilágyi Dezső tér, Szolnok. – 10 Réz i. m. 143. – 11 Erdélyi Géza: A protestáns templomépítéssel jellegzetes vonásai. In: *Confessio*, 1997/1. 117. – 12 Csikesz Sándor: A református istentiszteleti hely fogalma és megépítésének irányelvei. In: *Egyetemi Évkönyv 1933–34*. Debrecen, 1935. 125–141. – 13 Csikesz i. m. – 14 Zsinat 1933. május 3. 39. sz. határozat Ráday Levéltár 1933. évi Egyetemes Konvent iratai. – 15 Ravasz László: A református templom. In: Kováts J. István: *Magyar református templomok*. Bp., 1942. 1–4. – 16 I. m. 3. – 17 Doumergue Emil: *Művészet és érzelme Kálvinnál és a kálvinizmusban*. Bp., 1922. Komjáthy Attila: *Felső-Tisza vidéki templomok*. Bp., 1983. (Csaroda, Csenger, Szamostatárfalva, Tákos). Koós Judit: *Református templomok Budapestén*. Bp., 1996. – Bende János: *Reformáció és képzőművészet*. In: *Protestáns Szemle* 1942. október havi szám 295–304. Bobrovsky Ida: A XVI. századi magyar református zsinatok végzéseinek művészeti vonatkozásai. In: *Ars Hungarica*, 1976/1. 67. Bibó István: Az Alföld későbarokk és klasszicista építészetének néhány kérdése. In: *Építés- és Közlekedéstudományi Közlemények*, 1967. 3–4. szám 525–564. Bibó István: Egy sajátos későbarokk építészeti emlékcsoport az Alföldön. In: *Az Építés-Építéstudomány*, V. kötet 3–4. szám, 1974. 509–515. Közel az ég hozzám, közel az Istenem *Református templomok a Felső-Tiszavidéken* szerk.: Zentai Csilla Debrecen, 1999. Lőrincz Zoltán: „Tedd templomoddá, Istenem.” Válogatás Árpád- és középkori eredetű református templomokból. Bp., 2002. Szatmáriné Mikucz Ildikó: *Középkori templomok Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében Nyíregyháza*, 2004. Takács Béla: „Uram hajlékodat, szeretem házadat...” Bp., 1991. (angolul és németül is). Olasz Sándor: A kálvini művészettörfogásról és a magyarországi kisugárzásáról. In: *Irodalomtörténeti Dolgozatok* 96. Szeged, 1973, 43–52. – 18 Padányi Gulyás Jenő: *Az építő egyház*. Bp., 1944. – 19 I. m. 2. – 20 I. m. 7. – 21 I. m. 8. – 22 HB (Horváth Barna): *Református teológiai tájékozódás az egyházi műemlékvédelem kérdéseiben*. In: *Egyházi épületek és műtárgyak gondozása*. Főszerk.: Cserháti József. Bp., 1971. 111–115. 23. I. m. 115. – 24 Marosi Ernő: *Magyar falusi templomok*. Bp., 1975. – 25 Levárdy Ferenc: *Magyar templomok művészete*. Bp., 1982. 171. 261–262. – 26 Rév Ilona: *Templomépítéstudunk ma*. Bp., 1987. – 27 I. m. 7. – 28 Várady József: *Tiszáninnen református templomai*. Debrecen, 1989. Uő: *Tiszántúli református templomai I*. Debrecen, 1991. Uő: *Tiszántúli református templomai II*. Debrecen, 1991. – 29 Magyar Építőipar, *Az Építőipari Tudományos Egyesület Folyóirata*. Főszerk.: Lux László. Bp., 1990. 5. – 30 Guzsik Tamás: *Szakrális építészeti terek funkcióelemzése*, III. Egyetemi jegyzet. Budapesti Műszaki Egyetem, Bp., 1988. – 31 *Református templomok Magyarországon*. Szerk.: Dercsényi Balázs, Bp., 1992. – 32 Marosi Ernő: *Magyar református templomok – művészettörténeti áttekintés*. In: lásd 31. jegyzet, XXVII. – 33 Magyar Építőművészet, 1991. 4. szám. – 34 Koós Judith: *A magyarországi református templomok stílusváltozásai*. In: *Magyar Építőművészet*, 1991/4. 4–5. – 35 Márkus Mihály: *A templomépítés református szempontjai*. In: *A szakrális építészet ma hazánkban*. Szerk.: Lőrincz Zoltán. Szombathely, 1995. 33–36. – 36 Márkus Mihály: *A templomépítés református szempontjai*. In: *Confessio*, 1996. 3. 111–114. – 37 Fekete Csaba: *Következmény vagy szempont? (Református templomépítéstudunk*

elvszerűsége). In: Református Egyház, 1996. 7–8. 183–186. – 38 Pásztor János: Liturgia – A református keresztyén egyház istentisztelete. Debrecen, 1985. – 39 I. m. 71. – 40 Szőnyi György: Liturgia – felkészülés az istentiszteletre. Sárospatak-Miskolc-Diósgyőr, 1993. 17. – 41 Czeglédy Sándor: Liturgia. Debrecen, 1996. – 42 ApCsel 17; 24 lásd még Jn 4. – 43 Czeglédy i. m. 29. – 44 Istentiszteleti Rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára. Sajtó alá rendezték: Adorján József, Bolyki János, Tarr Kálmán. Bp., 1985. 51–53. Lásd még V. sz. melléklet. – 45 I. m. 51. – 46 Magyar Református Egyház Istentiszteleti Rendtartása. Összeállította a Magyar Református Egyházak Tanácskozó Zsinatának Liturgiai Bizottsága D. Dr. Csiha Kálmán püspök elnökle alatt. Budapest, 1997. A Magyar református Egyházak Tanácskozó Zsinatának kiadása. 1998. [Kolozsvár]. 8. – 47 Magyar Építőművészet (1991/4. szám „Szent terek”, 2003/6. szám melléklete Szakrális tér-Szakrális építészet, Lengyel István többtemploma az 1995/4-es számban, 1999/5. szám, Új Magyar Építőművészet 2000/1. szám) Átrium, Alaprajz, Magyar Építőipar, Műszaki Tervezés. – 48 Sulyok Miklós: Szakrális terek építésze az ezredfordulón, kiállítás a BME aulájában in: Alaprajz 2005. május-június 12. évfolyam 3. szám. – 49 Sacral Space Modern Finnish Churches Photos: Jari Jetsonen, Texts: Sirkkaliisa Jetsonen Tampere, 2003.

PATAY PÁL

Kisgejőci harangöntők

Hazánkban a 17–19. században általában német nyelvterrületről, azaz Ausztriából, Németországból bevándorolt, városokban megtelepedett céhes mesterek, illetve leszármazottaik látták el a templomokat harangokkal. Van azonban a hazai harangöntés történetének három különleges fejezete, amely ettől az általános gyakorlattól eltér.

Így a 17. század folyamán a magyar–török határvidéken, mivel nem volt ott városi mester, megítélésünk szerint ügyes falusi ezermesterek is vállalkoztak harangot önteni, mert hiszen a falvak megkívánták a napi életük ritmusát irányító harangszót. Az ezermesterek által öntött harangok kis méretűek, silány kivitelűek, rövid feliratuk magyar, de azok betűi gyakran torzok. Ma már csak három példányuk létezik; a tardi, csécsei és a szandaváraljai katolikus templomban.

A másik, hogy a 18. század második felében Északkelet-Magyarországon erdélyi, főként a Szamos menti Rettegen, majd a szilágysági Tasnádon lakó vándormesterek végezték ezt a munkát. Általában kettesével szekéren járták be a Tiszántúl északi részét, de még Zemplén, Abaújt is. Ha meghallották, hogy valahol harangot akarnak öntetni, esetleg tűzvészben elpusztult helyett, odasiettek és helyben elkészítették az új harangot.

A harmadik, hogy a 19. század első felében az ország északkeleti részén falvakban lakó birtokosok, nemesek ráadták a fejüket harangöntésre, és komoly versenytársai lettek a városi mestereknek. Ilyen nemes mester volt többek között László István, aki 1793-ban kezdte el a mesterséget, egy, a II. világháborúig működött műhelyt létesítve, egyben egy harangöntő dinasztiát alapítva.

A László család (I.) István nevű tagja 1629 február 15-én nyert II. Ferdinándtól „armálist” (címeres nemesi levelet), amivel a király megerősítette a család nemes voltát.¹ Ennek unokája, (II.) István a Gömör megyei Hubóra (Hubovo, Szlovákia) nősült, de idővel átköltözött az Ung megyei Kiskaposra (Malé Kapu sany, Szlovákia). Meghalt 1742 előtt. Az ő unokája (IV.) István volt a harangöntő dinasztia alapítója.

A dinasztia utolsó tagjának, Egry Ferencnek cégjelzéses levélpapírján olvasható,

hogy István 1793-ban kezdett harangot önteni. Hogy kitől tanulta a mesterséget, kérdés. Nem valószínű, hogy mint nemes ember beállt volna egy városi mesterhez inasnak, segédnek. Inkább valószínű, hogy a Felső-Tisza vidékén gyakran megfordult erdélyi vándormesterektől tanult, akikről tudjuk, hogy számos harangot öntöttek ezen a vidéken. Tudjuk például, hogy a rettegi Lázár György az 1772 és 1798 közötti években több alkalommal is járt Beregben, Ungban. Egy vagy több esetben végigszemlélvén ezek munkáját, esetleg segédkezve is nekik, elsajátította a mesterség csínyját-bínyját, amit azután maga is sikerrel űzött.

László István harangjain nincs megjelölve, hogy hol öntötte azokat. Lehetséges, hogy Nagykaposon (Velké Kapusany, Szlovákia), ahol 1794 és 1798 között a református egyház gondnoka volt. (Az apja, Pál is az 1805. körüli években bekövetkezett haláláig ugyancsak Nagykaposon élt.) Viszont a nyírpazonyi református templomnak volt két harangja, amelyeket az egykori feljegyzés szerint Nagygejőcön (Vaeliki Hejivci, Ukrajna) öntött volna. Átköltözhetett tehát Nagykaposról és itt is lakhatott. Idősebbik fia, (V.) István is itt volt 1835 és 1860 között több ízben az egyház kurátora. De kérdés, nem elírásról van-e itt szó, nem Kisgejőcön (Mali Hejivci, Ukrajna) készültek-e ezek a harangok, ahol a családnak legalább 120 éven át harangöntő műhelye volt. De az sem lehetetlen, hogy állandó műhellyel nem is rendelkezett, hanem akárcsak a vándormesterek, a harangot öntető faluban látta el a munkát.

Harminchárom éven át öntött harangot László István; az utolsó, amelyiknek a feliratát ismerjük, 1826-ból való. Piaca elsősorban Ungra, Beregre, Szabolcs északi részére, azaz lakóhelyének szűkebb környékére terjedt ki, de munkájának híre ment előbb-utóbb szélesebb vidéken is, mert eljutott harangja Zemplénbe, sőt Gömörbe, a miglészpataki (Gemersky Milhost, Szlovákia) evangélikus templomba is. Tizenhárom harangjáról van adatunk, amelyek közül négy a mai Magyarországon ma is megvan (Fejércse, Jánd református templom; Tiszaadony görög katolikus templom; Felsőregmec-Mátyásháza görög katolikus harangláb).

László István fiatalabbik fia, Sándor folytatta az apja mesterségét. Első harangját, amelyről adatunk van, még az apja életében, 1825-ben öntötte Kistrát református temploma számára. Mégpedig, amint azt a harangon olvasható volt kis vers elárulja, ott helyben:

*Az élőket hívom az Isten házba,
A holtakat kísérem gyászhanggal sírjába.
Nemes László Sándor ez versek sorában,
Készített engemet, öntött itt Kistrátban,
Épen decembernek harmadik napjában.*

A későbbi harangjait Sándor kivétel nélkül Kisgejőcön öntötte. Tehát Kistráton még mint „vándorló” mester dolgozott, de hamarosan Kisgejőcön állandó műhelyt létesített.

Egyébként a későbbi harangjain is gyakran szerepel a fenti kis vers első két sora, a közismert latin „*vivos voco, mortuos plango*”-nak egyik magyar változata, amelyet legkorábban Christian Lebrecht kassai mesternek egy, 1804-ben a tarcali református templom számára öntött harangjáról ismerünk. Ezt az első két sort László Sándor gyakran két továbbival toldotta meg:

*Imádjad hát ember míg élsz Istenedet,
Hogy megnyerd az égben várt idvességedet!*

Megjegyzendő azonban, hogy a latin vers harmadik igéje, „fulgura frango”, a villámokat megtöröm, egyszer sem szerepel Sándor felirataiban. Lehetséges, hogy mint nemes ifjú, magasabb iskolai képzésben volt része, és maga már nem hitt ilyen természetfölötti erőben.

Nem csak a kistráti harangon, sok máson is a mester szinte hivatkozva nemes László Sándornak nevezi meg magát. Teszi pedig ezt a reformkorban, amikor éppen a középneveltség jelentős része a nemesi előjogok eltörlése érdekében szállt síkra, ő, aki, mivel a földbirtok mellett ipari tevékenységet is vállalt, semmiképpen sem lehetett maradi gondolkodású.

Sándornak 39 harangjáról van tudomásunk, amelyeket az 1825 és 1856 közötti években öntött. Ebből a mai Magyarország területén 9 még létezik. Harangjait számozta; az utolsó, amelynek a számát ismerjük, a 468-as számú, 1854-ben készült. Az, hogy számozta a harangjait, következtetni enged némileg a termelésre, amely fokozatosan növekedett. Így az 1820-as években évente még csak 10–12 harangot önthetett, az 1830-as években 10–14-et, az 1840-es években 12–16-ot, míg az 1850-es években már 17–21 harangot is öntött. Ez nagyjából egyezik a 19. század közepén a vidéki városokban műhellyel rendelkező mesterek tevékenységével. Így az 1842 és 1884 között Szatmárnémetiben működő (ugyancsak nemes) Pap Antal, aki még mint fülesdi lakos, az első harangját ugyancsak mint „vándor” mester öntötte, évente 8–20 harangot (átlagosan 13-at) állított elő. Sőt a pesti Walser Ferenc műhelyét az 1860-as években is még csak kb. 30 harang hagyta el évente.

László Sándor termelésének fokozódása a piaca bővülésének volt a következménye. Most már Zemplén, Abaúj, sőt Borsod és az egész Szabolcs is bekapcsolódott abba. Viszont kiesett belőle Bereg, ami előbb a Kölcse lakó Szathmári Antal, majd a Mándon lakó Csepelyi Ferenc (szintén birtokos nemesek), valamint az említett Pap Antal munkásságának tudható be.

Pálházán a református templomban volt két 1854-ben Kisgejőcön öntött harang, amelyek feliratából csak annyit ismerünk, hogy „öntötték László és Sándor testvérek. (Az adatközlő a feliratot bizonyára csak emlékezet alapján jegyezte fel, a László családnevet is keresztnévnek véelve megfeledezett az egyik testvér valódi keresztnévéről. (Itt Sándor bátyjáról, a már említett (V.) Istvánról lehet szó, ugyanis a családban fennmaradt leszármazási táblázatban kettőjük neve között „harangöntők” szó olvasható. Ezek szerint idővel (V.) István is bekapcsolódhatott a harangöntésbe. De, hogy ténylegesen részt vett-e a munkában, a harangok megalkotásában, vagy csak üzlettárs lett a cégnél, nem tudjuk. A pálháziaikon kívül még öt, 1854-ben, illetve 1855-ben, a László testvérek által öntött harangról van tudomásunk.² Ma már egyik sincs meg.

Még egy másik mester neve is előfordul Kisgejőcön László Sándor működésével egyidőben, azaz 1846 és 1858 között öntött harangokon: Ns (nemes) Egri Ferenc. Nincs ugyan konkrét adatunk róla, de násza lehetett László Sándornak. Ugyanis a családi leszármazási tábla szerint Sándor egyik fiának, Ferencnek a felesége Egri Borbála volt. Valószínűleg mint rokon kapcsolódott be a harangöntésbe, és ugyanabban a műhelyben dolgozott mint a násza. Harangjait ugyanis a műhelyre jellemző vonalas minták díszítik.

László Sándornak négy fia volt. Mindegyiknek a nevével találkozunk harangokon. Ezek: *Lajos*, akinek az 1858–1895 közötti években öntött 52 harangjáról van tudomásunk. Úgy tűnik, ő volt a legtevékenyebb a testvérek között; igaz, ő dolgozott a leghosszabb ideig is.

Albert – ő az egyetlen, akinek az életrajzi adatai szerepelnek a család leszármazási tábláján; 1828-ban született, 1886-ban halt meg.³ 23 harangjából van adatunk, a legkorábbi 1851-ben készült.

Ferenc – az ő felesége volt Egry Borbála. Adatunk van hat, az 1874–1878 közötti években öntött harangjáról.

Sándor – testvéreinél lényegesen fiatalabb kellett legyen, ugyanis a neve egy 1892-ben öntött harangon szerepel legkorábban; viszont még 1912-ben is dolgozott. 8 harangjáról van adatunk.

Mindannyian Kisgejőcön, ugyanabban a műhelyben dolgoztak, erre enged következtetni, hogy ugyanazokat a mintákat használták fel harangjaik díszítésére. Így például, Sándor az 1903-ban Mezőladány számára öntött harangon ugyanazt a díszítést alkalmazta, amit Lajos az 1879-ben öntött mádi harangján. De ugyanaz a minta látható – amelyet már az idősebb Sándor 1831-ben is alkalmazott (Aranyosapáti rk. templom) – Albertnek az 1856-ban a kiskinizsi, valamint Lajosnak jó néhány (többek között az 1860. évi petneházi) harangján.

De vannak harangok, amelyek feliratában ketten vannak öntőként megnevezve. Így Lajos és Ferenc szerepel hat, 1866 és 1880 közötti, Albert és Ferenc három, 1866–1868-ban, Lajos és Sándor hét, 1892 és 1899 között öntött harangon. Valószínű tehát, hogy mindannyian kivették részüket a munkában, de hogy a munka és az anyagiak megosztása milyen alapon történt közöttük, nem is sejtjük.

A László testvérek működésének idején épült ki az ország vasúthálózatának gerince. 1859-ben futott be az első vonat Nyíregyházára, Miskolcra, 1872-ben Ungvárra, Munkácsra. Ezzel lehetővé vált nagyobb harangoknak is nagyobb távolságra való szállítása. Kihhasználva ezt, a jelentősebb ipari központokban működő öntődék ki is terjesztették a piacukat már szinte az egész országra. Meg is jelentek hamarosan Lászlókéi piacán a pesti Walser Ferenc harangjai (Majtis 1868, Beregrákos 1880), sőt még Wiener Neustadtból is került ide (Kocsord 1869) harang. Több vidéki városban működő évszázados harangöntő műhely (Eger, Losonc, Győr, Besztercebánya, Szatmárnémeti) ebből kifolyólag előbb-utóbb kénytelen volt bezárni a kapuját. Kisgejőc azonban – ha esetleg csökkent is a termelése – továbbra is állta a versenyt.

Az utolsó kisgejőci harangöntő, Egry Ferenc, mint László Lajos Veron nevű lányának férje, lett a dinasztia tagja. (Lehetséges, hogy unokája volt a fentebb említett Egri Ferenc harangöntőnek.) Az első ismert harangot, amelyen a neve szerepel, az apósával együtt, 1890-ben öntötte (Aranyosapáti görög katolikus templom). Egy ideig egy műhelyben kellett dolgoznia az apósával és annak öccsével, az ifjabb Sándorral, amire abból következtethetünk, hogy a műhelynek szinte a létezése óta meglévő díszítőmintáit egyaránt felhasználták. Így például Egynek az említett kovácsvágási harangján olyan díszítés található, amelyet már az idősebb Sándor egy 1831. évi harangján is alkalmazott (Aranyosapáti római katolikus templom). Viszont az idősebb Sándor 1844. évi gyulaházai és az ifjabb Sándor 1903. évi mezőladányi harangja az azonos mintával díszített.

Egry Ferenc előbb-utóbb megváltotta a család tagjaitól – az ifjabb Sándor kivételével – a tulajdoni részüket. (Feltehetőleg 1900 után, ugyanis ismerjük az apósának az ifjabb Sándorral együtt 1899-ben öntött harangját.) Sándor folytatta még a mesterséget, talán az első világháborúig. Hogy külön műhelye volt-e, vagy ugyanabban dolgozott ahol Egry, nem tudjuk. Mindenesetre a termelése lényegesen elmaradt Egryé mögött; mindössze 8 harangját ismerjük az 1892–1912 közötti évekből, Ung, Szabolcs, Zemplén területéről. Az utóbbiakon azonban már ez olvasható: „öntötték László Sándor és fiai” (Karos ref. templom, Királyháza ref. templom). A fiai azonban nincsenek név szerint megnevezve.

Ezzel szemben Egry – benyomásunk szerint – ügyes kereskedelmi érzékkel új lendületet vitt be a már-már leépülőben lévő kisgejőci öntödébe. Áttért – miként a többi nagyobb üzem is – a fűles korona helyett a tárcsás korona alkalmazására, amivel a harang könnyen elfordítható lett, ha az ütő egy helyen erősen elkoptatta a falát. Felújította a díszítőminta-készletét, a régi vonalas mustrák helyett plasztikusabbakkal; talán utóbbiak jobban megfeleltek a megrendelők ízlésének. Megkezdte a harangok felfüggesztésére szolgáló vas jármok öntését, vas harangszékek készítését is.

A kor igényének megfelelően a reklámozás is igénybe vette a termelése fokozása érdekében. Akárcsak a soproni Seltenhofer, vagy a temesvári Novotny cég, 1910 táján reklámfüzeteket is bocsátott ki, amelyben az ügyfelei elismerő sorait ismertette újabb megrendelők megnyerése érdekében. El is érte, hogy a termelése gyarapodott, a piaca bővült, a Felső-Tiszavidék mellett már Gömör, Borsod, Nógrád, Pest megyébe, sőt Komáromba, Fejérbe, Baranyába és a Bácskába is szállított. A megnövekedett termelést tanúsítja, hogy 114, 1890 és 1909 között öntött harangjáról van adatunk. Ezzel Egry Kisgejőcöt a fővárosban és a nagyobb ipari városokban, mint Sopron, Arad, Temesvár, lassan gyárrá kifejlődött harangöntödék sikeres versenytársává emelte. Talán nem tévedünk, ha sikeres munkássága eredményeként – és nem örökség révén – jutott az abaúji Forró községben 880 katasztrális hold (507 hektár) kiterjedésű ingatlan birtokába.

Mindamellettt úgy érezte Egry, hogy egy fővárosi műhely jobban bírja a versenyt, mint egy vasúttól is távol fekvő kis kárpátaljai faluban lévő. Ezért 1910-ben megvásárolta Thury Ferencnek a Budapesten, a Lehel utca 8a szám alatti, a mester halálával üresen maradt üzemét. (A ma is álló háromemeletes épület homlokzatát harangöntést ábrázoló domborművek ékesítik.) Ettől kezdve Thury és Pozdech (Thury Ferenc nagyapja, harangok felszerelését végző lakatosmester) utódként reklámozta magát. Úgy tűnik, hogy Budapesten is megkezdte Egry a harangok öntését. Tudunk ugyanis négy, 1911-ben öntött harangjáról, amelyen a vállalat telephelyeként Budapest van megnevezve. A munka azonban nem szűnt meg Kisgejőcön, amit az bizonyít, hogy tíz, 1910 és 1911 között öntött harangján egyedül Kisgejőc van az öntés helyeként feltüntetve. Ugyanakkor azonban öt olyan 1910-ben öntött harangról is van adatunk, amelynek a feliratában „Budapest-Kisgejőc” szerepel.

Egry ezen vállalkozása azonban úgy látszik nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Hamarosan visszahelyezte a központját Kisgejőcbe. Amíg ugyanis 1911 tavaszán az üzleti levelezései Budapesten kelteződtek, addig júniusban már ismét Kisgejőcön. Az 1911 és 1913 között öntött 37 ismert harangja is Kisgejőcön készült.

Az első világháború alatt – lévén a bronz hadianyag – szünetelt a harangöntés. Trianon Kisgejőcöt Csehszlovákiához csatolta. Ezzel az öntöde egyrészt ugyan elvesztette az

Egry által kibővített piacának egy részét, ugyanakkor azonban monopol helyzet nyílt a számára Csehszlovákia keleti részén. A Gejőctől 15 km-re sem fekvő Ungvárott ugyan megnyílt egy Akkord Haranggyár nevű üzem, de ennek termelése messze elmaradt Egryé mögött. Amíg például Kelet-Szlovákia (Zemplén, Ung) református templomaiban jelenleg 101, a két háború között öntött Egry féle harang létezik, addig csak 13 Akkord által öntött harangról tudunk. (Ezenkívül még 34 egyéb helyen öntött harang található itt.) Természetesen Kisgejőc termelését nagymértékben biztosította az első világháború rekvirálásai okozta hiányok pótlása.

Egry Ferenc azonban ekkor nemcsak mint harangöntő, hanem mint politikus is tevékenykedett. Mint a csehszlovákiai Magyar Párt tagja több cikluson át képviselte mind a köztársaság Podkarpatska Rus tartományának életében, mind a prágai parlamentben – mint országgyűlési képviselő – szülőföldje magyar népének érdekeit.

A kisgejőci műhely azonban még a háború előtt igen jó hírnévre tehetett szert. Bár idehaza egyáltalán nem volt hiány a harangok öntése terén, voltak egyházközségek, amelyek a közbeeső országhatár ellenére most is Kisgejőcről szereztek be a harangjaikat. 34 ilyen „importált” harangról tudunk; zömük természetesen a Felső-Tiszavidéken található, de akad egy példány Baranyában is (Ipacsfa ref. templom).

Az 1938. november 2-i bécsi döntéssel Kisgejőc visszakerült Magyarországhoz. Akadtak is mindjárt egyházak, amelyek siettek onnan rendelni harangot. De csak öt darab jutott a mai ország területére, ugyanis 1939-ben a harangöntés a bronz zárolt anyag volta miatt leállt.

Egryt, a Felvidék magyar politikusát, a csehszlovák uralom alatt szerzett érdemei elismerésül a Magyar Országgyűlés Képviselőháza országgyűlési képviselőként kooptálta. 1944 őszén, a front közeledtével az idős ember menekülni kényszerült. Az ezzel járó megpróbáltatásokat azonban a szervezete már nem viselte el; vagy még 1944 őszén, vagy 1945 tavaszán, valahol a Dunántúlon általunk sajnos nem ismert helységeben, befejezte az életét.

Vajon búcsúztatta-e harang a neves harangöntőt?

*

A tanulmányban felsorolt adatok forrásai megtalálhatók egyrészt a szerző gyűjtéséből származó, az Országos Műszaki Múzeum Öntödei Múzeuma Adattárában őrzött adatbázisban, másrészt a Magyar Református Egyházak Javainak Tára című sorozat I–IV. (Kárpátaljai Református Egyház I–IV) és IX. XI. (Szlovákiai Református Keresztén Egyház I–III.) kötetében.

JEGYZETEK

1 A László családra vonatkozó adatokat a család ez leszármazottja birtokában lévő leszármazási tábláról vettem át. – 2 Nagyráskán lett volna egy a László testvérek által 1863-ban öntött harang, azonban az évszám valószínűleg téves. – 3 A kárpátaljai Szernyéről Albertnek egy 1889-ben öntött harangjáról is van tudomásunk. Az évszámot azonban bizonyára tévesen olvasták le. (Vagy a család leszármazási tábláján a halálozás évszáma téves.)

PATKÓ EDINA

Az erkölcs Ravasz László gondolatvilágában

*„Az erkölcs csak személyes lehet csupán,
azaz egy öntudatos élőlénynek
élő viszonya önmagához és eszményeihez.”
(Ravasz László¹)*

Ravasz László szellemi életútjának szakaszolását Vasady Béla foglalja össze a következőképpen: 1. a filozófiát a teológiánál többre értékelő teológus; 2. a filozófiát a teológiával egyeztető teológus; 3. egyetemes filozófiai alapokon szigorú kritikával dogozó teológus.² E hármasság felosztás nemcsak azt mutatja, hogy három részre oszlik a magyar református egyház 20. századi legnagyobb hatású – nemcsak hivatali, hanem szellemi – vezetőjének munkássága, hanem azt is kiolvashatjuk belőle, hogy e három rész szerves, azaz egymásra épülő és nem egymást tagadó egységként áll előttünk.

Mint filozófus, mint teológus, mint igehirdető (és mint egyházi vezető is) Ravasz egyaránt beleütközik az erkölcs kérdésébe. Nemcsak a 20. században hazájában bekövetkező történelmi változások, hanem a modern világban bekövetkező átalakulások is – így a hierarchiától megszabadult, szuverénként előlépő individuum megjelenése, valamint ennek következménye, az erkölcs előbb kategorikus, majd teleologikus jellegének és alapjának elvesztése – afelé terelik Ravaszt, hogy az erkölcs nagy kérdéseit megválaszolja. Mivel nem írt átfogó, kifejezetten az erkölcs kérdését tárgyaló művet, morálfilozófiája az egyedi problémák tárgyalásának különböző kontextusaiból áll elénk.

A világon a legkomolyabb dolog a lét – indítja „A látszat és a játék” című elmélkedését. Nem lehet kevésbé vagy nagyon létezni, a létezés feltétlen és önmagában teljes, s éppen ettől komoly és fenyegető, sőt tragikus dolog – ahogyan már „A játék”-ban nevezi. Arra fordítjuk minden erőnket – mondja –, hogy ezt megismerjük, ám csak az igaz ismeret foghatja fel a létet. „Az igazság az az ismeretben, ami a létben a valóság”³ – írja. Ebből a rabságból szabadít fel a képzelet, mely lehetőséget kínál, módszert ad „a valóság elleni nagy szabadságharc”-hoz. S csak mikor a képzelet által beleszédültünk a látszatba, válik világossá, hogy a lét csak úgy ismerhető meg, „ha az igazság és a valóság megcsókolja egymást: mi – mégis – rohanunk egy olyan világ felé, amelyik csak látszik, amelyiknek igazsága az, hogy nincs valóság benne, amelyik leköti a vágyainkat, szárnyrakelt gondolatainkat, megindítja alkotó cselekvéseinket, s a léttel szembeállítja, mint annak magasabb formáját és minőségét, a látszatot”.⁴ Isten az – mondja Ravasz –, aki eleve lehetségessé tette számunkra, hogy a látszathoz menekülve mi is teremtvővé váljunk, mert a »mintha-világ« teremtésével őt követhetjük. „A létező világban viszont a szellem – maga is létező – két dolgot művel”⁵, úgymint megismeri önmagát és világát, és helyesen cselekszik benne. „A megismerés központi mozzanata az, hogy az ismerő alany megragadja az ismereti tárgyban a magához hasonló vonásokat, s azokat önmagával azonosítva, tartalmával meggazdagodik” – idézi Ravasz gondolatát Hatos Pál. Azonban az igazság megelévése nehéz feladat elé állít, mert „a tárgyi valóság és szellemi képe között örökletes összhangtalanság van”.⁶ Ismerés közben a szellem felfogja a létező lényé-

gét, vagyis »van-ságát«, s a valóság ebben az ismerésben mint igazság jelenik meg. A szellem másik feladatát, vagyis a helyes cselekvést az erkölcsi törvények szabályozzák, melyek feladatokat írnak elő és kötelességeket határoznak meg. „Megmutatják, hogy a lét nagy egységében az ezerféle létezőnek külön törvényadása csak akkor foglalható össze egy kívánatos mederbe, »ha mindenki úgy cselekszik, hogy cselekvését általános szabállyá téve, belőle reá ellentmondás nem származik«.”⁷ Már korábbi írásomban felvillantottam, hogy a kanti filozófia mily hatást gyakorolt Ravasz gondolkodására, így ha az erkölcsről való gondolkodását vizsgáljuk, nem lehet meglepő, hogy a kanti tiszta gyakorlati ész alaptörvényét – „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszerűsmind általános törvényhozás elvéként érvényesülhessen”⁸ – látjuk visszatükröződni írásában. A Ravasz életművével filozófiai síkon foglalkozók a neokantiánus indíttatást az értékteológiától az élményteológián át az igeteológiáig vezető utat írják le szellemi horizontjaként. S bár lehetséges a különböző stációkat eseményekhez, időszakokhoz kötni, mint például Kálvin írásainak elmélyült tanulmányozása 1909-ben, vagy a karizmatikus John Mott-tal való találkozás 1908-ban, minekelőtte „szélsőséges liberális hírében állt” (ahogyan Hatos idézi), s mely eseményeket megelőző időről saját visszaemlékezésében is azt vallja: Istenről homályos spekulációkban gondolkodott és a 19. századi erdélyi gondolkodás hagyományát követte. Azonban a böhmi és bartóki filozófia, pontosabban az általuk közvetített – bár az ő Kant-értelmezésüket Ravasz még bírálat és kiigazítás alá is vonta – neokantiánus filozófia, úgy tűnik, minden stációra kihatással volt, s ezt láthatjuk a fenti Ravasz-féle erkölcsi szabályon is, melyet ugyan már 1940-ben vetett papírra, ám a következő mondatai alátámasztják a neokantiánus alapról való elmozdulását. Miközben erkölcsi parancsként a kategorikus imperatívuszt citálja, így folytatja: „Ezt a szabályt az evangéliom igen egyszerűen foglalta össze: »Amit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal.« (Mt. 7,12) Ez a jóakarat világtörvénye. [...] E szabályt megközelíteni csak a legnagyobb erőfeszítéssel, a legfinomabb lelkiismerettel, hősies önmegtagadással lehet, s komoly megvalósítása megtermi a létezés legmagasabbrendű tevékenységét, csúcspontját s egyszersmind feloldóját: az áldozatot. A lét megdicsőül és ugyanakkor megszűnik az áldozatban.”⁹ Kant a szellem imperatívuszába helyezte az erkölcsi törvényt, a vallást pedig a transzcendentális erkölcsi tudat szempontjából vizsgálta, mely számára csupán olyan eszköz, mely a moralitás hordozója, s Isten, mint a tiszta gyakorlati ész posztulátuma, morális szükség-szerűség. Mint ilyen, szubjektív és nem objektív, vagyis kötelesség; „nem lehetünk ugyanis arra kötelezve, hogy feltételezzük valamely dolog létezését (mivel ez csupán az ész elméleti használatára tartozik). Arra sem gondolunk, hogy Isten létének elfogadása, mint minden kötelezettség alapjáé, általában szükségszerű (kellően bizonyítottuk már, hogy ez a feltételezés csupán az ész autonómiáján alapul). A kötelesség csak az, hogy munkálkodjunk annak a legfőbb jónak e világi létrehozásán és előmozdításán, amelynek lehetőségét tehát posztulálhatjuk, de amelyet eszünk csak egy legfőbb intelligencia feltételezésével képes elgondolni”.¹⁰

Kant ahhoz hogy a legfőbb jót feltételezhesse, értelme és akarata révén a természet teremtetjeként és okaként tételezi Istent. A vallás pedig nem mint autonóm szféra jelenik meg, hanem az erkölcsi törvény vezet el hozzá, a legfőbb jónak, a tiszta gyakorlati

ész objektumának és végcéljának fogalmán át. Így „minden kötelességet isteni parancsként ismerünk fel”.¹¹ Ravasznál az erkölcs és a hit összekapcsolódik. Az erkölcshez a keménység, robot, áldozatvállalás, a küzdelem, a meghajlás kapcsolódik. Benne van a szenny és a vér és a gyalázat, mert nem lehet gennyes lábat három méterről bekötözni – írja Ravasz. Az erkölcs összekapcsolódik a tettel, s a tett nem válik el önönmagunktól, így mindaz, amit az erkölcs megtenni előír, érintkezik az egzisztálással. De „az erkölcs hit nélkül gépies rabszolgaság, rabszolga gépiesség. Csak akkor igazi, ha hitből származik, ha a hitnek engedelmeskedik, ha a hitnek hódol.”¹² A hit mossa le a vért és a szennyet: ahogyan a tűz az acélt a rozsdától megtisztítja, akképpen a hit az erkölcsöt. A hit és Isten nem az erkölcsi törvény következményei, bár az erkölcsi világkép attól függ, mit tartunk legfőbb jónak, mit tételezünk értéknek, mi áll világunk tetején, s milyen célt szabunk neki. Ugyan a reformáció jelentősége éppen abban állt, hogy kimondta: cselekedeteink által nem lehet üdvösségre jutni, de azt is hozzátette, hogy ha a legfőbb jó *belenyúlt* az életünkbe, az abban való megvalósulása tetteken nyilvánvalóvá kell váljon. Ravasz ezt így írja: „Nem hit az, amelyikből nem születik jócselekedet.”¹³ (A gránátalmafáról ugyan ki hiszi el, hogy az, ha nem terem gránátalmát?) Ahogyan Hume azért igyekezett az erkölcsiséget a szenvedélyekre alapozni, mert érvei kizárták az észre való alapozás lehetőségét, Kant azért alapozza a moralitást az észre, mert az ő érvei kizárták annak lehetőségét, hogy a szenvedélyekre alapozza – Ravasz viszont abban látott fenyegető veszélyt, hogy az erkölcs detronizálja a hitet. Abban, hogy jó és erkölcsi alapon álló lehet az egyén, s már nincs szüksége ehhez Istenre, a csendes elálatiasodást látja. De ezzel nem kívánja a hitet az erkölcs fölé emelni, mert mint rámutat, amikor arra a szintre érkezik az ember, hogy kimondja, nincs szüksége az erkölcsre, az egyedül, erkölcs nélkül maradt hit viszont „beteges önkívületté torzul”. A neokantiánus filozófiától való továbblépését mutatja, hogy szerinte, miközben a szellem nemcsak megismerő tevékenységet végez, „az ős meg hasonlásban” elválik az Én a Másától, az Én a Nem Éntől, „megkülönböztet és egyszersmind magához kapcsol egy egész világnál nagyobb jelentést, melyet minden nyelv a maga szaván Istennek nevez”.¹⁴ Ez a megkülönböztetés egyrészt a szellem alapvető érdeke, hogy önfenntartását elérje, másrészt természetéből következő alapvonása. Vagyis – folytatja akadémiai székfoglalójában – „már a világok születésénél, a predisponáltság állapotában, gondoskodás történt arról, hogy a szellem önmagát ne csupán az ismeret által tartsa fenn, mégpedig azért, mert az ismeret által való önfenntartás elégtelen, hanem a hit által is”.¹⁵ A transzcendens, a végtelen a hit által kapcsolja magához és vonja be világba a végeset, a tökéletlent. Bár a világ megismeréséhez nem ad újat, mégis az Én-nek és Nem Én-nek – az ismerést felhasználva – új jelentőséget ad, a valóságot kipótolja a tökéletességgel, és így válik a hit éppolyan *sui generis* östevékenységgé, mint az ismeret.¹⁶

Ravasz a filozófiai diszciplínák közül különösen sokat foglalkozott az esztétikával, s így nem meglepő, hogy erkölcsi kérdésben is visszatér hozzá. Minden kultúra lélekből származik – írja –, és ha kihal a lélek, elvész a kultúra is. Ám e kettőt, mintegy közbeékelte valóságként, az erkölcs kapcsolja egybe. Ravasz az erkölcsi törvényhez elsődlegesen a szabadságot és felelősséget fűzi. Így az csak olyan ember sajátja lehet, aki rendelkezik ezekkel. „Az erkölcs csak személyes lehet csupán, azaz egy öntudatos élőlénynek élő vi-

szonya önmagához és eszményeihez. Végül feltétlennek kell lennie, azaz érvényesnek akkor is, ha világok hullanak széjjel, amelyből nem lehet leakudni, amely ellen tenni nem lehet.”¹⁷ De nemcsak feltétele az erkölcsi törvénynek a szabadság, hanem egyben ajándéka is. A keresztyén erkölcs „a szabadság erkölce, mert az egész világtól akar szabaddá tenni”¹⁸, de a szabadsághoz béklyó is társul: béklyó, mely Istenhez kapcsol, s e kapocs az, ami egyben biztosítja is az erkölcsöt. De az erkölcsi törvénnyel rendelkezőtől, a hit és erkölcs egységét alkotó embertől az Isten önállóságot is kíván, *egyéniséggé* kell válnia neki. Mit jelentenek ezek a feltételek, és milyen következménnyel járnak? Ravasz különválasztja a »tömegembert«, aki egyik vagy másik eszme mellé fenntartás nélkül oda tud állni, s akitől Isten nem követeli meg az önállóságot. Nem a társadalom peremére taszítottként írja le őt, nem a destruktivitást véli felfedezni a »tömegemberben«, sőt a társadalom részeként, mi több hasznos részeként tekint rájuk: „Nagyon sokan megtalálják ebben a maguk életformáját, talán jó szolgálatot is tesznek, mert bizonyos tömegek erejét fokozzák, intenzitását növelik, és megjártszódják az életnek azt az 50%-os kockázatát, hogy esik úgy, hogy győzünk, esik úgy, hogy veszünk.”¹⁹ A keresztyén ember viszont nem lehet „tömegember”, neki vállalni kell a szabadság, felelősség, önállóság és egyéniség attribútumait, ez pedig úgy valósulhat meg – mutat rá Ravasz –, ha mindig Isten pártján állunk. De mindez egyben a népszerűtlenség vállalását is jelenti, mert vannak helyzetek, amikor a népszerűtlenség erkölcsi kötelességé válik, és lesznek majd, akik átkoznak, lesznek, akik ránk hivatkoznak, de leginkább előállhat, hogy mindkét fél szidalmakkal illet. Ez jelenti a szabadság, felelősség, önállóság és egyéniség vállalását, a függetlenséget a világtól, de az összetartozást Istennel. Kiemelt szerepet kap az erkölcsi törvény és az egyén relációjában a lelkiismeret, hiszen mint véges létezők rászorulunk, hogy a szellem által meghatározott erkölcsi törvénnyel fennálló viszonyunk mértékét és szintjét valami megmutassa, mint egy barométer.

Az erkölcsről még tovább gondolkodva, Ravasz két újabb fogalmat vezet be, s etikájában ennek a két fogalomnak: az igazságnak és a szeretetnek feltétlen együtt járását deklarálja. Ugyanis éppen e két fogalom különválásában látja a világ romlásának egyik okát. A szeretetből igazság nélkül romantika, érzelműség, erkölcsi gyávaság és végül a bűn elleplezése lesz, az igazság szeretet nélkül pedig vak kegyetlenséghez vezet, mely végül kimondja: 'fiat justitia, pereat mundus'. Márpedig „nem azért van igazság, hogy elveszen a világ, hanem azért van, hogy éljen a világ és belőle éljen a világ”.²⁰

IRODALOM

Ravasz László: *Tudom, kinek hittem*, Studium, Budapest 1927. – Ravasz László: *Isten Rostájában*, Franklin, Budapest 1941. – Ravasz László: *Emlékezéseim*, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1992. – Hatos Pál: „A magyar protestantizmus eszmei fordulata Tisza Istvántól Ravasz Lászlóig”, *Múltunk*, 2005. évf. 1. sz. – Hegedűs Lóránt: *Újkantiánus és értékteológia*, Mundus, Budapest 1996. – Joó Tibor: „Kant etikája és a német idealizmus erkölcsbölcselete”, *Nyugat*, 1931. évf. 6. sz. – Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*, Cserépfalvi, Budapest 1996.

JEGYZETEK

1 Ravasz: „A keresztyénség és az erkölcs”, in *Tudom, kinek hittem*, 9. o. – 2 Hegedűs: *Újkantianus és érték-teológia*, 49. o. – 3 Ravasz: „A látszat és a játék”, in *Isten Rostájában*, III. k., 119. o. – 4 Uo. 120. o. – 5 Uo. 126. o. – 6 Ravasz: „A játék”, in *Isten Rostájában*, III. k. 127. o. – 7 Uo. 126. o. – 8 Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 47. o. – 9 Ravasz: „A játék”, in *Isten Rostájában*, III. k. 126. o. – 10 Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 166. o. – 11 Uo. 170. o. – 12 Ravasz: „Angyal a paizson”, in *Isten Rostájában*, III. k. 198. o. – 13 Uo. 200. o. – 14 Ravasz: „Pál Athénban”, in *Isten Rostájában*, III. k. 464. o. – 15 Uo. 465. o. – 16 Uo. – 17 Ravasz: „A keresztyénség és az erkölcs”, in *Tudom, kinek hittem*, 9. o. – 18 Uo. 14. o. – 19 Ravasz: „Isten pártjára állva a magunk dolgát végezzük”, in *Isten Rostájában*, III. k. 5. o. – 20 Uo. 8. o.

KONFIRMÁCIÓI KONFERENCIA

DR. SZÚCS FERENC

A konfirmáció teológiai alapjai

A konfirmáció bibliai, teológiai eredetére nézve a leggyakoribb hivatkozás az ApCsel 8,14–17, amely azt írja le, hogy a Fülöp evangélista által megkeresztelt samáriai hívőkre Péter és János apostolok imádsága és kézrátétele által szállt le a Szentlélek. A római katolikus egzegézis szerint ez annak a bizonyítéka, hogy a megkereszteltek Szentlélekkel történő megerősítése az apostol utód püspökök kézrátétele útján történik. A protestáns egzegéták természetesen ebben a szakaszban nem a megkereszteltek konfirmációját látják, hanem csak az evangélista térítő munkájának az apostoli megerősítését.¹ Konfirmáció tehát történik, csak nem abban a sákramentumi értelemben, ahogy a későbbi magyarázatok erre hivatkoznak. A kézrátétel mellett már a keresztyén ókorban megjelenik a szent olajjal való megjelölés, a *consignatio* szertartása is, a *consigno te* szavak kíséretében.² Ezt az elnevezést használja többek között Augustinus is, és majd elsősorban a keleti egyház szóhasználatára nyomán terjed el a *confirmatio* elnevezés. A szó először a 441-es Orange-i zsinat 2. kánonjában fordul elő.³ Hátterében talán a 2Kor 1,21 állhat, ahol Pál az együtt megerősítést összekapcsolja a felkenetéssel. „*Aki pedig minket veletek együtt Krisztusban megerősít és felken, Isten az.*” Ha ezt a lókust vesszük alapul, akkor a *bebaión hümas szün hümin*-nek tükörfordítása lehet a *con-firmatio*, ráadásul a *krismá*-val összefüggésben. Az azonban világos, hogy a Szentírásban ennek a mondatnak még semmiféle szertartási jelentése nincs, noha a Szentlélekkel való felkenetésnek kétségtelenül gazdag szimbolikáját jelenthette később a szentelt olajjal való megjelölés. A teológiai probléma a nyugati bérmálási gyakorlatban kétségtelenül abban érhető tetten, hogy a vízzel való keresztség és a Szentlélekkel való keresztség időben elválik egymástól, akár csak a karizmatikus mozgalomban. A keleti egyház jól érzékeltette ezt az ellentmondást, és keresztelési liturgiájának folytatólagos részévé tette a konfirmációt. Ezáltal még kevésbé keletkezik az a látszat, hogy a keresztség önmagában nem volna teljes és valamiféle kiegészítésre szorulna. A csecsemőkeresztség gyakorlatában ugyanakkor így még távolabb került egymástól a keresztség és a megkeresztelt személyes hitvallása.

A reformátorok a konfirmálás (vagy ahogy a magyar szóhasználatban a firmálásból bérmálás lett) középkori gyakorlatát éppen a sákramentumi jellege miatt utasították el. Elsősorban a sákramentumnak abból az értelmezéséből indultak ki, hogy a szentségnek a szerzője csak maga Krisztus lehet. Ebből a szempontból tehát sem a bibliai hivatkozások, sem az apostoli hagyomány nem lehetett döntő érv. Ugyanakkor kiemelten fontos szempont lett a megkeresztelt gyermekek katekézise és az ebben való előhaladásról való megkérdezés. Ezt a számonkérést – amely egyben az úrvacsorához való bocsátásnak is feltétele volt – nem nevezték konfirmációnak.⁴ Sőt, nagy valószínűséggel ez a vizsgálat nem is volt nyilvános, hanem csak a lelkipásztor végezte. Kézrátételről vagy bármiféle szertar-

tásról ezzel kapcsolatban, a reformáció korában szinte semmit sem hallunk.⁵ Egyedül talán Bucer strassburgi gyakorlata volt a kivétel, aki az egyházatyák nyomán fontosnak tartotta az úrvacsorára bocsátásnál nemcsak a számonkérést, hanem a kézrátételt is.⁶ A protestáns ortodoxiában az igaz hit tartalmának a számonkérése még hangsúlyosabbá vált, azonban sajátos módon a konfirmáció mai formájának megjelenése inkább a pietizmus-hoz köthető, ahol a hit nyilvános megvallása került előtérbe.⁷ Úgy tűnik, innentől kezdve erősödik meg az az érvelés is, hogy szükség van arra, hogy a szülők és keresztszülők keresztségben vállalt fogadalmát maga a megkeresztelt vegye magára.

Itt már meg is érkeztünk a konfirmációval kapcsolatos mai kérdések sűrűjébe. Az ekkleziológia kontextusában hol a helye? Csakugyan igazolható-e az érvelés, hogy a szülők és keresztszülők a gyermek helyett tesznek hitvallást és fogadalmat a keresztség alkalmával? Úgy tűnik, hogy ezt a pragmatikus értelmezést óvatosabban kellene emlegetnünk mind a keresztelesekkor, mind a konfirmációnál. Hiszen egy ilyen oksági magyarázat azt sugallja, hogy lehet valaki helyett hinni és a gyermek majdani keresztyén elköteleződését megelőlegezni. E mögött azonban nem nehéz észrevenni a gyermekkeresztséggel kapcsolatos modern kori rossz lelkiismeretet, amely ilyen módon próbál a hitre és hitvallásra nézve valamiféle emberi garanciát adni. Végső soron azonban a sákramentumnak az a félreértése húzódik meg mögötte, amely a hit és hitvallás megpecsételésének gondolja azt. Mert igaz, hogy a keresztség jel, jegy és pecsét, de sem nem hitünket, sem nem a jövőre vonatkozó ígéretünket pecsételi meg, hanem egyedül Krisztus ígését és ígéretét. Ilyen helyettesítő hitvallásra kereszteleési liturgiánk nem is tesz utalást. Mi nem a gyermek helyett valljuk meg hitünket, nem helyette teszünk ígéretet és fogadalmat, amelyet majd a konfirmáció alkalmával, mint egy kiegyenlített számlát eltéphetünk, hanem kizárólag a magunk helyén, a magunk hitbeli felelősségével. A szülő és a keresztszülő a gyülekezettel együtt kizárólag arra nézve tesz fogadalmat, hogy a missziói és katekétikai paranccsal együtt járó keresztséget veszi komolyan, azaz a tanítvánnyá tétel és a tanítás jézusi parancsának engedelmeskedik. Ebben az összefüggésben érdemes tehát az első konfirmációi kérdést átgondolni abból a szempontból, hogy nem a „gyermek helyett való hitvallás” gondolatát sugallja-e.

Másrésről viszont a konfirmáció nem a keresztség valamiféle teljességre jutása, kiégésítése. Ez a gondolat ugyanis a konfirmációt mintegy sákramentumi rangra emelné. Hol van hát a konfirmáció helye? A két sákramentum, a keresztség és az úrvacsora között. Az egyiket feltételezi, a másikhoz pedig a belépést készíti elő. Ahhoz, hogy a konfirmációt teológiai értelemezzük, a két sákramentumot kell igazán jól értenünk. A Heidelbergi Káté szerint ugyanis a hit igazi konfirmációja a sákramentumok által történik. A hitet ugyanis a Szentlélek az evangélium hirdetése által gerjeszti fel a szívünkben, „a sákramentumokkal való élés által megerősíti”.⁸ Ezek az úgynevezett kegyelmi eszközök. Ámde nem a mi eszközeink, hanem Isten kezében orgánumok, „amelyek által az Ő láthatatlan anyaszentegyházának közösségében megtart és a Krisztusban elválasztottak között a kölcsönös szeretetet ápolja és az egységet fenntartja” – amint ezt Tavaszy Sándor megfogalmazta.⁹ A keresztség által tagjai leszünk az anyaszentegyháznak, az úrvacsora által pedig megerősítettünk abban, hogy a Krisztus testének tagjai vagyunk. Úrvacsorai énekünk szerint „*testét midőn hittel esszük, magunk Ő testévé tesszük*” (440. dics.). Ebben a közösségi, ekkleziológiai értelemben vehetjük komolyan a már idézett 2Kor 1,21-et: mi

egy testként, egy gyülekezetként együtt erősödünk meg, azaz con-firmálunk. A legifjabbak a legidősebbekkel együtt. Ebben az értelemben a konfirmációi ünnepség lehet magának a gyülekezetnek is hitet és reményt megerősítő alkalma.

A konfirmációban azt is átélhetjük, hogy „van kenetünk a Szenttől” (1Jn), mert „Krisztus felkenetésének, messiási tisztségének részei vagyunk”. Az egyetemes próféta-ság, papság és királyság részesei. Vajon erre a felnőtt christianos létre segít-e az általunk gyakorolt konfirmáció? A krizma eredendően erre a felkenetésre utal, ahogy ez újra meg is jelenik néhány külföldi református egyház konfirmációi gyakorlatában.

Mi tehát a tulajdonképpeni konfirmáció?

Fazakas Sándor joggal jegyzi meg, hogy erre a kérdésre „a protestantizmus egyházaiban nincs egységes felelet, sőt állandó heves viták tárgyát képezi”.¹⁰ A mi jelenlegi egyházi gyakorlatunk alapján talán az alábbiakban definiálhatjuk: Bizonyosság- és hitvallástétel Jézus Krisztus mellett, és elkötelező fogadalomtétel az Ő szolgálatára a református keresztyén anyaszentegyházban. Ez a konfirmálóra vonatkozó személyes rész, amely csakugyan kötődik ahhoz, hogy a megkeresztelt személy az egyház hitvalló tagjaként jelenik meg a gyülekezetben. Felnőtt konfirmációja esetén e kettő meg is előzi a keresztség kiszolgáltatását. (Itt azután külön gyakorlati kérdés az, hogy hány éves korig szolgál-tandó ki a gyermekkeresztség.) A gyülekezet válasza erre a megerősítés a keresztyén hitben és szolgálatban, valamint meghívás és felhatalmazás az úri szent vacsora vételére.¹¹ Minden más, ami ezt megelőzi, vagy követi, vagy feltétele, vagy kiegészítője ennek a szer-tartásnak, de nem maga a konfirmáció. Így pl. a presbitérium, vagy a gyülekezet előtt tett vizsga sem maga a konfirmáció, noha sokan éppen ebben látják a lényegét.

A teológiai bevezetésnek nem feladata arra a gyakorlati és mindenképpen lényeges kérdésre felelni, hogy a hitvallás és a fogadalomtétel feltételeinek fejlődéslelektani szempontból mennyire megfelelő életkor a 13–14 éves kor. Egy szellemes hasonlat szerint viharban nem szoktak mákot vetni, márpedig mi a pubertáskor viharában szeretnénk az ige magvait meggyökereztetni a gyermekek szívében. Mind a korábbi, mind a későbbi időpontok mellett szólnak praktikus érvek és ellenérvek. Ezeket most mellőzve pusztán néhány biblikus-teológiai meggondolásra teszünk kísérletet.

A konfirmáció ekkleziológiai kulcskérdése meggyőződésünk szerint sem nem a személyes hit mélységének és minőségének méregetése, vagy az életre szóló fogadalomtétel komolyságának megvitatása, hanem az a tény, hogy mennyire erősen kötődik a konfirmált fiatal a Krisztus testéhez, a gyülekezethez. A hitben, Krisztus-követésben való megerősödés, a nagykorú hitre való eljutás ugyanis egy folyamat, amelynek a konfirmáció sem nem kezdete, sem nem végállomása. Kezdeté ugyanis nem valamely emberi döntés, hanem az, amit gyakori kereszttelési énekünk mond: „*még rólad mit sem tudtam én, tulajdonoddá tettél*”. Az erre adandó tudatos válasz nincs pontszerűen csak a konfirmációhoz kötve éppúgy, ahogy a hitismeret elsajátítása sem érhet véget egy vizsgával. Énekeskönyvünk szerkezete az élő bizonyosság rá, hogy a katekizmus tanulását és tanítását református eleink folyamatosan gyakorolták és erre legtöbbször a vasárnap délutáni istentiszteletek szolgáltak. Mutatis mutandis, erre ma a bibliaórák, bibliaiskolai tanfolyamok lennének hivatva.

Az egyetlen és döntő teológiai kérdés tehát a konfirmációval kapcsolatban csak az lehet, hogy a lekonfirmált személy utána „az egyház peremlakójaként él-e”,¹² vagy egyre több szálon kötődik majd Krisztus evangéliumához és az egyház életéhez.

JEGYZETEK

1 G. W. H. Lampe, Acts, in: Matthew Black (ed) *Peake's Commentary on the Bible*, London... New York, 1962. 897. – 2 Adolf von Harnack, *Dogmatörténet*, Szentendre, 1998. 243. – 3 Vanyó László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Budapest, 1998. 535–536. – 4 TRE, XIX. Berlin–New York, 1990. 438. – 5 Uo. 439. – 6 Carl Andresen, *Handbuch der Dogmen – und Theologiegeschichte*, Göttingen, 1980. 222. – 7 TRE. 442. – 8 Heidelbergi Káté, 65. k.f. – 9 Dr. Tavaszy Sándor, *Református keresztény dogmatika*, Kolozsvár, 2006. 278. – 10 Fazakas Sándor, Népegyház – krízis vagy lehetőség, in: *Theol. Szemle XXXVI. (1994)* 6. 339. – 11 Dr. Szűcs Ferenc, *Tükör által*, THÉMA, 2004. 241. – 12 Fazakas i. m.

DR. FEKETE KÁROLY*

A konfirmáció gyakorlati teológiai aspektusai

A konferencia tematikájába illeszkedve, a konfirmáció gyakorlati teológiai aspektusairól szólva négy kérdéskört kívánok érinteni, hiszen még egy másik gyakorlati teológiai jellegű előadás is vezeti majd még gondolatainkat tovább a témában.

Először vessünk egy pillantást azokra, akikkel a konfirmációi felkészítés alkalmával találkozunk: „*Kik is a mi konfirmandusaink?*” Másodszor az eléjük álló lelkipásztort vegyük szemügyre: „*Ki foglalkozzon velük?*” A harmadik egységben a felkészítés módja kerül elő: „*Hogyan tegyük mindezt?*” Végül pedig a felkészítés anyagáról mondom el tapasztalataimat: „*Mit adjunk át?*”

1. Kik is a mi konfirmandusaink?

A jelenlegi gyakorlat szerint éppen a kamaszkorba lépő ifjakat célozza meg hívogatásunk a konfirmációi csoportba. Az egyik közülük való fiatal az alábbi vallomásba sűrítette azokat az általános jellemzőket, amelyek felidézése kijózanító:

„A szüleire mostanában egyáltalán nincs tekintettel az ember. Nem fontolgatunk, mérlegelünk, hanem kereken kimondjuk, amit gondolunk, tekintet nélkül arra, hogy az másokra hogy hat. Egyszerűen spontán reagálunk, agresszíven vagy túlradó kedvességgel. Úgy érezzük, a felnőttek mindig félreértene minket és sohasem vesznek komolyan. Ezért van az, hogy bármit is mondanak, az ember azonnal az ellenkezőjét állítja – még akkor is ha azzal tulajdonképpen egyetértene –, mert így adódik végre egy alkalom, hogy véleményt nyilvánítsunk. Mindig másnak kell lennünk, mint amit a felnőttek elvárnának. Ettől nagyra és önállóan érezzük magunkat, és elviselhetőbbé válik, hogy mindig úgy érezzük, a felnőttek gyerekként kezelnek és nem veszik észre mennyire nagyok vagyunk.

* Elhangzott a Doktorok Kollégiuma regionális konferenciáján. Kaposvár, 2007. október 3.

De ha a szülők egyszerre csak több szabadságot engednek meg, akkor már egyáltalán nem érezzük magunkat olyan nagynak és önállóknak. A szülőknek is tanulniuk kell ebben az időszakban. Észre kell venniük, hogy lassan felnőttek leszünk, meg hogy a közöttük és a baráti körünk, a klikkjeink között ingadozunk.¹

Az érzéketes leírás alapján elég e körben csak címszavakban utalni arra, hogy ebben az életszakaszban tör rá ifjainkra az elbizonytalanodás, a kétségek sora, a negatív életérzés keserve és az önértzet feszítő tudata. Közben egyaránt hajlamosak túl is becsülni a képességeiket, meg leértékelni a helyzetüket, s a felszínig hatol bennük az elégedetlenség. Az omnipotens elképzelések nagyot akaró aktivitásba viszik, de váratlan passzivitásba is döntheti magát. Ezeket a hirtelen váltásokat önmaga is és környezete is megszenved, főként ha meggondolatlanúságra ragadtatja magát a kamasz.

Mi van még? Van még misztikára való hajlam, a sztárok imádata, a tudatvilág és az érzelmvilág kiterjesztése valamint mindenféle extrémításhoz való vonzódás. Furcsa zenék, túlhajtott sportszenvedély, extravagáns viselkedés a külső megjelenéstől kezdve a belső elképzelések különlegességéig. Megjelenhetnek világnézeti és vallási kísérletezések, a keresés motívuma.

A konfirmációs felkészítő csoport sem a szentek gyülekezete, hanem kortárscsoportjaik tagjai. Nem ringathatjuk abba az illúzióba magunkat, hogy bennük nem munkálnak ilyesmi indulatok, még ha a gyülekezeti teremben ez nem is jön ki élesen. Igenis, egy nagyon komplikált személyiségfejlődési fázisban kell végezni lekipásztori feladatunkat a konfirmandusok között. Korosztályi sajátosságuk, hogy kik is ők – mindenképpen meghatározza, hogy „ki” szóljon közöttük, „mit” mondjon és azt „hogyan” tegye.

Gyakorlati teológiai szempontból azért fontosak ezek az általános jellemvonások, mert olyanok is megjelennek közöttük, amelyekre nagyon is figyelniük kellene, s építve rájuk, felhasználni őket ifjaink hasznára. Meg kell találnunk azokat a jellemzőket, amelyekhez érdemes kapcsolódni. Ilyen vonás például, hogy nyitottak a kísérletezésre, a dolgok kipróbálására, s van hajlandóság bennük az új dolgokra.

Jelenlegi konfirmációs gyakorlatunk elsősorban nem az egyházi élet kipróbálását szolgálja. Inkább azt várjuk el, hogy túlalkalmazkodó legyen. (Mondja vissza szolgálai – szinte gondolkodás nélkül – mindazt, amit mi elmondtunk neki.)

Mernünk kellene változtatni: a konfirmációi felkészítés nem kisebb feladat, mint a gyülekezeti életre nevelés, amely egyben az élet istentiszteletére is készítget.

2. Ki foglalkozzon velük?

Szinte az első pont vége felé említett gondolatból következik: olyan lekipásztor foglalkozzon a konfirmandusokkal, aki leleményes igyekezettel, tudatosan keresi a kapcsolópontokat személyiségükben. De a kapcsolópontok kölcsönösen működnek. Konfirmandusaink kapaszkodókat keresnek. Kérdés, hogy az, aki velük foglalkozik, rendelkezik-e ilyen kapaszkodást segítő eszköztárral.

A konfirmációi foglalkozást végző lekipásztor személye kiemelt fontosságú. Kíváncsús, hogy konfirmandusai az „igaz hit” megtestesítőjeként nézzenek fel rá. Vallom, hogy aki odaáll eléjük, aki vezetni akarja őket a gyülekezeti élethez való közelebb kerülésben, annak a hitbeli érettségére olyan elvárás vonatkozik, amivel a Heidelbergi Káté

21. kérdés-felelete mutatja be az igaz hitet: „*Mi az igaz hit?* – Nemcsak az a bizonyos megismerés, melynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az Ő igéjében nekünk kijelentett, hanem egyszersmind az a szívbeli bizodalom is, melyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem, hogy Isten nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot (megigazulást) és életet ajándékozik kegyelméből, egyedül Krisztus érdeméért.”

Jellemvonásait szépen ki lehet fejteni a HK-válasz három kulcsszavával: az igaz hitet a keresztyén dogmatika – a skolasztikus teológus, Petrus Lombardus óta – három egyszerű szóval jellemezte: *notitia*, *assensus*, *fidutia*. Vagyis ennek a három fogalomnak a képviselője mindenképpen legyen ott a konfirmanduscsoporttal foglalkozó lelkipásztor jellemvonásai között.

Notitia: azért, hogy a hitnek az ismeret oldalát képviselje az ifjak előtt, mert kell ismeret. Akármilyen típusú konfirmációi felkészítési módot alkalmazunk is, valamiféle ismeretanyagnak lennie kell. A hit egy egészen új megismerési lehetőséget tartogat az ifjú számára, amelynek transzparensa a felkészítő lelkipásztor. Kálvin azt mondja erről a hitről, hogy az „az Isten irántunk való jóakarátának erős és biztos megismerése”, amelyre támaszkodhat a hit. János evangéliuma is egy lélegzetre mondja ki, összekapcsolva a hitet és tudást: Péter mondja Krisztusról a Jn 6,69 versében: „mi hisszük és tudjuk, hogy te vagy az Istennek Szentje”. Különösen a páli levelek gazdagok abban, hogy a hit fogalmát (*pistis*) és állapotát ezzel az ismeret és tudás hordozó intellektuális vonallal kapcsolják össze (1Kor 2,2; 1Kor 3,16; 1Kor 8,4–7).

Ismeretet átadni csak az tud, akinek van ismerete.

Hogyha ebben az időszakban szó lehet misztikus elképzelésekről, fantáziálásról az ifjaknál, akkor kell egy olyan biztos ismeret, amelyik előtt meghajolhat, vagy amelyiken elgondolkodhat az, aki így kap tanítást a keresztyén életbe való bevezetésről. A lelkipásztor ismeretének frissen tartott (és frissen tartó) ismeretnek kell lennie, amely a régi, örök érvényű hitismereteket mai módon, érthetően és logikusan tudja előtárni.

A második kritérium a *fidutia*. „Szívbeli bizodalom” – mondja a klasszikus teológiai szóösszetétel. Ez a bizalmi oldala a hitnek, amely visszavezethető az ószövetségi kegyesekig, hiszen az ószövetségi hitben lételem ez a bizalom: *ráhagyatkozás* az előző idők és korok hitismeretére. A bizalommotívum fontos eleme a Zsoltárok könyvének is (pl. Zsolt 78; ld. a Hab 2,3–4). Jézus bizalmi kapcsolatban van az Atyával, s erre a jézusi bizalomra válasz az Atya hűsége. Végső soron a legteljesebb *ráhagyatkozás* az Atya hűségére a kereszten elhangzott mondat: „Atyám, a te kezébe teszem le az én lelkemet” – amire a válasz a feltámadás, mert az Atya keze nem hagyta cserben a Fiút! Ennek a bátor *ráhagyatkozásnak* is jelen kell lennie a konfirmandusokkal foglalkozó lelkipásztor hitében.

Bizalom csak bizalomból fakad! A jelen pedagógiai palettájáról lemaradó érzelmi nevelést pótolni kell. Ezért ma különösen is fontos dologra hívja fel a figyelmünket. A lelkipásztor, amikor érzelmet szeretne kiváltani a csoportból, akkor arra csak úgy van esélye, ha benne megvan az a „szívbeli bizodalom” a Szentháromság Isten iránt, amely egy egészséges istenképet, emberképet, egyházképet, világképet közvetít. Komoly kérdés az, hogy a csoport elé álló vezető rendelkezik-e ilyen egészséges bizalmi tőkével, amely az ifjakban is segíthet felgerjeszteni a szívbeli bizalmat.

A harmadik kritérium az *assensus*: igaznak tartás, beleegyezés, megbizonyosodás, személyes állásfoglalás. „Melynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az ő Igéjében nekünk kijelentett” – mondja a Heidelbergi Káté. Ez az a pont, amikor az ember megbizonyosodik, elfogadja Isten akaratát, magáévá teszi Isten útját és gondolatát a maga életében (Zsid 11,6).

Ez a hitelesség kérdését veti fel. Mint csoportvezetőnek a Krisztus-követéséből, az engedelmisségből, a spirituális életéből tükröződik-e a „Legyen meg a Te akaratod” megélése. Csak hiteles engedelmisséggel motiválhatók másokat engedelmisségre. Abban a kritikus életszakaszban, amit a konfirmandus átél, egyáltalán nem mindegy, hogy ki képviseli számára az Isten ügyét.

Ahogy „teljes hithez” mindhárom mozzanatra szükség van, s csak a három együtt adja meg a hit stabilitását, mert ezek összekapcsolódnak, áthatják egymást, ugyanúgy a konfirmandusok felkészítését végző lelkipásztornál a gazdag ismeret átadása, az érzelmi nevelésre figyelés és a hitelesség olyan követelmény, amely nem mindegy miként jelenik meg.

3. Hogyan tegyük mindezt?

Oskar Hammelbeck² ismert katechéta szerint a konfirmáció romlásának két oka van.³ Először is az, hogy a Bucer Márton-féle szemlélet él és hat a mai napig, elfedve a reformátorok tanítását. Ez azt jelenti, hogy Bucer⁴ a reformáció vadhajátásaival való vitájában a spiritualistákkal, a Schwenkenfeldianusokkal az úrvacsora-kérdésben, de a konfirmáció kérdésében is – akaratlanul is – hamis szemlélet alkalmazója lett. Mégpedig azaz, hogy arra a középkori szemléletre tért vissza, amely az egyház üdvközlő tekintélyét hangsúlyozta. Bucer a konfirmációban a fogadalomnak és a kézrátételnek olyan nagy teret biztosított, mintha az egy Szentlelket közlő szertartás lenne, és mintha annak sákramentumos erőt tulajdonított volna. Ezzel eltávolodott a reformáció konfirmációlátásától, amely ebben a dologban az új egyháztag hitvallását érti és a gyülekezetnek azt az aktusát, amely által a növendék hitvallását elfogadja és ennek alapján körébe fogadja. Az eredeti reformátori gondolat szerint semmiféle fogadalomtételre vagy eskütételre ehhez nincs szükség. A reformátorok egyértelműen elvetették a harmadik sákramentum gondolatát, s elvetették a bérmlás formáját is. Ez az út Bucer tévedéséből indult el. Viszont kecssegtető formája miatt kísértéssé lett a reformáció egyházaiban. Kiváltképpen abban a formában, amelyben a hűségfogadalomban polémia vagy apologetikus meggyőződés vagy vallásos öntudat kifejeződése vált dominánssá.

A másik ok, amit Oskar Hammelsbeck a konfirmáció eltorzulásaként említ az, hogy a teológiatörténeti korszakok, iskolák és szemléletmódok mind rárakódtak a konfirmációszemléletre, s a folytonos változás, módosulás, alakulás miatt nem tudott egységes, biblikusan hiteles egyházi képlet kialakulni. Csak utalnunk lehet arra, hogy mennyire más volt az ortodoxia, a racionalizmus, a pietizmus, a felvilágosodás korának konfirmációs célja és eszménye.⁵ Így a konfirmáció – a sajnálatos tévutak miatt – éppen nem az egyház integrálódásán, hanem elbizonytalanodásán munkálkodott.

Ami a fogadalomközpontúság szemléletét illeti, jó meghallani Luthernek a problémához humorosan, de lényeglátóan megfogalmazott véleményét: „Egyet fogadj meg, azt, hogy nem harapod le az orrod, ezt legalább meg tudod tartani.” Ne feledjük, hogy a kü-

lőnféle irányú fogadalom nem hitvallás. Más az egyik és más a másik. A konfirmálásban pedig egyértelműen a konfirmandus hite megvallásáról van szó és semmi egyébéről.

Az egyház, mint a konfirmandus tanító testülete, ismeretet közöl a konfirmandussal a Bibliáról, az imádságról, a törvényről, a sákramentumokról, a Szentháromság titkáról, ezt kell a konfirmációban a növendéknek visszaadnia, erről beszámolnia egyrészt, hogy ismeri ezeket, másrészt hogy elfogadja és vállalja is őket. Minden egyéb igyekezet idegen test a konfirmációban. Nem a hívésről, mint formáról, hanem a hitről, mint igazságról van szó. Az előbbi, a hívés túlhangsúlyozása eltolódást jelent a tévedések oldala felé, a szubjektívizmusba, az élménykegyességbe, a pszichologizmusba.

Ha ezt a hitet a konfirmandus meggyőződésből vallja, akkor ez nem pusztán ismeretközlés vagy tudásrecitálás. A *kon*-firmáció jelentése szerint elsősorban a firma ige alapján azt jelenti, hogy megerősíteni vagy megerősödni. Miközben erősít, erősödik és miközben erősödik, erősít. Ez pedig mindkét félre tartozik és mindkét félre érvényes is. A konfirmandus erősíti meg a hitét vagyis vállalja kinyilvánítja, hogy a keresztségben felette megvallott hit most már az övé is, teljes érvényességgel. Miközben ezt megérti, eközben a gyülekezetet is erősíti a maga hitével. Miközben a gyülekezet a konfirmandus hitét megerősítve elfogadja, egyben a konfirmandust is megerősíti az ő konfirmandus hitében. Ezért lehet és kell a konfirmációt *kon*-firmációnak, tehát együttes, vagyis közös, kölcsönös megerősítésként értelmezni. Vagyis nem a fogadalommal és az ígérettel, hanem a hitvallással. A fogadalom, amely ünnepélyesebb formában is én vagyok, aki teszem és te vagy, aki előtt teszem. Míg a hitvallás minden ízében Jézus Krisztus. A konfirmandus nem magáról vizsgázik, hanem Jézus Krisztusról. A gyülekezet nem a konfirmációban erősödik, hanem Jézus Krisztusban, a konfirmandus mint újdonsült katechéta által.

Barth Károly szerint a konfirmáció az ifjúság tanítása. Egészen egyszerűen mindannak az oktatása és a megismertetése, amit az egyház mostanáig, mint az igaz hitet ismert meg és vallott meg. Megismertetése a Kijelentés és a Kijelentés megélése legfontosabb elemeinek.

Az újabb német katechetikai szakirodalomban a fogalmak változását figyelhetjük meg. Megszűnt a „konfirmandus oktatás” (Konfirmandenunterricht) elnevezés kizárólagos használata, s megjelent a „konfirmandus munka” (Konfirmandenarbeit) fogalma.⁶ A névcseré magyarázata az, hogy a konfirmandusok oktatása csupán egy – bár fontos – része marad a konfirmandus munkának. Az „oktatás” negatív éle, iskolára emlékeztető megnevezése kellemetlen érzéseket, ellenérzetet kelt a fiatalokban. A konfirmandus munka semlegesebb, inkább összecsendül az ifjúsági munka (Jugendarbeit) sokak számára tetszetősebb és jó emlékekhez fűződő megnevezésével. Ez a névváltás tehát szemléletváltást jelez.

Szemléletváltásra nálunk is nagy szükség lenne. A közelmúltban megjelentek azok a műfajok, amelyek a gyermek- és ifjúsági munkában körülvesszik a konfirmandusok felkészítését. Újra meg kell határozni a beindult katechetikai műfajok körén belül, hogy mi a sajátos arcéle a konfirmációnak. Mi a funkciója? Miben más, mint gyermek-istentisztelet, gyermek bibliaóra, iskolai vagy gyülekezeti hittanóra, „kis ifi”. A felsorolás szerint a katechézis különböző műfajait sejtethetnénk az alkalmak mögött, de a gyakorlatban eléggé eklektikus a foglalkozások menete. Minden keveredik mindennel, s lehet, hogy a helyszín, az elnevezés más és más, de kis eltérésekkel szinte ugyanaz zajlik mindegyik alka-

lom alatt. Természetesen a konfirmandusok felkészítését is jellemzi ez a műfaji összemosás. Ahol alapos hitoktatási háttérrel rendelkeznek a konfirmandusok, ott külön is vizgázni kell arra, hogy ne „ismétlés” legyen a konfirmációi tananyag, hanem valóban speciális és új.

Legyen a konfirmációi felkészítés semmi mással össze nem keverhető gyülekezeti alkalom. A „hogyan” kérdésre adandó válasz azzal kell kezdődjön, hogy műfajilag és módszertanilag, tartalmilag és formailag el kell különítenünk a konfirmációi felkészítést a többi katechetikai műfajtól, ami ugyanezt a korosztályt érintheti.

A konfirmációi felkészítést meg kell szabadítani a tantárgy-jellegtől, a lecke-felmondásos vizsgadrukk kialakulásától. A leglényegesebbre kell szorítani a memoriteranyagot, de azt következetesen, mindenkitől ki kell kérdezni a felkészítés végére. A konfirmáció témaköreihez a legnagyobb igyekezettel kell megtervezni a tematikus beszélgetéseket, amelyek elősegíthetik a témakörök lényegének egyszerű, világos, saját szavú megfogalmazását. A koncentráltabb memoriter félelemoldó lehet.

A konfirmációi felkészítés lezárását ne vizsgaként értelmezzük és gyakoroljuk. A vizsgafóbia nem szabad, hogy beárnyékolja a konfirmációi felkészítés folyamatát. Inkább bemutató órajelleget kellene felvenni, ahol a személyes hangú megfogalmazás olykor hitvallásosabb és őszintébb, mint a káté szavait visszamondó személytelenség és átgondolatlanság.

Az ünnepi (záró)istentisztelet, amelyben cselekvő résztvevők a konfirmandusok, hiszen már a felkészítés ideje alatt is bevontuk őket néhány alkalommal.⁷

A konfirmandusok felkészítésének egyik meghatározó sajátossága kell legyen a megbeszélés módszere. A beszélgetéseknél – gondolatébresztőként – használhatunk jól megválasztott parafrázisokat. Most csak egy példát illeszték ide, Christa Peikert-Flaspöler hitvallás-parafrázisát:

Hiszem,
 hogy te egészen más vagy, Istenem,
 mint gondoljuk,
 hogy sosem engeded magad
 képekbe szorítani.

Hiszek benned,
 a szent élet-erőben,
 a bölcsességben és jószágban,
 és hogy sem szenvedés sem nyomorúság
 minket tőled el nem választhatnak.
 hiszem,
 hogy a menny és a föld, a mindenség
 tőled van,
 hogy te adod az életet
 hogy jóságát élvezhessük.

hiszek
 Jézus Krisztusban, a názáretiben,

szereteted emberében,
 aki belőled és benned él,
 fiad és nekünk testvérünk,
 aki Máriától tőled született
 szeretve téged és minket, embereket
 halt meg a kereszten
 eltemettetek
 és te a halálból életre keltetted
 örökkévalóra

hiszek
 a Szentlélekben,
 a szeretet adóban
 hiszem, hogy keresztyén egyházainkat
 megújítod és megszenteled,
 hogy szívünk nyíltságára vársz,
 hogy a föld lakható maradjon

hiszek a minden ember közösségében
 akik téged különböző néven keresnek,
 mert te vagy isteni teljesség
 te szentelsz meg
 és gyűjtesz egybe minket

hiszem, hogy minket feltétel nélkül fogadsz el
 gyermekként,
 nő vagy férfiként,
 fehér vagy színes bőrűekként,
 gazdag vagy szegényként

hiszem, hogy megbocsátasz
 és a bűnt hontalanná teszed az életben

hiszem
 hogy a halál alagútján át
 örök életre és öröme
 hívsz minket.
 Ámen.

A gyülekezetbe integrálás szempontjának rendező elvévé kell válnia, hogy a „kikonzfirmálás” tendenciáját megfordítsuk. Tegyük meg mindent, ami a gyülekezeti életbe betagolást segíti és növeli az otthonosságérzetet.

A konfirmációi felkészítésnek be kell vezetnie a gyülekezeti-egyházi élet „műhelytitkai-ba”. – Teológus éveim kateketika tanárától, Rózsai Tivadartól azt tanultuk, hogy a felké-

szítés anyagánál intenzív ekkleziológiai, ekkleziasztikai, sőt egyházjogi ismeretek kellenek. A konfirmandus az egyház életét ne csak kívülről lássa, hanem belülről élje meg. Érezze otthon magát a gyülekezetben, begyakorlottak legyenek a gyülekezet életjelenségei. Tudja, hogy mit, mikor és miért kell tennie. A konfirmációi felkészítés legyen a gyülekezeti életforma tudatos átélése, megtapasztalása. Ezt a szempontot már 1916-ban felvetette Makkai Sándor a már akkor is zajló konfirmációreform vitájának hevében: „A keresztyéni élet harcára is a keresztyéni élet gyakoroltatásával lehet a növendéket előkészíteni. A konfirmációra való előkészítés ehhez a harchoz a nagy hadgyakorlat; vagy mondhatjuk úgy is, hogy a keresztyén élet drámájához a főpróba. Ennélfogva a konfirmációi előkészítésnek okvetlenül többnek kell lennie pusztá oktatásnál, magába kell foglalnia mindazt az elemet, amiből az egyházi közösség élete szövődik: kultikus, pásztori, belmissziói vonatkozásaiban.”⁸

Az integrációs szempont nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy az istentiszteleti elemek megismertetését. A konfirmáció mint gyülekezeti tagságra való nevelés, felkészítés ugyanaz, amit az ApCsel 2,42-ben találunk. A gyülekezet foglalatoss volt 1. az apostoli tudományban, 2. a közösségben, 3. a kenyér megtörésében, 4. a könyörgésben. Az apostoli időkben már minden szóba került, amiből kialakult az otthonosságérzet. Erre a „foglalatosságra” tudatosan hangsúlyt kell helyezni!

4. Mit adjunk át?

a) Kiváló segítséget adott ehhez dr. Bodó Sára: *Útkeresés konfirmációi gyakorlatunkban* című 12 részes, órávázlatokkal részletesen kidolgozott sorozata a Református Egyház 2004. évi évfolyamában.

b) Egy másik lehetőség: A keresztyén alapigazságok ismeretét hitünk öt pillérének segítségével: Kettős nagy parancsolat – Apostoli Hitvallás – Keresztség – Úrvacsora – Tízparancsolat – Mi Atyánk megtanulása és lényegének felfedeztetése. Cél: a református keresztyén identitás megalapozása.

A konfirmandus-munka tartalmi részei:

- a hitről folytatott beszélgetés,
- a gyülekezeti életforma begyakorlása,
- a keresztséghez történő visszacsatolás az aktuális helyzethez, és egyben a keresztség aktualitása az új életszemléletben, az úrvacsorához vezető út egyengetése, felkészítés és kísérés.⁹

A keresztyén hagyomány alapvető elemeinek megtanítása, és magyarázata. Az 5 fő elem:

1. Az egyház mint élettér.
2. Az élet alakítása és a világ iránti felelősség.
3. Etikai döntési lehetőségek.
4. Önmagunkra találás és szocializáció.
5. Identitásra találás és a személyes életvitel alakítása.

Bizalmas kapcsolat.¹⁰

c) Egy harmadik lehetséges témasor:¹¹

A konfirmandus munka feltételei:

A keresztséghez való kapcsolat.

A gyermekkori tapasztalatok megismerése.

Azok kiegészítése és továbbvitele.

Keresztyénség mint az „Isten felé való növekedés”.

Célok:

Közös célok.

Különböző célok.

Különböző hangsúlyok.

a) A keresztyén hagyomány lényeges elemeinek megismerése és megértése.

b) A saját gyülekezetben krisztusi közösség megélése.

c) Segítség a keresztyén hitben való tájékozódáshoz.

d) Segítség a konfirmandus önmagára találásához és szocializációjához.

Ez a négy elem a konfirmációs munka koncepciójának szükséges eleme.

A konfirmandus munka tartalmi részei:

A keresztyén hagyomány alapvető elemei.

Magyarázat ezekhez

Az 5 fő elem:

Az egyház mint élettér.

Az élet alakítása és a világ iránti felelősség.

Etikai döntési lehetőségek.

Önmagunkra találás és szocializáció.

Identitásra találás és a személyes életvitel alakítása.

Bizalmas kapcsolat.

A konfirmandus felkészítés lezárása:

abban a teremben, ahol találkoztak, presbiterek, szülők, keresztszülők, gyülekezet stb. jelenlétében,

Cél: betekintést adni a konfirmandus oktatásba,

a konfirmandusok ne aláztassanak meg (!),

a bemutató foglalkozás tartalma – a konfirmandusok oktatásban,

istentiszteleteken, a gyülekezetben stb. szerzett tapasztalatai (lehetnek előre kidolgozott anyagaik ehhez a konfirmandusoknak).

A konfirmáció az istentiszteletek összefüggésében

Istentisztelet a konfirmációs időszak elején.

Istentiszteletek, istentiszteleti elemek a konfirmanduscsoportban.

A konfirmandusokat bemutató istentisztelet.

A konfirmációhoz kapcsolódó istentisztelet

A konfirmáció családi megünneplése

javaslat: családok ünnepeljenek együtt pl. a gyülekezeti teremben (vagy máshol) egy nagyon egyszerű ebéddel.

Cél: a *családokat* megtanítani ünnepelni. Ehhez a családokkal és a konfirmandusokkal közös programtervezés, a felnőttek is legyenek aktív alakítói a programnak! További közös programok tervezése.

Összefoglalásul Henning Schröer definíciójával mondhatjuk: „a konfirmáció mint ünnep az egyház világában tett felfedező út, a hit és nem a törvény idejébe tett kirándulást követő szimbolikus honfoglalás, egy új korosztályban. Ezt kell szolgálania a konfirmandus munkának és a konfirmáció ünnepének úgy, hogy valóban a hit, ami »megkapaszkodás Istenben«, megerősítése legyen erőfeszítéseink célja és középpontja.”¹²

JEGYZETEK

1 Egy 15 éves fiatal írta korosztályáról. G. Schmitz: *Überlegungen zur Selbstmordgefährdung im Jugendalter*. In: Chr. Grethlein: *Selbsttötung – ein Hilferuf? Gymnasialpädagogische Materialstelle*. Erlangen. 1984. Erre a szövegre Hézser Gábor professzor hívta fel a figyelmemet. Köszönet érte. – 2 Oskar Hammelsbeck-hez ld. Johannes Wittich: *Das Konfirmationsverständnis in Geschichte und Gegenwart*. Hg. Peter Karner. „Aktuelle Reihe” des Reformierten Kirchenblattes Nr. 29. Wien. 1989. 68. Hammelsbeck szerint: confirmatio est cathechesis = „Was bei der Konfirmation festgestellt werden kann, ist das Wissen, das zum Glauben gehört (Röm 10,14), nicht der Glaube selbst.” – 3 A gondolatot dr. Rózsai Tivadar kéziratoss katechetikájából tanulm meg, amikor az 1986/87. tanévben erről tartott előadást. – 4 Bucer konfirmációtörténeti szerepéhez ld. Johannes Wittich: *Das Konfirmationsverständnis in Geschichte und Gegenwart*. Hg. Peter Karner. „Aktuelle Reihe” des Reformierten Kirchenblattes Nr. 29. Wien. 1989. 13–15. – 5 A különböző korszakok felfogásához ld. Johannes Wittich: *Das Konfirmationsverständnis in Geschichte und Gegenwart*. Hg. Peter Karner. „Aktuelle Reihe” des Reformierten Kirchenblattes Nr. 29. Wien. 1989. – A legújabb valláspedagógiai kézikönyvben Michael-Meyer Blanck tekintette át a konfirmáció-értelmezéseket az eddigi gyakorlati teológiai irodalomban. A konfirmációnak sokirányú értelmezése lett. A 20. század konfirmációról folytatott elméleti vitái több ellentétpárt állítottak fel. Ezeket az egymásnak feszülő ellentétpárokat csupán ideáltípusok és röviden nevezzük meg: 1. A konfirmáció antropológiai és teológiai meghatározása (vallásfilozófiai-fundamentálteológiai ellentét); 2. A konfirmáció áldásteológiai és krisztológiai hangsúlyai (rendszeres teológiai ellentét); 3. A konfirmáció gyülekezeti/egyházi és népegyházi-társadalomdiakóniai kilátásai (ekkléziológiai ellentét); 4. A konfirmáció didaktikai (katechetikai) és liturgiai (sakramentális) megjelenése (gyakorlati teológiai ellentét). – 6 Vö. Comenius-Institut (Hrsg.): *Handbuch für Konfirmandenarbeit*. Gütersloh. 1984–1985; Gottfried Adam: *Konfirmáció és konfirmáció-előkészítő*. In: „Hálával áldozzál...” A Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara tiszteletbeli doktorainak tanulmányai a 150. évforduló ünnepén. KRE HTK. Budapest, 2005. 281–304. – 7 Megfontolandó gondolatokat és ötleteket ad ehhez Hézser Gábor: *Pasztorálszichológiai szempontok az istentisztelet útkereséséhez*. Kálvin Kiadó. Budapest, 2005. 118–159. – 8 Makkai Sándor: *A konfirmáció reformja*. Az Út 1916/7–8. 198. Makkai egész cikksorozata nagyon tanulságos és úttörő gondolatokat tartalmazott. Kár, hogy annak idején nem volt fogadókézség az új szemléletmódra. – 9 Szabó Lajos: *A konfirmáció gyakorlati teológiai megközelítése*. In: *Kezdd rajtunk*. Körültekintés a konfirmációval kapcsolatos elméleti és gyakorlati kérdések világában. Gyülekezetpedagógiai füzetek 3. Szerkesztette: Szabó Lajos. Teológiai Irodalmi Egyesület. Budapest. 2000. 10. – 10 *Konfirmandenarbeit und Konfirmation*. Beschluss der Landessynode und Arbeitshilfe – herausgegeben vom Rat der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel. 1990. 28kk. – 11 Az előző lábjegyzetben említett könyv tartalmának felhasználásával készült változat. – 12 Szabó Lajos: *A konfirmáció gyakorlati teológiai megközelítése*. In: *Kezdd rajtunk*. Körültekintés a konfirmációval kapcsolatos elméleti és gyakorlati kérdések világában. Gyülekezetpedagógiai füzetek 3. Szerkesztette: Szabó Lajos. Teológiai Irodalmi Egyesület. Budapest. 2000. 17.

DR. NÉMETH DÁVID

A konfirmáció időpontjának fejlődéslelektani kérdései

Sokat vitatott kérdés, s mindmáig nem találtunk rá megnyugtató választ, hogy melyik életkor felelne meg leginkább a konfirmációnak. Vannak pártolói a mostani gyakorlatnak, és vannak olyanok, akik későbbre halasztanák az időpontot.

Egy lelkész arra panaszkodott, hogy mióta a gyülekezetben átálltak a 8. osztályban történő konfirmációi előkészítésre, nem bír a gyerekekkel. Pedig azelőtt, amíg 7. osztályban volt, fegyelmezési problémái sohasem voltak.

Másik kollégánk viszont nyugdíjba vonulása után azt mondta, hogy csak azért örül ennek az új állapotnak, mert nem kell többé konfirmációs szolgálatot végeznie. Neki ugyanis minden évben lelkiismereti terhet jelentett, hogy olyan gyermekeket kér egész életre szóló fogadalom letételére, akik erre sem hitben, sem a személyiségük érettségét nézve nem alkalmasak.

1. A konfirmáció célja

Mielőtt a konfirmáció időpontjáról felelősen gondolkozhatnánk, tisztáznunk kell egyrészt, hogy mi a célja a konfirmációnak, másrészt ennek függvényében milyen jellegű feladatnak kell tekintenünk a konfirmációra történő felkészítést. Csak ezt követően adhatunk választ arra a kérdésre, hogy mely életkorban valósíthatók meg a legnagyobb eséllyel a kitűzött célok.

Református hagyományainkra visszatekintve a M. Bucer által összeállított konfirmációi rendtartásból azt olvashatjuk ki, hogy a konfirmáció a keresztségben az Isten és egy konkrét személy viszonylatában nyilvánvalóvá vált szövetségi kapcsolat tudatosítását, tartalmának megismerését, valamint öntudatos és hálás vállalását jelenti a gyülekezet színe előtt és támogatásával. Ennek liturgikus kifejeződései a következők:

- a keresztelési hitvallásnak a konfirmandus általi megismétlése,
- közbenjáró imádság és áldáskérés a gyülekezet részéről,
- kézzel való megfogás mint a keresztségben kapott kegyelmet kifejező áldás megerősítése,
- felhatalmazás úrvacsoravételre,
- az úrvacsorázó gyülekezet közösségi fegyelmének vállalása.¹

Ez a konfirmáció-felfogás kimondatlanul is megköveteli, hogy a konfirmandus megismerje a Krisztusban nyert kegyelmi szövetség különböző szempontjait, megértse a lényegét és átérezze feltétlen meghatározó voltát az egész emberi létre nézve. Olyan életkorúnak kell tehát lennie, amikor már képes általános érvényű igazságokból és értékekből konkrét, egyéni életre szabott következtetéseket levonni, amikor már érzékeny a szimbolikus kifejezési módok mögöttes értelmére, amikor már felteszi az emberi léttel kapcsolatos alapkérdéseket, és belső indítatásból keresi rájuk a választ, amikor már képes a maga életét olyan külső nézőpontból megítélni, amely független az eddig meghatározó szerepet játszó felnőttek szemléletétől, amikor már teljes felelősséget tud vállalni a saját és mások életéért mind a jelenben, mind pedig a jövőre nézve, s végül amikor már van fogalma arról, hogy milyen életfeladatok várnak rá, és reálisan meg tud

ja ítélni, hogy milyen mértékben vannak meg a képességei azok teljesítéséhez. Világos, hogy ezek maximalista követelmények. 17–18 éves kor alatt aligha felel meg nekik valaki. Nagykorú hitről csak akkor beszélhetünk, ha a felsorolt fejlődéslelektani adottságokra épülve érik meg valakiben az elköteleződés Krisztus iránt és vallja meg a hitét a gyülekezet előtt. Az ilyen hitbeli elköteleződés a fejlődéslelektan nyelvén az identitástalálás, illetve az identitás-megszilárdulás eseménye.

J. Marcia² az identitásképzés folyamatának változásait vizsgálva azt találta, hogy a serdülőkor kezdetétől az ifjúkor végéig terjedő életidőszakban négyféle jellemző identitásállapot fordul elő. A gyermekkorból hozott, elsősorban a szülők visszatükrözései által meghatározott identitás 13–15 éves korra meglehetősen elbizonytalanodik. A fiatal már nem érzi jól magát a neki kijelölt szerepekben, szeretne függetlenedni az addig alapjaiban soha meg nem kérdőjelezett értékrendtől és világszemlélettől. Ha megtörténik ez az eltávolodás, akkor diffúz állapot áll elő. A fiatal hangulataitól, körülményeitől, a környezete és a társai felől érkező éppen aktuális befolyásoktól függően határozza meg önmagát és változtatja szemléletmódját. Hosszú távon nem kívánja elkötelezni magát egyetlen irányban sem. Egyszerre „több vasat tart a tűzbe”, többféle identitásban próbálja ki magát, de mindegyik önazonosság-érzetének álarca, illetve látszatjellege van. 15–17 éves korban szinte minden fiatal ebben az állapotban van. Ezután kezdődik a tudatos keresés időszaka. Felébred a vágy a révbe találásra, a lehiggadásra, a megállapodásra. E. Erikson nyomán ezt nevezi Marcia a moratórium állapotának, melyben az élet legfontosabb döntéseinek a kihordása történik meg. Az elért, vagy stabilizálódott identitás állapotát az egzisztenciális elköteleződések hozzák el. Fő vonalaiban kialakul az élettel és a világgal kapcsolatos meggyőződés, sikerült megtalálni azt az utat, amin érdemes járni egész életen át. Istent, párt és hivatást választ magának a fiatal. Ideális esetben ezzel a megérkezéssel kellene egybeesnie a konfirmációnak (felnőtt, vagy „megkészt” konfirmációk esetén általában így is történik). A konfirmáció-előkészítés pedig azt jelentené, hogy az egyház végigkíséri a fiatalt önmagára találásának kanyargós útjain. Támaszául, bátorítójául és vitapartnerül szegődik, míg az élet legfontosabb döntését, az „istenválasztás” döntését meg nem hozza.

Marcia megfigyelései szerint az identitás-megszilárduláshoz egy másik út is vezet, amit ő a „korai zárás” állapotának nevez el. A fiatal megteszi az önállósulás útján az első tétova lépéseket, és elbizonytalanodik. Az identitása még el sem jut a diffúz állapotba, már szorongások fogják el, ezért visszamenekül elhagyott rejtekhelyére. Elfogadja a neki szánt szerepeket, minden fenntartás nélkül magáénak kezdi vallani azt a világszemléletet, érték- és normarendszert, amit a tekintélyesek képviselnek. Mindent, amit átvett, a saját meggyőződéseként kezd kezelni, jóllehet nem olyan meggyőződésről van szó, amire fáradtságos keresés útján jutott el, hanem olyanról, amit készen kapott, és amit félelmek, vagy egyéb kényszerítő körülmények hatására tett magáévá.

Ha újra szemügyre vesszük Bucer javaslatait (s ha még mellé is állítjuk mai konfirmációs gyakorlatunkat), akkor be kell látnunk, hogy nemcsak az előbb vázolt magas igényszintű konfirmációelfogás származhat belőlük, hanem a korai zárásnak megfelelő „megerősítés” is. Két veszéllyel is kell ebben az esetben számolnunk. Egyrészt azzal – s ez a leggyakoribb –, hogy a fiatalok nem meggyőződésre jutnak, hanem egyszerűen csak alkalmazkodnak. Engednek a felnőttek, illetve az egyház elvárásainak. Ha feltételezzük,

hogy nem megjátszva, hanem őszintén teszik ezt, akkor is várható, hogy az identitásformálódásuk egy idő múlva túlhalad ezen az állapoton, és széthullnak azok az értékek, amelyek az akkori identitásuk alkotóelemei voltak. Jobb esetben is csak arra számíthatunk, hogy később egyéb identitások mellett, igen relatív értékkel, azért jut bizonyos szerep az egyháziasságnak. Vagyis a „zárás” az identitásalakulás folyamatának egészét nem blokkolja, hanem csupán az Istennel és az egyházzal való kapcsolat területét határozza meg. Másrészt az a nem csekélyebb veszély fenyeget, hogy a fiatal teljes őszinteséggel és odaszánással vallja meg a hitét és kötelezi el magát egész életére nézve, a meggyőződése azonban kritika előtti, gyermeteg szinten marad, ezért hosszú távon csak fanatizmussal tartható fenn. A később elkerülhetetlenül felvetődő kritikus kérdéseket, vonatkozzanak azok az egyházra, bensővé vált hittartalmakra, vagy éppen a Biblia egyes helyeire, rendre el kell hárítani, és fáradhatatlanul kell harcolni mindazok ellen, akik a kérdezés nélküli elfogadás és a vakon engedelmeskedés helyett a belső harcok árán elnyerhető meggyőződés útját ajánlanák.

Szemléltetésül álljon itt Marcia kérdőívének egyetlen kérdése és az egyes identitás-állapotoknak megfelelő legtipikusabb válaszok.³

„Kérdés: Érzett/érezteél valaha is kétségeket a vallási meggyőződésével/meggyőződéssel kapcsolatban?

Válasz:

a) Kimunkált identitás esetén: Igen. Sőt azon is gondolkoztam már, hogy van Isten vagy nincs. De mostanra megoldódott számomra ez a probléma. Azt gondolom, hogy...

b) Moratórium esetén: Éppen az foglalkoztat, hogy számomra érthetetlen, miért van annyi gonoszság a világban, ha van Isten.

c) Korai zárás esetén: Nem, tulajdonképpen egyáltalán nem. A mi családjunkban ez mindig egyértelmű volt.

d) Diffúz identitás esetén: Ó, nem is tudom. Talán igen. Mindenki átesik ezen. Ez ma már nem foglalkoztat. Mindenki azt hisz, amit akar.”

Amennyiben a konfirmációi előkészítés és a konfirmáció az identitásképzési folyamat korai lezárását szolgálja, a konfirmandusokkal való foglalkozás – amint egyházunkban többnyire történik – az „oktatási modell” szerint szerveződik. A középpontban a tananyag áll, az elsőrendű cél az ismeretek átadása és elsajátíttatása. A foglalkozások vezetője oktatóként értelmezi magát, feladatának azt tekinti, hogy kognitív szinten megértesse a tanulandókat, és hatékonyan ösztönözzön az elfogadásukra és az emlékezetbe vésésükre. A konfirmáció maga pedig az egyház hitvallásával és életrendjével való maradéktalan azonosulás ünnepélyes kinyilvánítása.

Ha viszont a konfirmáció a kimunkált keresztyén identitás elérésére szolgál, akkor az előkészítésnek hosszabb folyamatnak kell lennie, s inkább a „lelkigondozói modellnek” megfelelően kell szerveződnie. A figyelem középpontjában a személyes életkérdések és az azokkal korreláló isteni válaszok állnak. A vezető nem oktató, hanem társ és megértő testvér, aki kész melléállni a keresőnek az élettörténete adott szakaszán. A keresők közösséget alkotnak és segítik egymást a válaszok megtalálásában. A konfirmandusok nem tanulók, hanem a vezetővel együtt tanítványok, akik megpróbálják Isten kijelentése alapján értelmezni az életük legfontosabb eseményeit és megérteni a tennivalójukat ebben a világban.

2. A jelenlegi konfirmációs gyakorlat fejlődéslélektani értékelése

A konfirmáció legalkalmasabb időpontján gondolkozva az identitásképződés folyamatán túl figyelembe kell venni még a kognitív, a pszichoszociális és a vallási fejlődés életkori jellemzőit is.

Milyen érvek hozhatók fel a hagyományos, 13 éves korban tartott konfirmációi előkészítés és konfirmáció mellett és milyenek ellene?

a) A *kognitív* fejlődést tekintve megállapítható, hogy elvileg a gyermekek többsége ebben az életkorban már képes az elvont gondolkozásra. Általános érvényű megállapításokból tudnak következtetéseket levonni egyedi esetekre. Megértik a háttérösszefüggéseket, és noha még nem szívesen élnek szimbolikus kifejezési módokkal, már nem okoz számukra nehézséget valaminek az átvitt értelmét megragadni. A 13 éves kor lenne tehát az értelmi fejlődés folyamán az első alkalom, amikor a gyermekeknek a hitünk rendszeréről, hittételeinkről, azok összefüggéseiről és református erkölcsi alapelveinkről lehet beszélni.

J. Piaget⁴ 11–12 éves korra teszi az értelmi fejlődésben azt a változást, amikor a gyermekek konkrét műveletek helyett formális műveletek segítségével kezdenek el gondolkodni. Az előbbi fejlődési fázisban a konkrét gondolkodás a csoportosítás képességén alapult. Összehasonlítások, ok-okozati kapcsolatok felállítása, alá- és fölérendeltségi viszonyok számbavétele, mennyiségi és minőségi meghatározók megkülönböztetése, több szempont egyidejű érvényesítése és hasonló műveletek segítségével tájékozódott a gyermek a világban, és próbálta megérteni az életét érintő folyamatokat és történeteket. Fontos volt számára a konkrétság, azaz csak valóságosan követhető történetek, vagy csak adott helyzetek keretében tudta alkalmazni a felsorolt műveleteket. Éppen ez akadályozta meg abban is, hogy Isten munkájáról gondolkodjon. Legfeljebb Jézus cselekedeteit tudta megragadni, miközben élt azzal a legitim antropomorfizálási lehetőséggel, amit az inkarnáció ténye kínál. Azzal a gondolattal már nem tudott mit kezdeni, hogy Krisztus ma is hasonló tetteket visz végbe. Gondja volt a példázatok megértésével is. Azokat is konkrét történetekként fogta fel. A metaforák még idegenek voltak a számára, legfeljebb hasonlatok segítettek neki a hitigazságok megértésében, bár azoknál is nagyon letapadt a figyelme a megegyezések keresésénél. Valláspszichológusok ezért beszélnek a 11 éves kori ateizmus jelenségéről. Alig telik el ezután két esztendő, s máris minden gyökeresen megváltozna a konfirmációi előkészítés kezdetére?

Mint mondtuk, 13 éves korra elvileg túlhaladottá válik ez a gondolkodásmód. A gyakorlati tapasztalatok azonban azt mutatják, hogy Piaget az egyes fejlődési szakaszok leírásánál nem az átlaggyermeket tartja szem előtt, s nem az ilyen gyermekeknek a jól begyakorolt gondolatmeneteivel számol, hanem az optimális lehetőségeket méri fel. Tulajdonképpen azt írja le, hogy melyik az a legkorábbi időpont, amikor egy új gondolkodási struktúra megjelenhet. Ami nem jelenti azt, hogy a gyermekek többségénél meg is történik az átalakulás. De ha képes is már az elvont gondolkodásra, akkor sem leli még igazán kedvét benne. Nem hat rá a felfedezés erejével, amikor egy általános törvényszerűség vagy igazság fogalmazódik meg, vagy amikor megállapítja, hogy valamely sokakra érvényes igazság rá is vonatkozik. Saját személyét még nem érzi azon valóság részének, amit vizsgál. Gondolkodásában a külső és a belső, a szubjektum és az objektum világa még

erősen elválik egymástól. Értelmével már felfogja az érintettségét, érzelmileg azonban még meglehetősen kívülálló marad.

Ha például arról van szó, hogy Jézus minden emberért vállalta a kereszthalált, akkor világos a számára, hogy mivel ő is ember, érte is meghalt Krisztus, de ettől még nem érzi magát megváltottnak. Korábban abba is beleütközött, hogy ez miként lehet igaz azokra, akik nagypéntek után születtek, most már ilyen kérdéseken nem akad fenn. Érti, mit jelent, hogy valaminek univerzális érvénye van, de a saját részesedésére még nem gondol automatikusan.

A korábbihoz hozott kauzális gondolkodás azt sem engedi meg, hogy konfirmándusok látásmódja a tett-következmény, vagyis a bűn-büntetés, jótett-jutalom sémából kiszabaduljon. Felmérések bizonyítják, hogy a szőlőmunkások példázatának az üzenetét, vagyis az Isten kegyelmének a titkát, 15 éves kor alatt a legtöbb gyermek nem tudja felfogni.⁵ Akaratlanul az egész nap dolgozók helyzetébe képzelik magukat és háborognak az igazságtalanság miatt.

A hitünk központi igazságainak megértéséhez szükség lenne a komplementáris gondolkodás képességére, aminek ebben az életkorban csak a kezdeményei vannak meg. H. Reich vizsgálta behatóan,⁶ hogy a gyermek és a fiatal miként jut el a vagy-vagy jellegű gondolkodástól oda, hogy egymásnak logikailag ellentmondó igazságok, elméletek vagy megközelítési módok egyidejű érvényességét el tudja fogadni. Kutatási eredményei szerint 10 éves korig ez még a gyermekek mintegy 75%-a számára teljesen lehetetlennek tűnik. Belső kényszert éreznek arra, hogy a lehetőségek között válasszanak, s ez egyben azt is jelenti, hogy a választott lesz az igaz, a másik pedig a hamis. 10 éves kor körül a gyermekek 25%-a már hajlandó a döntése előtt legalább villanásszerűen feltételezni a másik lehetőség igazát, de nagyon hamar leteszi a voksát az egyik megoldás mellett. 11–14 éves korban a határozott igaz-hamis alternatíva 25%-ra szorul vissza, ugyanakkor 35%-ra nő azoknak a száma, akik a másik lehetőség igazságát is készek legalább egy pillanatra feltételezni, s ugyanilyen súllyal megjelenik az a már komplementáris gondolkodásra valló vélemény, hogy mindkét szempontnak szerepe van az igazság megértésében. Ekkor a gyermekeknek még csak 4–5%-a feltételezi, hogy a kontextustól függően lehet egyszer az egyik igazság, másszor meg a másik érvényes. A komplementáris gondolkodás a 15 éves kor fölötti időszakban válik a fiatalok többségénél természetessé. Ekkor válnak valójában képessé arra, hogy a látható és a láthatatlan valóság egymásban létét, az isteni és az emberi szempont együttes érvényesülését, Jézus kettős természetét, a bűnös és az igaz voltunk egyidejűségét, a hit és a cselekedetek azonos fontosságát, a szabadság és a meghatározottság egyszerre fennálló igazságát, valamint számos további egymást kizárni látszó ellentét kettős egy igazát megértésük.

A 13 éves konfirmándusokkal való foglalkozáskor figyelembe kell tehát venni a konkrét művelleti gondolkodás érvényesülését, a legtöbb esetben túlsúlyát. Ezért úgy kell bemutatni a hitünk alapvető tartalmait, hogy azokat a gyermekek az egyház életének (szolgálatok, szolgálati ágak, gyülekezeti alkalmak), a saját hitmegélésüknek (imádkozás, bibliaolvasás, a hit megvallása), az istentiszteletnek (igehallgatás, közös készülés, sákramentumok) és a Krisztus-követő életnek (a keresztyén ember átélése és viselkedése az élet különböző helyzeteiben) konkrét eseményeihez köthessék, s így számukra is megélhetővé váljanak.

b) A *pszichoszociális* adottságokat nézve érvként hozható fel a mostani konfirmációi időpont mellett, hogy a gyermekek ekkor még nem helyezkednek szembe a tekintéllyel. A tekintélyszemélyek véleményét, az általuk képviselt igazságok értékét és érvényességét nem kérdőjelezi meg, a közvetítő személy hitelességét nem mérlegelik. A tekintélyszemélyek által mondottakat kritika nélkül elfogadják. Ha ráadásul meggyőződéssel, a szavaik és a viselkedésünk között összhangot teremtve tanítanak, s érzékelhetővé tudják tenni, hogy életfontosságú dolgokról van szó, akkor maradandó hatással lehetnek a serdülőkor elején álló fiatalokra. Ekkor a szülők is képesek még hatni a gyermekükre. Megkívánhatják, hogy vegyen részt a konfirmációi előkészítőn. A fiatal általában nyíltan még nem lázad e kívánság ellen, akkor sem, ha nincs kedve a teljesítéséhez. Esetleg magában fogadja meg, hogy ez volt az utolsó alkalom, hogy a szülői nyomásnak engedett.

Ennek az időszaknak nagyon hamar vége lesz. A 13. életév ebből a szempontból valóban az utolsó pillanat, amit kihasználhatunk arra, hogy pusztán természetes tekintélyünk latba vetése révén is értékeket közvetítsünk a gyermekeknek. Nemsokára kritika alá vonja ugyan a fiatal mindazt, amit hallott tőlünk, de ha a személyünk visszatekintve hitelesnek bizonyul, akkor megmarad bizonyos tisztelet benne az általunk képviselt igazságok iránt.

Megemlíthető még ebben az összefüggésben az a praktikus érv is, hogy ti. a gyerekek a konfirmáció után esedékes iskolaváltás miatt nem kerülnek ki azonnal tárókörből, hanem még egy évig elérhető távolságban maradnak, így megkísérelhető az ifjúsági közösségbe való betagozásuk. Ebben a tekintetben is változás előtt állnak a konfirmációs életkorban. A 13/14 éves gyermekek éppen kezdenek eltávolodni a családjuk adta közösségtől, illetve a szülők személyétől. Amilyen fokú ez az eltávolodás, olyan mértékben érzik szükségét egy kortárs csoporthoz történő kötődésnek. 14 éves kortól már tudatosan keresnek maguknak „alternatív családot”. Egyelőre még nem önállóságra vágnak, hanem olyan „családra”, amit ők választottak maguknak, amelyben szerető „testvérekre” lelhetnek, és amelyben szülői jogokra és kötelességekre nem hivatkozó és szülői hatalmat nem gyakorló „szülőfigura” köré lehet gyűlni (ez a személy gyakran a többiekkel egyidős, de valamely tulajdonságával kiemelkedő fiatal). Így jönnek létre a belső intimitással bíró klikkek a közös érdeklődésű vagy háttérű, az azonos vágyakat dédelgető, a hasonló problémákkal küzdő, a közös titkokat dédelgető fiatalokból. Azok, akiknek a szülőkkel kiegyensúlyozott volt a kapcsolata, a szülői ház értékrendjéhez közel álló miliőt keresnek, konfliktusterhes szülői kapcsolat esetén viszont kimondottan a szülők felfogásával ellentétes szemléletű csoporthoz csatlakoznak.⁷ A hagyományos konfirmanduskorban a gyermekek még nem igénylik igazán a közösséget az azonos korúakkal. Már meglehetősen szoros barátságok alakulnak ki az azonos neműek között, esetleg saját nemű társaikkal csoportosan is jól el tudják tölteni az időt, de még nem jelenik meg határozottan a közösségigény. Összetartó konfirmanduscsoport kialakítására akkor van esély, ha a csoport kizárólag lányokból áll. Vegyes baráti körök majd 15/16 éves korban kezdenek kialakulni. Ezeket figyelembe véve be kell látnunk, hogy a mostani konfirmációs gyakorlatunk legfeljebb arra nyújt alkalmat, hogy a serdülőkor elején tartó gyermekek bepillantsanak a keresztyén felnőttek világlátásába, közösségi életébe és egyéni hitgyakorlatába, ami azért lehet érdekes a számukra, mert a felnőttek életének általában csak a felszínét ismerik, a meggyőződésükről, átéleteikről, belső mozgatórugóikról alig tudnak valamit. Ugyanakkor éppen most készülnek eltávolodni a felnőttek világától.

Ezért generációkat átívelő közösségmegélésre nem számíthatunk, de ebben az életkorban még a kortársakkal való közösség gyakorlása iránt sem mutatnak igazi vonzalmat. Holott a keresztyén élet központi színtere a gyülekezet, a hívők testvéri közössége lenne.

Összegezve a mai konfirmációs időpont és a pszichikus fejlődés életkori jellemzőinek egybevetését, arra a következtetésre juthatunk, hogy a felnőtté válás folyamatának a kezdetén indokolt ugyan a gyermekekkel a megelőző évek hittanoktatásától eltérő módon foglalkozni, mégis felül kell vizsgálni az eddig evidenciaként kezelt céljainkat, újra kell gondolni a foglalkozások tartalmát, s nem utolsó sorban komolyan fontolóra kell venni a folytatás mikéntjét. Sűrített formában a következő ajánlások fogalmazhatók meg:

- Tekintsük a 13/14 éves korban tartott előkészítőt a konfirmációs folyamat első szakaszának, s ne magának a konfirmációnak!
- A konfirmáció kifejezést tartsuk fenn a hitbeli elköteleződésnek, a keresztyén identitás megszilárdulásának (véglegesítődésének) a jelölésére!
- Ne kérjük a 13/14 éves fiatalokat egész életre szóló fogadalom letételére!
- Ismertessük meg velük, hogy miként gondolkodnak és élnek Krisztus tanítványai ebben a világban!
- Gondoljuk végig az ő életük legfontosabb összefüggéseit a keresztyén hit szempontjából, hogy meglássák mennyire nélkülözhetetlen a hit az élethez!
- Vezessük be őket a hit megélésének a gyakorlatába! Tanítsuk meg őket imádkozni, értő módon Bibliát olvasni, valamint az ígéhirdetésben és a sákramentumokban kapható kincsek felismerésére!
- Nyissuk meg a szemüket arra a világra, amit csak ezután fognak felfedezni!
- Ne lezárás-, hanem kezdésként ébresszünk bennük!
- Vizsgáljuk meg időről-időre magunkat, hogy a mi gondolkodásunk és viselkedésünk példa lehet-e a fiatalok számára a hívő életre nézve!
- Ne várjunk többet a konfirmandusoktól, őszinte alkalmazkodásnál!

3. A folytatás

A fiatalok az emberi élet alapvető kérdéseiről 15/16 éves korban kezdenek komolyan gondolkodni. Ekkorra érik meg bennük az igény arra, hogy önállóan döntsenek a sorsuk felől. Közben ugyanis megerősödött az a képességük, hogy ugyanabból a helyzetből, ugyanazokból az adottságokból kiindulva több lehetőség kibontakozásával számoljanak. Meghatározott történések a lehetségeseknek csak bizonyos eseteit jelenítik meg, ezért nem szabad abszolutizálni őket. Ugyanakkora eséllyel más is történhetett volna. Ezért már nem csupán képesek, hanem készek is a fiatalok a jelenleg érvényes, közvetlenül tapasztalható adottságokon túllépni.

a) Piaget megfigyelte, hogy a *lehetőségeket* egyenesen előnyben részesítik a realitással szemben.⁸ Hipotéziseket állítanak fel, s azokról kiindulva, dedukció útján jutnak el a konkrét helyzetek megítéléséhez. A valósággal kapcsolatos megfigyeléseiket nem használják kiindulópontként, legfeljebb a hipotéziseik pontosítását végzik el a segítségükkel. A mi szempontunkból fogalmazhatunk úgy is, hogy a serdülőkor közepén tartó fiatalok a hitük, illetve a hiedelmeik alapján ítélnék meg mindent. Fokozott készség van bennük arra, hogy higgyenek, és hitre építsék az életüket. Ha olyan hittartalmakat kínálunk ilyen-

kor nekik, amelyek teherbíróak és később sem kell korrigálni őket, akkor készek ezekből néhányat megragadni és azokra alapozni az önbecsülésüket, életcéljaikat és értékrendjüket.

b) A másik, Piaget által megfigyelt jellemző a serdülő fiatalok gondolkodásában a *kombinációs készség*. Több szempontot tudnak egyszerre érvényesíteni, egymáshoz rendelni, és így alakítanak ki maguknak egy teljesebb látásmódot. Akár egymást kizáró szempontokat is egy átfogóbb egész részének tudnak tekinteni (komplementáris gondolkodás). Ezzel magyarázható, hogy az élet és a halál, az élet értelme és értelmetlensége, az identitás és az önátadás súlyos kérdései elementáris erővel törnek felszínre a fiatalok lelkében. Persze még ekkor sem a szisztematikus végiggondolás igényével, inkább hangulatokból függően és ötletszerűen. Mindenesetre már elkezdik belülről feszíteni őket azok az emberi léttel kapcsolatos problémák, amelyekre a keresztyén hit kínál megoldásokat. Egyelőre nem tantételekben keresik a válaszokat, hanem a magukat keresztyéneknek valló emberek viselkedéséből, viszonyulási módjaiból, közösségi megnyilvánulásaitól, emberségességéből és segítőkészségéből szeretnék kiolvasni őket.

c) Megváltozik a fiatalok *szimbólumértelmezése* is.⁹ Néhány évvel korábban (éppen az első úrvacsoravétel idején) megértették ugyan az úrvacsora túllutaló jellegét, az átélésüket mégis az egydimenziós szemlélet határozta meg. Az átélés szintjén nem tudtak elvonatkoztatni a kenyér és a bor materiális megjelenésétől, így az elsődleges jelentésnél akadt el a figyelmük. 15/16 évesen viszont már többdimenziósan érti a fiatal a szimbólumokat. Sőt különös jelentőséget nyernek a számára egyes tárgyak, szavak vagy cselekmények éppen szimbolikus többletértelmüknek fogva. Érzékennyé válik az úrvacsora mögött rejtőző önfeláldozó krisztusi szeretetre, és az egy kenyérből evés és az egy pohárból ivás közösségteremtő erejére. A hitünk tartalmait kifejező költői képek, metaforák és nyelvi szimbólumok is érzelmekkel telítődnek és megszólítóvá válnak.

d) Felértékelődnek a *személyes kapcsolatok*.¹⁰ A fiatal közösséget keres emberekkel és Istennel. Olyan kapcsolatokra vágyik, amelyekben elfogadottnak, szeretettnek, értékesnek, de legalább odatartozónak érezheti magát, ugyanakkor különbözik is az addigi kapcsolataitól. Ekkor válhat számára a gyülekezeti ifjúsági közösség második otthonná, ahol nemcsak feltétlen szeretet kaphat, hanem ő is ugyanazt adhatja másoknak. A személyes kapcsolatok természetes elemévé válik a „perspektíva-átvétel”, a másik szemszögéből nézés mozzanata. Az egyén képes úgy látni önmagát és a helyzeteket, amint a másik látja. Ezzel nemcsak új szempontokat nyer az önismeretéhez, hanem a beleélés gyakorlása által az etikai érzékenysége is csiszolódik. Nemcsak magát, hanem a másikat és mélyebben megéri. Istennel kapcsolatban is fontossá válik számára a személyes egymásra „hangolódás”, a folyamatos kapcsolattisztázás, az Isten szeretetével kapcsolatos bizonyosság átélése és az iránta való szeretet kifejezése. Nevezhetnénk ezt az „érzelmi konfirmáció” idejének. Megerősödik az Isten „családjához” tartozás tudata, melynek alapját az Isten feltétel nélkül elfogadó szeretete jelenti. A keresztyén hit egyik alapvető összetevője kerül a középpontba, a „szívbeli bizalom”.

A feltétlen elfogadottság átélése teremt háttérrel ahhoz, hogy 18 éves kortól elkezdje a fiatal az értelmével is megfejteni az Isten és az ember kapcsolatának azokat a titkait, amelyeket az üdvörtörténeti bizonyágtételek dokumentálnak, és amelyekre mindnyájunk élete felépülhet, kinek ilyen, kinek olyan egyéni hangsúlyal. Ebben az életidőszakban

fog hozzá – kezdetben még erősen érzelmi indítatással és színezettel – egyéni világszemlélete kialakításához.¹¹ Szeretne meggyőződésre jutni, végérvényes válaszokat találni, de semmi esetre sem akar legyőzött (vagy erőszakkal meggyőzött) ember lenni. Olyan világ- és életszemlélet szükségét érzi, amely véglegesnek mondható, egész életre szól. Ha a keresztyén hitben találja meg ezt, akkor megint a konfirmációnak egyik formájáról kell beszélnünk, az „intellektuális konfirmációról”, az értelmet kereső hit megerősödéséről.

Nem szükséges persze valamennyi megerősödést ünnepélyes keretek között megpecsételni, mert akkor elkerülhetetlen lenne, hogy a továbblépés, a „magasabb szintre jutás” teljesítménykérdéssé váljon.

Az egyéni növekedés figyelemmel kísérése és segítése egyfelől pásztorációs feladat, másfelől a gyülekezetépítési koncepció részét kell képeznie. Ez azt jelenti, hogy a lelkésznek tudatosan kell gondoskodnia arról, hogy a fiatalok a hitbeli növekedés egyes fázisaiban megkapják a kellő és fejlettségüknek megfelelő odafigyelést, lehetőségeket, feladatokat és lelki táplálékot. Csak így várható, hogy minden fejlődési szinten megtörténjék a konfirmáció. Ugyanakkor a gyülekezetben működni kell azoknak a közösségeknek, szolgálati ágaknak, aktivitásterületeknek, amelyek közeget biztosíthatnak a növekedéshez, és megteremtik azokat az alkalmakat, amelyek keretében a megerősödés tanúságtétel formájában a gyülekezet közös ügyévé válik és a többiek erősítésére is szolgál.

Az imént elmondottak többlépcsős konfirmáció képzetét vetítik elénk. Eszerint a konfirmációi foglalkozások 13/14 éves korban egy oktatási szakasszal kezdődnének, amely azonosulások és alkalmazkodás útján nyújtana támaszt a felnőtté válás küszöbén, majd 15–17 éves korban kerülne sor a közösségi beépülésre, ami az érzelmi elköteleződés, az istenkapcsolat személyessé válása és a testvéri közösség megtapasztalása révén jelentene megerősödést. Végül a 18 év fölötti fiatalok számára kínált „gondolkodó hit” program fejezhetné be a hitbeli növekedés segítésének a folyamatát.

JEGYZETEK

- 1 W. Maurer, *Geschichte von Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, in: K. Frör (Hg.), *Confirmatio*, München 1959, 29k. – 2 J. Marcia kutatási eredményeit részletesen ismerteti és értékeli W. Kraus/B. Mitzserlich, *Abschied vom Grossprojekt. Normative Grundlagen der empirischen Identitätsforschung in der Tradition von J. Marcia und die Notwendigkeit ihrer Reformulierung*, in: H. Keupp/R. Höfer (Hg.), *Identitätsarbeit heute*, Frankfurt/M. 1997, 149kk. – 3 Közli R. Oerter/L. Montada (Hrsg.), *Entwicklungspsychologie*, Weinheim 1998, 352. – 4 J. Piaget elméletének alakulását és részletes ismertetését megtaláljuk H. Ginsburg/S. Opper, *Piagets Theorie der geistigen Entwicklung*, Stuttgart 1991. című művében. – 5 Vö. F. Schweitzer et al., *Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie*, Gütersloh 1995, 33kk. – 6 F. Oser/K. H. Reich, *Zur Entwicklung von Denken in Komplementarität. Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr 53*, Freiburg 1986; F. Oser/K. H. Reich, *The Challenge of Competing Explanations. The Development of Thinging in Terms of Complementarity of 'Theories'*, in: *Hum. Dev.* 30 (1987), 178kk; H. Reich, *Vom Entweder-oder zum Sowohl-als-auch: Entwicklung der Postformalen Denkform*, in: G. Büttner/V.-J. Dietrich, *Die religiöse Entwicklung des Menschen*, Stuttgart 2000, 233. – 7 Vö. H. Fend, *Entwicklungspsychologie des Jugendalters*, Opladen 2001, 269kk. – 8 H. Ginsburg/S. Opper, i. m. 253kk. – 9 F. Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh 1999. 206k. – 10 Vö. J. W. Fowler, *Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit*, München 1989, 91kk.; uő. *Stufen des Glaubens. Die Psychologie der*

menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991, 167kk. – 11 Már E. Erikson felhívta a figyelmet az ifjúkori világszemlélet-formálódás kétesélyességére. Hatalmas ösztönző erők hajtának a „technokrata” szemléletmód felé, amelyben minden hangsúly a saját aktivitásokra, az önmenedzselés sikerességére esik, míg a humanitás háttérbe szorul, vagy egészen elsikkad. A technokrata szemlélet előbb-utóbb a totalitarizmus zsákutcájába fut, s csak a humanitásnak van esélye egy egészséges világszemlélet kialakítására. Lásd E. H. Erikson, *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*, Stuttgart 1981, 38kk., 242kk., 309kk.

DR. KOCSEV MIKLÓS

A konfirmáció pasztorálpszichológiai megközelítése

Mielőtt belekezdenék – mintegy utolsó gyakorlati teológiai megközelítésből – a mai témánk rövid pasztorálpszichológiai megvilágításába, engedtessek meg néhány előzetes megjegyzés:

- Napi témánk a gyakorlati teológia megközelítésében ma többszörösen is előkerül, mint különböző rész területek témája is (mert erről, ennek gyakorlati nehézségéről a gyakorlati teológiai praxis, mind sokunk személyes, de egyben sokszínű praxisa is beszél).
- Sok területen találkozhatunk átfedéssel (Fekete K.–Németh D.), ezért bizonyos ismétlődések elkerülhetetlennek látszanak (előzetes feltételezéseim alapján).
- Egy meglehetősen keskeny sávon mozgunk, ami az én témámat illeti, azt gondolom igazából ezzel nem is nagyon szoktunk foglalkozni, túl sok szakirodalmi anyag nem kínálkozik a témához, így gyakorta marad egyféle saját út bejárása, illetve a fellelhetők összegzése.
- Ennek a keskeny sávnak megvan a sajátos magyar érintettsége is. Hiszen ha belegondolunk, hogy mely országokban, melyik jellemző protestáns irányzatokban van konfirmációi gyakorlat, akkor egy szerényebb hazai területről beszélhetünk. A kihívás annyiban is érdekes, hogy nem tudom részletes pontossággal azt, hogy miként történik a világ más országaiban a konfirmáció, ahol evangélikus vagy református/presbiteriánus közösségek a konfirmáció elméletét és praxisát (életkort és tartalmat illetően) veszik nagytitkárság alá.
- Szabadságot kaptam a DC főtitkárságtól ahhoz, hogy akár igazíthassak is a címen, amit most annyiban teszek meg (a tartalomra vonatkozóan), hogy a szóban forgó korosztályt illetően elsősorban a *paásztorális tényezők* kerülnek a középpontba.
- Senki se várjon tehát tőlem egy gyermekpszichológiai összefoglalást, hanem sokkal inkább utalnék arra, ami eddig még nem hangzott el, ugyanakkor a konfirmáció hazai praxisa számára fontosnak tűnhet. Nem fog más középpontban állni, mint ez a korosztály, de nem önmagában, hanem azzal a személlyel együtt, aki részt vesz felkészítésükben.

Nézzünk néhány összetevő tényezőt, amivel e kérdéskörben mindenképpen találkozunk:

Ha a gyermeket nézzük pedagógiai szempontból, akkor valahol Comenius, majd a felvilágosodás korát kell fellapoznunk. Ez a kor és emberei/tudósai a pedagógia számára hoznak új elemet. Egyértelmű, hogy az emberi élet (elsősorban a felnőtt) *páasztorális megközelítése* nem szól többről, mint alig száz évről, amiben a gyermekek/fiatalok ilyen módon való megközelítése még rövidebb időintervallumba szűkíthető, már amennyiben ez egyáltalán létezik, funkcionál.

Nemegyszer használjuk erre a korszakra, életszakaszra vonatkozóan is az eriksoni, piagei, kolhbergi, fowleri elméleteket, vagy táplálkozunk éppen ezek kritikájából. Legszívesebben ebben az életkorban mindegyik jeles szerzőtől átvehetünk valamit – különösen, mint ahogy erre utaltam is – a valláspedagógia, vagy a fejlődéslélektan szempontjai szerint. Be kell azonban látnom, hogy én a mai előadásom számára elég kevés támpontot találok ezekben a felosztásokban.

Ugyanakkor egy olyan területen mozgunk, *ami egyben határterület* is a 7–12, illetve a 13–21 éves életkori szakaszok között.

Ezért sablonokban, egységesítve és leegyszerűsítve gondolkodni nem hiszem, hogy lehetséges. Arról nem is beszélve, hogy mint ismert is, ebben a korban a lányok általánosságban előrébb vannak, érettebbek, mint a fiúk. Ez fontos annyiban amennyiben az életüket illetően hitbeli és élettémák kerülnének előtérbe.

Azt gondolom, nem elkerülhető most sem, hogy valamilyen módon definiáljuk a páasztoráció fogalmát, ami jelen esetben a szóban forgó korosztályra is érvényes lehet:

a páasztoráció egy közös útkeresés, az egyház megbízatása alapján, a Szentírás és a keresztyén gyülekezet forrásait használva, a teljes embert érintő élet és hit kérdéseit illetően, melynek eredményeként megtapasztalhatóvá válik a pasztorant életében a gyógyítás, a támogatás, a vezetés, a kiengesztelődés és a fel/megszabadítás.

Mindezt ennek a korosztálynak az életére aktualizálva.

A konfirmáció – hagyományosan – *a fiatal, serdülő felnőtté válását jelenti.* Egy közösség felnőtt tagjává válik, miközben tudjuk, hogy messze nem olyan, mint a felnőttek. Az ő világa és a felnőttek világa egy egészen más terület. Hogy mennyire szerencsés nekünk azt a bibliai példát követni (különös tekintettel az ószövetségit), amely életkorral egybe hozza a konfirmációt a jelen és múlt között – egy számomra lényeges kérdés. Jóllehet magam is tudom, hogy más életkorban a konfirmáció kivitelezése nem egyszerű dolog – legalább is hazai körülményeink között.

Hogy mennyiben van – úgymond – lelki kötődésük a felnőtt gyülekezethez, ez egy fontos kérdés lehet, feltehetően kevés olyan szálát találunk, ami az ún. *felnőtté vált fiatal összeköti* azokkal a felnőttekkel, akik ezt vele megélik egy konfirmációi ünnepen.

Amennyiben ők úgymond egy lelki közösséget keresnek, akkor ezt a kor- és sorstársaik között keresik, ami egészen természetes. Sokak számára mégis alig érthető, hogy miért járnak el egy ifjúsági körbe, miközben a gyülekezet közösségébe nem kapcsolódnak be? Mert más témájuk és világuk van.

Ezért *a gyülekezet – mint közösség – lelkigondozói affinitása* nem lényegtelen dolog: engedjük-e őket élni ebben az életkorban abban, ami az ő saját világuk, vagy szorítjuk őket a felnőttek felé? A kikonfirmálás okai között érdemes erre az elemre is figyelni.

Mint ahogy a konfirmációi felkészülés is – általánosságban szólva – *nem az érintettek lelkéről, hanem az értelmükről szól (mintegy objektumként kezelve a konfirmandust), nem a „hogya vagy itt és hogya érzed magad?” (mint szubjektum), hanem a „mit tudsz, és mit teljesítesz?” kérdéséről.* Azaz: fontos az egész, teljes embert nézni, amikor ott van velünk egy konfirmációra előkészítő közösségben. (Természetesen nem tagadható, hogy ettől függetlenül nagyon jól érezhetik magukat a fiatalok egy konfirmációra való felkészülésben, hiszen egymás között nagyon jól megvannak).

Nemrégiben találkoztam egy kollégánkkal, aki azért indult el ezen az úton – a hit útján, mert olyan pozitív hatások érték a konfirmáció kapcsán, amit a gyülekezet lelkészétől megtapasztalt. Mert kapcsolatuk nemcsak a megszerzendő ismeretekről, hanem az ő személyes, korosztályi életkérdéseiről is szólt, mivel komolyan vették, mint embert a maga „egész” emberi létében. Ez persze egy egyszemélyes kötődés, ami még nem jelent egy teljes kötődést. De benne van a lehetőség: hogyan és milyen szinten van hatásunk erre a korosztályra? Nemcsak a mit tudunk megtanítani, hanem emberként mit tudunk adni kérdése is fontos.

Ezért ebben az *egyszemélyes, más esetekben a barátokhoz való kötődésben* mekkora hangsúlyt (felelősséget) hordoz az, *aki összekötő* az egyén és a gyülekezet (egyház) között.

Nem hiszem, hogy érzéketlenül kell elmennünk amellett, hogy ezeknek a fiataloknak/gyermeknek nem a *személyes lelki igényükből fakadó* a konfirmáció, hanem sokkal inkább a formák és elvárásokból fakadó válaszadás. Ezek között megtalálni a megfelelő kapcsolódási pontot, személyt nem egy egyszerű feladat.

R. Warren teszi fel gyülekezetépítési szempontból a kérdést: megtaláljuk a gyülekezet növekedésének a titkát, amelyik úton tovább lehet haladni? Gondolatait kölcsön véve: megtaláljuk-e a gyerekeinkhez/fiatalainkhoz vezető azon szálát, titkot, ami a megmaradás útján tarja őket?

A konfirmáció után megalakuló gyülekezeti ifjúsági közösségek akkor lesznek tartósak, ha olyan témák kerülnek középpontba, amelyek az ő személyes, egzisztenciális kérdéseiket érintik és ebben némi választ, segítséget kaphatnak.

Ezek nem a kényszer, hanem a szabadság számukra kíváncsú útjai kínálhatják.

Ezzel eljuthatunk ahhoz a kérdéskörhöz is, miszerint ennek a korcsoportnak *minimális igénye van olyan keretekre, rendre, amelyet az egyház mint intézmény/szervezet kínál.* Ez az életkor feltehetően nem ezekre szeret hangsúlyt helyezni, hanem sokkal inkább arra, hogy tegyünk félre és rázzunk le minden megkötő elemet és formát.

Megengedi-e ezt számukra a gyülekezet, élhetnek-e a maguk szabadságával, miközben ez az igény valamikor azokban is megvolt, akik most kritikus szemmel nézik őket. Könnyen elfelejti önmagát az ember, és nehezen tud visszahozni évtizedes érzéseket, hogy ő maga miként élte meg a konfirmáció korát, melyek voltak számára a legfontosabb szempontok.

Természetesen ezzel nem kívánom azt mondani, hogy őket is olyan szempontok foglalkoztassanak, mint annak idején bennünket. Az *ő jelenkori kérdéseikben* lehet, hogy komolyabb helye van a drog/szexuális/szenzáció/élvezetek/utazás/siker/az egyszülős család/a multi-problem family (lásd a szociális munka területének tapasztalatait) újkori témáinak, miközben azért marad néhány klasszikus is, mint a szegénység és gazdagság, válás, beteg-

ség, nélkülözés, egyéni bukásoktól való félelem többféle szinten megjelenő témái. Azt is mondhatom: több élettémájuk van, mint nekem annak idején. Hozzá tudok-e ehhez szólni? Vagy csak az beszéljen, akinek van ilyen saját, családi stb. tapasztalata?

A falu–város összehasonlításban, a város előnyben és hátrányban is van, ami az érintett korosztály elérhetőségét illeti. A falu viszont magában hordozza – gondoljunk dunántúli szórvány létünkre – *a kevés gyermek tényét*. Mindez a *motiváltságnál* egy fontos tényező: van-e valaki, akivel szívesen együtt vagyok, vagy egy nagyon szerény létszámról a valóság. Ez nemcsak pedagógiai, hanem a lélek érzés szinten megnyilvánuló kérdései is.

A konfirmandus korosztályt sem kerüli el a saját korosztálya, és a sokat kárhoztatott *média befolyása, valamint az a számtalan szülői és iskolai elvárás*, ami megelőz(het) mindent. „Ha lehet, akkor gyorsan, de végezzünk ezzel a konfirmációs folyamattal és feladattal!” légkörében mekkora investálás van a családban és az érintett gyermekekben? Arról nem is beszélve, hogy honnan is jönnek sokszor ezek a gyermekek? (Lassan már örülünk annak is, ha rátalálunk egy-egy lecsúszott szociális és emberi lehetőségeiben és kapcsolataiban hiányokat megelő család gyermekére, mert ember hiányunk van.)

Milyen *belső reménységgel és tartással* nőnek fel ezek a gyermekek/fiatalok? Az általuk megélt és elképzelt élet- és jövőképben hol van helye mindannak, amit a konfirmáció jelenthet? Minden életkorszak váltás, általában a körülményeik és kapcsolataik változása, a fejlődés krízissel jár, ennek általuk való feldolgozása időt kíván, amiben lesz-e helye abban, amit a konfirmáció, vagy az arra való felkészítést végző személye kínál.

Mint záró kérdések feltehetem magamnak is az alábbiakat:

- A lelkigondozás nem életkori határoktól függő, hanem mindenki számára felkínált és ezzel élhet, bár vannak élethelyzetek és életkori sajátosságok, amikor erre még, vagy már nem kerülhet sor.
- Szükségük van ezeknek a gyermekeknek/fiataloknak a lelkigondozói megközelítésre? Feltehetően spontán válasz lehet az is: nem! Az én személyes válaszom: igen! Még akkor is, ha erre tudatosan nem figyeltünk oda, de mégis felfedezzük valahol önmagunkban. Feltehetően mi is az egész embert nézzük bennük. Ezért érdekel bennünket nemcsak az iskolai eredményük, hanem a családjuk, személyes sorsuk, jó vagy rossz kedélyállapotuk, ami mögött mennyi minden lehet. *Szabad és szoktunk is törődni velük* – legalábbis én azt gondolom.

Ezért különös érzékenységgel – a lelkigondozás alapmotívumait felsorolva – szánunk rájuk időt (meghallgatjuk), komolyan vesszük őket (nem intézzük el problémáikat egy felnőttes mondattal vagy kézlegyintéssel), nem általánosságokat, hanem személyes kérdéseket gondolunk velük végig, átérezzük egzisztenciális félelmeiket, sodródásaikat (szegénység, szülő hiány, barátok hiánya) és adunk nekik a valós érzéseinkből. Tudatosan figyelve arra, amit korábban már említettem: életkori határterületeken mozgunk, a gyerektől a serdülő fiatalig jutva, akiknek problémái és életkérdései akár még bennünket is meglephetnek.

- Sikerül-e közel jutni ezekhez a fiatalokhoz? Igénylik-e ők egyáltalán a mi ilyen jellegű támogatásunkat? Azt gondolom nem könnyű közel jutni hozzájuk, hiszen ez nemegyszer bizalmi kérdés is.

Hiszen olyan témákban is közel kellene kerülni hozzájuk, amelyekben gyakran már „esetekkel” találkozunk, olyanokkal, akiknek az élettörténetében mi magunk gyakorta „esetlenül mozgunk”. Jönnek a maguk kríziseivel, így: a viselkedési zavarokkal – a belső lelki zavarokkal – pszichoszomatikus betegségekkel. Ez a korosztály sokszor hordozza az IP-jelet (identifikált páciens), aki a család gyöngyszeme vagy éppen a bűnbakja is lehet.

Tudok-e (én magam akarok-e egyáltalán) bizalmasa lenni ennek a korosztálynak? Hogy igénylik-e az majd csak akkor fog kiderülni, ha sikerült valamelyest közel kerülni hozzájuk.

Nem megy ez egyformán mindenkinek és mindenkivel. Individuális biográfiánk határt szabhat ennek (pozitív és negatív értelemben), mint ahogy *mi magunk is egyénekkel/individuumokkal* beszélgetünk és nem általánosságban emberekkel.

- Képesek-e meglépni azt, amit a szüleiknél esetleg soha nem is tapasztaltak: beszélgetni olyan kérdésekről, ami szinte tabutémaként eddig még felnőttekkel (!) – mert maguk között már feltehetően – még nem volt soha téma? Leszünk, tudunk, kívánunk-e emberükké válni? Itt is megjelenhet a bethesdai beteg szomorú megjegyzése: „Uram, nincs emberem!” Hogy mindez magában az ő istenkérdésükben (Mit akar velem Isten ebben a helyzetben?) is majd megformálódik-e, az mindig az adott élet egyéni titka.
- Mindezekben – szinte ismétlésként: *komolyan venni* (nem úgy, mint kis felnőttet, hanem ahogy előttünk van) – *őszintének lenni* (miután úgy is sokszor inkább becsapják őket) – *érezzék, hogy van időnk rájuk* (de nem is kívánjuk kifaggtatni őket) – *sajátos érzékenységgel eldönteni: mire lehet szükségük belőlünk? Vagy kell-e itt a szülőknél valamilyen szerepet keresni?* Amennyiben igen, akkor ebben segíteni.

Mindezt azért, hogy találkozhassunk velük az ismeret – az érzések – az életfilozófia – és a spiritualitás szintjén.

Jézus szavait idézve az evangéliumi ismert történetből – engedjétek hozzám jönni a kisgyermekeket – felteszem magamnak a kérdést: alkalmas vagyok-e, vagy alkalmas kívánok-e lenni arra, hogy ebből a korosztályból közel jöjjenek hozzám is, és nem esek bele a tanítványok szerepébe?

Imádkozva és megáldva őket – megtalálva azokat a szimbólumokat, amelyek a konfirmációs folyamatban sokatmondóak számukra is. Partnerré és nem ellenséggé válni az ő adott élethelyzetükben.

Ebben az életkorban ők olyanok, amilyené formálódtak mások által. Sokat kíván ez tőlem, aki alkalmyszerűen találkozhatom velük. Ezért az ő paasztorális megközelítésük számomra is kihívás: rájuk talállok-e ott ahol, és amiben vannak?

HERMENEÜTIKAI KONFERENCIA

DR. SÍPOS ETE ÁLMOS

A kijelentés és a Biblia

Talán nem tévedek, ha azt állítom, hogy a reformátorok által képviselt és hitvallásokban is rögzített teológiai-dogmatikai evidenciák közül, a reformáció egyházaiban leg hamarabb a Bibliáról szóló tantételt érte támadás. Ez az egyházon belüli támadás a 18. századtól fokozatosan felerősödő bibliakritikával kezdődött és azóta is heves vitákat indukál. Ez a vita – világviszonylatban – ma is tart, sőt az egyes felekezeteken belül működő teológiai iskolák és kegyességi irányzatok között a Bibliához való viszonyulás különbözősége képezi a legmasszívabb válaszfalat.

A Doktorok Kollégiuma (DC) péceli ülésére is tulajdonképpen azért került sor, mert néhány református lekipásztor (köztük jómagam is) Zsinatunk Elnökségénél panaszt emeltünk, a Képes Kálvin Kalendárium 2008. évre kiadott példányában, a Biblia Éve apropóján megjelent cikkek ellen. (Az egyik cikk egyébként idézet Klaus Douglass, Megalapozott hit c. könyvéből.) A cikk arra kérdésre, hogy milyen értelemben „igaz” a Biblia, a következő választ adja (a szöveg idézetek nem folyamatosak!): *„A Biblia meszeszemenően emberi dokumentum: számos tévedést, ellentmondást, összetákolt történetet, sőt gonoszságot találunk benne... teljességgel emberi szó. A Biblia igazsága nem feltétlenül abban áll, amit emberek beleírtak, hanem az e mögött álló tapasztalatban... morális szempontból is sok minden viszonylag kérdéses... A cél az, hogy megtaláljuk a szavak mögött az Igét... A Biblia nem Isten szava, hanem Isten szava általa érkezik hozzánk.”* De, hogy ne csak külföldi szerzőre hivatkozzak, hadd idézzek a Reformátusok Lapjában egy magyar szerzőtől származó, a Biblia évével kapcsolatosan megjelent cikkből is: *„A Szentírás nem természetfölötti információk tárháza az égi és földi dolgokról, a múltbeli és jövőbeli fejleményekről... nem történelmi krónika.”*

Az idézetekből egyértelműen kiderül, hogy a Biblia körül kialakult viták egy része azon folyik, hogy minek tekintsük a Bibliát? Ember szavának vagy Isten szavának? Vagy mindkettőnek? A Biblia, ahogy kezünkben van, Isten kijelentése, vagy a kijelentést csupán tartalmazza? Más szavakkal: a Biblia csupán emberek bizonyosságtétele Istenről, vagy magának Istennek kijelentése önmagáról? A kijelentés témájához szorosan kapcsolódik a szerzőség kérdése is. Ki a Biblia szerzője? Izrael, az őskeresztyén gyülekezet, vagy a Szentlélek? Szövege azonos-e Isten szavával, vagy csak tartalmazza Isten üzenetét, melyet a szövegből úgy kell kihámozni? Az egész Biblia Isten szava, vagy az a feladatunk, hogy megkeressük a „kánont a kánonban”?

A szerzőség kérdése mindig felveti a történeti hitelesség kérdését is. Hiteles-e a Biblia történetisége, vagy ahogy azt sokan állítják, történetiség nem lényeges, sőt a történetiséget a kijelentéstől el kell választanunk? Egyáltalán megbízhatók-e a Biblia adatai vagy – ahogy azt Douglass is állítja – „számos tévedést találunk benne”?

A felsorolt kérdésekre adott válasz minden esetben attól függ, hogy a válaszadó milyen prekoncepcióval közeledik a Bibliához. Elgondolkodtató hát azok véleménye, akik szerint a Biblia körüli viták esetében részben hit-kérdésről, végső soron pedig, krisztológiai kérdésről van szó. Ezt úgy értjük, hogy minden bibliaolvasó- vagy tanulmányozó ember előbb-utóbb annak a hitnek döntés-helyzete elé kerül, hogy hisz-e abban a hittételben, miszerint a Biblia Isten autentikus szava, vagy azt gondolja, hogy csupán egy kritizálható és a mindenkori irodalom-, történet-, vagy természettudomány eszközeivel analizálандó és bírálható emberi alkotást tart a kezében.

Azt ma már bizonyosan lehet állítani, hogy a Bibliáról vallott felfogás egyre jobban átrajzolja a felekezeti határokat, és új egységet teremt a különféle felekezetekbe tartozó, de a Biblia kérdésében mégis azonos felfogású teológusok és egyháztagok között! Mondhatjuk azt is, hogy a régihez képest új és más ökumenikus egység van kibontakozóban a Biblia körül.

A következőkben szeretném összefoglalni a kijelentés (revelatio specialis) és a szerzőséggel összefüggő ihletés (inspiráció) kérdéseivel kapcsolatos reformátori teológia tanítását. (Melyet jómagam is, mint a Bibliára és hitvallásainkra felesküdt református lelkipásztor vallok, és nem melleleg, de a Biblia Szövetség is vall!)

1. A reformátori teológia „kijelentés” fogalmán azt érti, amit a Szentháromság Isten egy meghatározott térben és időben végbemenő történelem folyamán *cselekedett és elmondott*. A kijelentés tehát két oszlopon nyugszik, Isten tettein és Isten szaván. A reformátori teológia szerint mindkettőről hitelesen csak a Szentírás tudósít bennünket.

A Zsid 1,1-2 szövegében szereplő „polymeros” és „polytropos” (többször és többféle módon) kifejezés is arra utal, hogy Isten beszédének többféle módja volt már az Ótestamentum korában is.

1.1. Bár a bibliai történetek nem verbális szavai voltak Istennek, mégis azt látjuk, hogy az özönvíz eseményén, Nőé megmentésén, az Ábrahám-történeteken, a pusztai vándorlás eseményein, a honfoglaláson stb. keresztül Isten maga „beszért” az emberekkel. Ezek az ótestamentumi kijelentés-történetek egyértelműen, a kijelentés történetiségét húzzák alá. De az ószövetségi intézmények, mint a papság, a kultusz, a bírák vagy a királyság stb. szintén a kijelentés látható, a történelemben megjelenő eszközei voltak. A kijelentés „többféle mód”-jához tartozott pl., a próféta-ság Isten által rendelt intézménye is. A prófétákkal Isten közvetlenül beszért, melyet ők továbbmondtak, vagy leírtak. De kérdezzük: az „Úr angyalának” megjelenései és szavai vajon nem Isten kijelentései voltak? Az ótestamentumi kijelentés egyik csúcspontja volt a törvényadás történeti eseménye, amikor Isten maga, angyalok által adta át Mózesnek a kőtáblákat. (Exod 19. 20. 24-31.)

1.2. A Zsidó-levél már idézett passzusa az ótestamentumi kijelentés modus-ának megemlítése után rátér az újszövetségi kijelentés modus-ára, a testté lett Ige, Jézus Krisztus által adott kijelentésre. Ezzel a történeti eseménnyel Isten testben, látható módon is kijelentette magát ebben a világban. Jézus esetében azonban nemcsak testtélétele, cselekedetei, szenvedése és halála volt a kijelentés, hanem az is, amit mondott.

Az Újszövetségben is megtaláljuk az ótestamentuméhoz hasonló kijelentési modus-

okat, az apostolokat és prófétákat, illetve a jeleket és csodákat. A Zsid 2,3-4 azt erősíti, hogy a jelek és csodák, bár rendkívüli és figyelemfelkeltő események voltak, rendeltetésük mégis elsősorban az volt, hogy az isteni üzenetre ill. annak továbbbővítésére irányítsák a figyelmet.

Úgy az ótestamentumi, mint az újtestamentumi kijelentések *modus-ának* nonverbális és történeti karaktere mellett ki kell emelnünk a kijelentés verbális, *beszéd-karakterét*. Hiszen a kijelentés, annak beszéd- és szó-karaktere által vált világossá és érthetővé. A Bibliában 3808 alkalommal olvashatjuk azt a mondatot, hogy „így szól az Úr”, vagy „ezt mondta az Úr”, stb. Amikor tehát a reformátori keresztyén teológia kijelentésről beszél, azt akarja hangsúlyozni, hogy azok az információk, üzenetek, tanítások, történeti beszámolók, melyek a Bibliában olvashatók, nem emberi eredetűek, nem az ember találta-vagy éppen színezte ki, vagy képzelte el azokat, hanem azok magától Istentől származtak.

Hiszen azt, pl. hogy kicsoda Isten vagy kicsoda az ember, vagy hogyan keletkezett a világ, mi van a halál után, stb. csak onnan tudhatjuk, hogy Isten ezekről kijelentést adott. Ezekre az ismeretekre tapasztalati úton ma se tud eljutni egyetlen kutató sem.

A kijelentésről szólva végül kiemeljük, hogy a kijelentés csúcspontja, fókusza – természetesen – az a Krisztus volt, akiben lakozott az istenség teljessége testileg, aki kijelentette nekünk az Atyát. (Jn 1,14; Kol 2,3; Zsid 1,1-2) Obenne teljesedett be mindaz, amiről az ótestamentumi kijelentés is beszélt, vagyis engesztelő-helyettes áldozata és feltámadása által a mi megváltásunk. (Luk 24, 27; 44) Hiszen a megváltásról is csak a kijelentésből, mégpedig a leírt kijelentésből értesülhet az ember. Az eddig mondottakkal azt akartuk hangsúlyozni, hogy a reveláció specialis erőteljes történeti karakterrel bír, ezért aki a Biblia történetiségét támadja, akarva vagy nem akarva, de magát a kijelentést támadja!

2. A másik témakör, amivel szeretnénk foglalkozni, a leírt kijelentés.

2.1. Kálvin azt mondja, hogy az eredetileg szóban, gondolatokban, történetekben stb. adott kijelentést, a pátriárkák „kézről kézre adták” utódaiknak, s csak később került sor annak leírására. Így jött létre az *írott kijelentés*, vagy más szóval az *írott Ige*. A szóban, gondolatokban adott kijelentés pedig azért került leírásra, mert erre Isten határozott parancsot adott. Erről tájékoztat bennünket a 2Móz 17,14; 5Móz 31,24; Jer 36,1-2; ill. 1Kor 10,11; Jel 1,1;19. stb.

Szeretnénk azonban hangsúlyozni, hogy a leírt Ige nem más, mint a kijelentett Ige! A leírt Ige nyilván *szelekció* volt, hiszen sem a prófétáknak, sem Jézusnak beszédeit nem írták le teljes terjedelmükben, de a szelekció *nem korrekció* volt! Csak zárójelben ismétlem, hogy a kijelentés harmadik formája Jézus Krisztus, a testté lett Ige volt. Lényegesnek tartjuk azonban annak hangsúlyozását, hogy bár Jézus Krisztus, mint testté lett Ige, személy, a Szentírás, mint írott Ige pedig egy könyv, a kettő egymástól *elválaszthatatlan*. Lásd Luk 24,27;44; Zsid 10,5-7;

2.2. Tehát, *egy kijelentés van csupán*, mert Isten szava és tette egy! A kijelentés említett formái egymástól megkülönböztethetők ugyan, de elválaszthatatlanok. Ebből a tételből az is következik, hogy a kijelentés formáit egymás ellen fordítani, vagy egymással ki-

játszani nem lehet. A kijelentés bármelyik formáját úgy támadni vagy kritizálni, hogy az a másikat ne érintené, nem lehet!

A hitvallásos kálvini teológia képviselői azért álltak vitában kezdettől fogva mind a mai napig Karl Barth-al, mert Barth felfogása szerint, más a kijelentés, más az írott Ige és más Jézus Krisztus. Szerinte az írott Ige, a Szentírás *csak tartalmazza* a kijelentést, de nem azonos azzal. Ezért a Bibliában meg kell keresni Isten szavát, meg kell keresni Jézust. A Szentírás Barth szerint csupán *igehalmaz*, mely csak akkor lesz kijelentett Igévé, ha az olvasó egzisztenciálisan reagál rá. Ezért tartják Barthot sokan (köztük magam is) a történetkritikai-egzisztencialista írásmagyarázat 20. századi atyjának.

Mindezeket azért tartjuk fontosnak hangsúlyozni, mert a korai egyháztörténettől kezdve napjainkig minden törekvés, mely Jézust a Bibliától elválasztotta, *hamis misztikába* és *gnoszticizmusba* torkollott. (Lásd a római katolikus misztikát és a protestáns entuziasztikus mozgalmakat!)

2.3. A leírt kijelentéssel kapcsolatos viták másik része az *ihletés*, az *inspiráció* fogalma körül kulminál.

Mint mondtuk, a kijelentés leírására Isten parancsára került sor, mely évszázadokon át tartó folyamat volt. A leírásra azonban Isten nemcsak parancsot adott, hanem Szentlélkét is, olyan értelemben, hogy nemcsak a kijelentés, *de a leírás is* a Szentlélek munkája volt. 1Kor 2,10. 12-13; „*Nekünk azonban Isten kijelentette az Ő Lelke által... Mi pedig nem e világnak lelkét vettük, hanem az Istenből való Lelket, hogy megismerjük azokat amiket Isten ajándékozott nekünk. Ezeket prédikáljuk is, nem oly beszédekkel, melyekre emberi bölcsesség tanít, hanem amelyekre a Szentlélek tanít...*”

Azt az összetett hatást, melyet a Szentlélek a szentírókra gyakorolt a kijelentés megértése és leírása közben, *ihletésnek*, inspirációnak nevezzük. A reformátori inspiráció-tan ezért hangsúlyozza azt, hogy a Biblia szerzője maga a Szentlélek-Isten, akinek a szentírók engedelmes eszközei voltak. Hogy ez a hatás, vagyis az inspiráció milyen természetű volt, kiválóan érzékeltetik az erre vonatkozó bibliai igék. A 4Móz 12,8-ben azt olvassuk „*peh al peh adabber bó umare*”- szájból szájába beszélem bele szavaimat. /piel/). Tehát, amit Mózes leírt, azt nem ő találta ki! Gondoljuk, merte volna Mózes elferdíteni Isten szavát?

A 2Tim 3,16-17-ben olvasható kifejezés „*A teljes írás Istentől ihletett*” „*pásza grafé theopneustos...*” pontos fordítása „Istentől kilehelt” arra a levegőmozgásra utal, mely a beszéd közben keletkezik. Mellesleg itt az apostol nem is a szerzők, hanem a „*grafé*” – az *írás*, a *szöveg* ihletettségéről beszél, míg Péter apostol a szentírók, próféták *személyének* ihletettségét emeli ki a 2Pt 1,20-21-ben: „*Tudván először azt, hogy az Írásban egy prófétai szó sem támadt saját magyarázatból. Mert sohasem ember akaratából származott a prófétai szó; hanem a Szent Lélektől indítva szólottak az Istennek szent emberei.*” Az 1Kor 2,10-16-ban pedig Pál arról beszél, hogy az apostolok beszéde nem emberi bölcsesség, hanem olyan, melyre a Szentlélek tanította őket.

2.4. Jézus élete az ótestamentumi próféciák *szó szerinti* beteljesedése volt. Beszédei minden olyan esemény történetiségét erősítik, melyek történeti valóságát a mai liberális-történetkritikai teológia kétségbe vonja. Számára Ádám és Éva élő személyek voltak és nem szimbolikus nevei egy embercsoportnak, Noé az özönvíz története nem legenda

volt, Jónás nem tanmesehős, Mózes pedig nem „csontkovács”, aki nem is járt soha Egyiptomban stb., ahogy azt némely teológus ma is állítja. Amikor Jézus a Mt 5,18-ban azt mondja: *„az ég és a föld elmúlik, a törvényből (tórából) egy jóta vagy egy pontocska el nem múlik”*, majd a Jn 10,35-ben kijelenti, hogy *„az Írás föl nem bontható”*, nem egyebet tesz, mint Szentlélek szerzőségét pecsételi meg. De az újszövetség Szentlélektől ihletett voltát is olyan egyértelmű és hatalmas ígék erősítik, mint a már idézett 1Kor 2,10-16, vagy a Gal 1,11-12: *„Tudtotokra adom pedig atyámfiak, hogy az az evangélium, melyet én hirdettem, nem ember szerint való. Mert én sem embertől vettem azt, sem nem tanítottak arra, hanem Jézus Krisztus kijelentése által.”* vagy Jel 1,1.19: *„Jézus Krisztus kijelentése, amelyet adott neki az Isten, hogy megmutassa az ő szolgálóinak, amiknek meg kell lenniük hamar. Írd meg, amiket láttál és amik vannak, és amik lesznek ezután.”*

3. Az eddig elmondottak alapján érthető, hogy miért vallották az egyházatyák Római Kelemen (†102), Iraeneus (135-202), Origenes (185-254), Tertullianus (150-222), Hieronymus (345-420) Augustinus (354-430), majd Luther és Kálvin nyomán valamenyny reformátori hitvallás (II. Helvét Hitvallás 1566., La Rochelle-féle francia hitvallás 1559., A Dordrehti hitvallás 1619., Westminsteri hitvallás 1677.) a Szentírás inspirációját abban az értelemben, hogy *a Biblia eredeti szövegének leírásakor a szentírókat a Szentlélek úgy ihlette, hogy a legmegfelelőbb szavakat juttatta eszükbe, és nem engedte, hogy tévedés keveredjen hozzá.* S ha már a hitvallásoknál tartunk, hadd idézzek néhány sort abból az 1662-ben keletkezett Debrecen-Egervölgyi Hitvallásból, mely a Magyar Református Egyház első, magyar szerzőktől eredő hitvallása volt (melyet a reformáció után keletkezett hitvallások között a legjobbak között tartanak nyilván a kutatók). *„... a Szentlélek tanította, a Krisztus ihlette az Ő lelke által a szent prófétákat, szólt és közölte velük a mennyi tudományt. Mivel egyedül Isten a szerzője, nincs összeférclve emberi költeményekből, igazságával tűnik ki, világosságával felülmúlja az emberi értelmet, okosságot és elmét, elveti, nem hagyja helybe az emberek költeményeit.”* Ezek ismeretében még jobban érthető Kálvin véleménye: *„Ugyanazzal a tisztelettel tartozunk a Szentírásnak, mint Istennek, mert egyedül csak Otőle származott és semmi emberi nem keveredett hozzá.”* (CR LII. 383.)

Ma minden informatikus tudja, hogy a gondolatok félreérthetetlen közléséhez nem lehet akármilyen szavakat használni, mivel a szavaknak információhordozó funkciójuk van. Ha az információt hordozó szavakat összetöröm, vagy összecserélem, összetörök maga az információ is! Persze se Kálvin sem az említett személyek nem azt állították, hogy a Bibliának nincs emberi faktora, csupán azt akarták hangsúlyozni, hogy az emberi faktor nem rontotta meg, nem ferdítette el az istenit! Az inspiráció csodája éppen abban látható, hogy a szentírók egyénisége, műveltsége, kultúrája nem tűnt el az írás közben sem, sőt a Szentlélek, bűnös voltuk ellenére alkalmassá tette őket a kijelentés leírására.

Mindebből logikusan következik, hogy Szentlélek nélkül nincs leírt kijelentés. Mivel a Biblia szerzője a Szentlélek, ezért lép fel azzal az ígérennyel, mint Isten minden időre érvényes normatív kijelentése, mely történetiségével és leírt voltával térben és időben áll. Emlékezzünk csak Jézusnak a kizárólagosság- és isteni tekintély igényével mondott minden tetteire és szavára. A reformátorok a Szentlélek szerzőségének evidenciájából kiindulva mondták ki a Szentírás magyarázatának alapelvét: a „hit analogiáját” (analogia fidei): *Scriptura sacra sui interpret.*

Ezért az isteni kijelentéssel szemben az autonóm emberi értelem vagy a minden alázat nélkülöző szubjektív, ún. „tudományos” kritika nevében kimondott cáfolatokat és bírálatokat semmiképpen nem lehet reformátori teológiának nevezni.

Mivel a Biblia emberi faktorával kapcsolatos kérdéskörrel ma még elhangzik egy előadás, ezért ezzel a témakörrel most nem kívánok foglalkozni.

Végül visszatérnék arra a tézisemre, amit korábban mondtam, nevezetesen, hogy a Biblia kijelentés voltának hite végső soron krisztológiai kérdés. Ezt a tételt azért kell világossá tennünk és hangsúlyoznunk, mert a liberális-történetkritikát képviselő teológusok részéről gyakran elhangzott az a tetszetős de cinikus vád a hitvallásos keresztyénséggel szemben, hogy a Bibliában papíros pápát imádnak, pedig hát meg van írva, hogy a „*betű megöl a lélek pedig megelevenít*” (2Kor 3,6). Ezzel akarják sokan az Isten leírt szavába vetett hitet megrendíteni. Arra most nem is akarok kitérni, hogy aki ezt az ígét az említett összefüggésben idézi, annak újra kellene vizsgáznia exegézisből és hermeneutikából, viszont arra ismételtelen rá kell mutatnunk, hogy se Jézus Krisztus, sem a Szentlélek személye nem választható el a Bibliától. Az írott Ige is Jézus. Az írott Igétől a Szentlélek sem szakítható el! Ezért az írott Ige élet-hordozó! Az újjászületés azért az Ige által történik, mert benne van az élet, vagyis Jézus. „*újonnan születettek, nem romlandó magból, hanem romolhatatlanból, Isten Igéje által, amely él és megmarad örökké*”, mondja a Szentlélek Péter által. (1Pt 1,23.) Aki tehát az írott Igét, a Bibliát támadja, vagy éppen kritizálja, azt a Krisztust támadja, akiről az egész kijelentés szól és a Krisztus Lelkét diffamálja, aki úgy az ő-, mint az újtestamentumi szentírókat és írásukat ihlette (1Pt. 1,11.)! A reánk bízott gyülekezeteket is csak az élő Ige, és nem a tudományosnak kikiáltott bibliakritika tartja meg, s aki ezt nem hiszi, vagy nem veszi komolyan, annak szavára Jézus juhait nem fognak hallgatni. Ezen egyházunk és gyülekezeteink jelenlegi siralmas helyzetét tekintve is, minden igehirdetőnek és tanítónak érdemes elgondolkoznia.

Elmondta a Doktorok Kollégiuma péceli ülésén, 2008. május 23-án.

PhD. DR. HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

Történet és bizonyágtétel az Ószövetségben

A szentírástudomány az elmúlt néhány évtizedben hihetetlen mennyiségű információval lett gazdagabb. Ennek egyik természetes velejárója volt, hogy a kutatók egyre inkább szűkebb szakterületekre koncentráltak, és ezzel párhuzamosan a nagy összefoglaló munkák karaktere is megváltozott. Monumentális művek születtek a bibliai vallástörténet, a kortörténet, vagy épp a bibliai teológia területén,¹ viszont eltűntek azok a könyvek, amelyek átlátható terjedelemben igyekeznek körüljárni a legfontosabb bibliai ismereteket. Az újabb ilyen jellegű munkák leginkább tankönyvként születnek meg,² és céljuk nem több, mint elindítani a teológia iránt érdeklődőket. A kérdés persze ebben a helyzetben az, hogy összetalálkoznak-e valaha a bibliakutatás különböző területein megszer-

zett ismeretek? Véleményem szerint az azonos hitvallási talajon álló egyházakban a biblikus téren kétségkívül fellelhető erőteljes különbségek többek között azért alakulhattak ki, mert már nem beszélhetünk egységes szentírástudományról, a kutatók igazán elmélyülten egy-egy szűkebb területtel foglalkoznak (pl. szövegkritikával, vagy egy-egy irattal/iratsoporttal, korszakkal stb.). Azt is tudomásul kell venni a 21. században, hogy a biblikus kutatások nem monopolizálhatóak, és nem is korlátozódnak teológiai elkötelezettség mentén. Ez jól látható pl. a régészeti kutatásokban: fél évszázaddal ezelőtt a híres holt-tengeri közösség településének feltárásakor az ásatás meghatározó szereplői lelkészek, illetve papok voltak, ami természetszerűen meghatározta a kutatási és magyarázati irányokat is.³ Ma viszont a régészeti kutatások súlypontja egyértelműen a szekuláris egyetemekre került át, noha természetesen vannak olyan egyházi intézmények, amelyek jelentős erőforrásokat mozgósítanak feltárások végzésére. Ez a realitás – a világi régészt viszont nem érdekli különösebben, hogy leletei, illetve magyarázatai hogyan hasznosulnak, vagy hasznosulnak-e egyáltalán tágabb biblikus, vagy pláne teológiai összefüggésben. Ez természetesen még nagyobb feladatot és felelősséget ró a bibliatudományt művelő teológusokra, akiknek lépést kell tartani a tudományos irányzatokkal, illetve (Magyarországon is!) olyan módszereket kell kifejleszteniük, melyek a tudományos felismeréseket alkalmazhatóvá teszik a teológia más területeit művelők és különösen az igehirdetők számára.⁴ A magam részéről három ilyen, egymással szorosan összefüggő magyarázati, pontosabban értelmezési szempontot szeretnék felvázolni: 1. kontextuális megértés, 2. független idői síkok szerepe, 3. közösség centrikusság.

1. Kontextuális megértés

A bibliai elbeszélések „történetiségének” kutatása precíz módszertani és teológiai megalapozottságot kíván. Mind történetileg, mind teológiai szempontból túl kell látni a megtörtént–nem történt meg, illetve hiteles–nem hiteles ellentétpárokon. A modern történettudomány még a legújabb kor eseményeinek vizsgálatakor is túlmutat a rendkívül leegyszerűsítő képleten, mi szerint a történelem objektív módon megragadható események halmaza lenne. A történelem mint múlt valóban tényszerűen kezelendő, de a szubjektív elem soha nem zárható ki belőle.⁵ Különösen is igaz ez az ókori történetírássra: az objektivitás eszméje (ideája?) ekkor még egész egyszerűen nem létezett. Egy adott esemény megörökítése mindig a szerzőről is tanúskodik; azt örökíti meg, amit ő (illetve esetenként megbízója, pl. egy király) fontosnak tart. Ebből a szempontból érdemes komolyan venni, hogy az ószövetségi Királyok könyveiben a szerző(k) előszeretettel hivatkozik(-nak) számunkra már ismeretlen könyvekre (pl. 1Kí 15,7 stb.). Ezek mögött nyilvánvalóan a királyi udvar áll, mondhatjuk hivatalos közlönynek is. A királyok könyveinek születésekor az adatok többek között innen származnak, a szerző(k) viszont nem egyszerűen kivonatolják az adatsorokat, hanem saját szempontjaik szerint válogatnak: egyes elemeket kiemelnek, másokat csak megemlítenek. Ilyen értelemben műfaji tévedés, ha ezeken a könyveken a szó 21. századi értelmében vett történetírást kérjük számon, tehát történeti szempontból is alapvetően rossz úton járnak azok, akik bibliai híradások cáfolatát fogalmazzák meg! A tételnek viszont a fordítottja is igaz: nem jutunk közelebb Izráel és Júda királyságai történelmének megismeréséhez, ha egyszerűen

parafrázáljuk a rendelkezésre álló bibliai elbeszéléseket! *Történettudományi* szempontból legitim megközelítési mód az is, ha kimondjuk: az 1–2Kir egy forrás a többi között; viszont más a helyzet *teológiai*lag.

Teológiai szempontból nézve a kérdést, sokat segít a deuteronomista és a krónikás írói módszerének összevetése. A párhuzamos történetekből jól látszik, hogy az utóbbi mű szerzői számos megállapítást nem tartanak összeegyeztethetőnek saját felfogásukkal, és minden további nélkül érvényesítik meggyőződésüket. Ismert példa Dávid népszámlálásának leírása, az egyik hagyományban az Úr gerjed haragra Izráel ellen, az utóbbi szerint viszont a Sátán támad Izráel ellen (2Sám 24,1 és 1Krón 21,1). Ugyanígy látszik a teológiai elv Manassé király megtérésének leírása mögött (2Krón 33), aminek nincs előzménye a 2Kir-ban. Itt egy tudatos teológiai meggyőződés következetes érvényesítését látjuk: a krónikás számára elfogadhatatlan, hogy egy bűnös király sikeres legyen. A szerző lehet, hogy ismert egy beszámolót Manassé megtéréséről, az is lehet, hogy egy szóbeli hagyományra támaszkodott. De még az sem lenne a múlt meghamisítása, ha ez a történet magától a szerzőtől származna, hiszen a „történelem megírása” írói eszközökkel történik. A deuteronomista szemszögéből Manassé bűnei közvetlenül hozzájárulnak a babiloni fogsághoz, ő a bűnös nemzedék kiemelkedő képviselője – a krónikás szemszögéből is vétkes a király, viszont uralkodása alatt pozitív dolgok is történtek, pl. várfal-építés (2Krón 33,14), ami már elegendő ok lehet arra, hogy emlékezetben tartsák a király bűnhődését és megtérését. Fontos a helyes szóhasználat: a történelem kutatásakor a történetek, a különböző történetírói iskolák művei azt mutatják, hogy egy-egy korszakban hogyan reflektáltak a múlt egy-egy jeles eseményére, az adott iskola képviselői milyen összefüggéseket láttak és láttattak. Ezért használjuk kutatásainkban a történettudomány kelléktárát; az archeológiát, a szociológiát, az etnoarcheológiát. Ezek segítségével talán ritkán köszönnek ránk vissza bibliai hősök, mégis közel visznek minket a Szentíráshoz. Egy képpel érzékelte: valószínű, hogy nem fogjuk megtudni, hogy pontosan melyik mai helyrajzi szám alatt állította fel egykor a sátrát egyik vagy másik ősatya, de nagyon jól értelmezhetjük az elbeszéléseket, ha tudjuk, milyen életmódot követett egy átlagos palesztinai pásztor a Kr. e. 2. vagy 1. évezredben. Kontextuális megértés alatt tehát azt értem, hogy miközben figyelek az elbeszélések műfaji és teológiai jellegzetességeire, a történettudomány eszköztárát arra használom fel, amire az való: a körülményeket, élethelyzeteket, demográfiai situációkat igyekszem rekonstruálni segítségükkel. Vagyis: a kontextust.⁶

2. Független idői síkok szerepe

A kontextus megértése kapcsán jelentkezik egy alapvető és feltétlenül megválaszolandó kérdés: milyen kontextusról beszélünk? Az esemény kontextusáról, vagy az írásba foglalás körülményeiről? Netalan az átdolgozások szituációiról? Az előző példánál, vagyis Manassé király regnálásánál maradva, legalább három kontextust kell megvizsgálni: 1. azt a helyzetet, kort, amelyben nevezett király regnál, a mozgásterét meghatározó nemzetközi körülményeket stb.; 2. A 2Kir beszámolójának keletkezési helyzetét, a szerzők körülményeit, teológiai meggyőződését; 3. végül ugyanezt el kell végezni a 2Krón összefüggésében is.

Az ószövetségi iratok a ma általánosan elfogadott bevezetéstani ismeretek alapján

körülbelül ezer évet fednek le. Az is konszenzusos ismeretnek tekinthető, hogy a fogság előtti hagyományok rendszerezése, formába öntése a babiloni fogság alatt ment végbe – az viszont vitatott, hogy ezt a munkát (a deuteronomista történeti mű szerkesztését) Babilonban vagy Palesztinában végezték-e el? (E sorok írója inkább a palesztinai keletkezés lehetőségének elfogadására hajlik, ez azonban tárgyunk szempontjából most lényegtelen.⁷) Mindenesetre meghatározó minden történeti jellegű visszatekintés esetében az események és a megörökítés, illetve hagyományrendszerezés között eltelt idő.⁸ Mégis, amikor a bibliai könyveket vizsgáljuk, nem elég az esemény korát kutatni, hisz abban, ahogy a beszámolók elnyerik alakjukat, a szerzők saját kora játszik főszerepet. Fő példánk, Manassé király életén keresztül világítva meg a kérdést: a király az asszír időszakban él és uralkodik, a Kr. e. 7 század első felében, nem sokkal egy óriási, elsöprő és Júdára nézve csaknem végzetes asszír hadjárat után. Ez az első idősíki. A király életéről egy-két generációval később formába öntött, rendszerezett beszámoló születik – egy tragikus történelmi helyzetben, a fogság alatt, amikor Jeruzsálem temploma és a város is romokban hever. Ez a második idősíki. A király halála után mintegy három évszázaddal pedig (harmadik idősíki) felbukkan egy olyan hagyomány, ami elmondja a király megtérését is. Ez egy olyan korban születik, amikor már nem annyira a tragédia reflektálása, hanem az identitás keresése a meghatározó. A teológus pedig, aki az ószövetségi Szentírás minél jobb megértésére törekszik, nem tehet úgy, mintha két, az eseménnyel kortárs beszámolóval állna szemben.⁹

3. Közösségcentrikusság

Többször említettem már, hogy az események megörökítésében nem légüres térben járnak a szerzők, hanem hagyományokat, rendelkezésre álló ismereteket használnak fel. Ha úgy tetszik: döntéseket hoznak, saját szempontjaik alapján értelmezik a múltat. Műveikkel egy-egy közösséget szólítanak meg. Az általam vázolt rendszerben ez a közösség értékelődik fel. A kutatásban mindig meghatározó szerepet töltött be az iratok szerzőségének kérdése, viszont arányaiban sokkal kevesebb szó esett arról a közösségről, amelyik befogadta, maga is formálta, és továbbadta a hagyományokat, szóban és írásban. A kontextualitás szerepének felvázolásánál láthattuk, hogy a közeg az, ami igazán jól megismerhető a történeti kutatás eszköztárával. Különböző korok egy-egy szereplő alakjának színezésével, esetenként átértékelésével járnak együtt, így természetes, hogy más történelmi helyzetben máshova esik a hangsúly, még akkor is, ha ugyanarról az eseményről szól a beszámoló. Azért vannak hangsúlyeltolódások, mert az amúgy is változó közösség új helyzetben találta magát. (Mindez a prófétai irodalomban is tetten érhető: senki nem vitatja, hogy a próféták mindig saját koruk vétkeit olvassák a nép fejére.) A közösség pedig őrzi mindazt, amit tovább kell adnia. Miért veszték el a jeruzsálemi, vagy a samáriai királyi udvarokban keletkezett történeti beszámolók, és miért maradt fenn a királyok két könyve? Azért, mert volt egy közösség, amelyik felismerte, hogy ezekben az iratokban többről van szó régen élt királyok nagy tetteinek megörökítésénél. A történeti esemény a szerzők tollán válik bizonyágtétellé, és csak az arra pozitív, befogadó módon reagáló közösség számára lesz bizonyágtétel értékű. Lehet, hogy a szerző a múltba vész – ilyenkor azonban ebben a rendszerben a hangsúly a kortárs közösségre kerül át.¹⁰

Konferenciánk hermeneutikai feladatot tűzött ki maga elé, ezért hangsúlyoznom kell, hogy ez a folyamat máig sem ért véget. Ma is vannak, akik számára a Héber Biblia történeti, vagy éppen irodalomtudományi kutatások tárgya és annál semmivel sem több; az ilyen irányultságú kutatók között is vannak azonban, akik a teológiát megkerülhetetlen információkkal látják el. A hagyományok őrzése és továbbadása, valamint a minél teljesebb megértésre törekvés azoknak a feladata, akik maguk is bizonyásgtételként tekintenek az ősi szövegekre. Ezért magam részéről természetesnek tartom, hogy különböző korok és különböző közösségi élethelyzetek különböző Szentírás-értelmezést igényelnek.

IRODALOM

Ahlström, G. W.: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*. JSOT Supp. 146. 1993. – Brueggemann, W.: *Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy*. Augsburg Fortress, 1997. – Childs, B.S.: *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflections on the Christian Bible*. Fortress Press. 1992. – Hanson, P.D.: *The People Called. The Growth of Community in the Bible*. Harper & Row, 1986. – Humbert, Jean-Baptiste: *Interpreting the Qumran Site*. NEA 63/3, 2000. – Kőszeghy Miklós: *Cseréplevelek. Héber feliratok a fogság előtti Palesztinából*. Új Mandátum, Krén 2, 2003. – Lukacs, J.: *Évek...* Európa, 1999. – Mendenhall, G.E.: *Ancient Israel's Faith and History. An Introduction to the Bible in Context*. Westminster John Knox Press, 2001. – Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése: bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*. Második, átdolgozott kiadás. Szent István Társulat, 1995. – Soggin, A.: *Bevezetés az Ószövetségbe. A kezdetektől az alexandriai kánon lezárásáig*. Kálvin Kiadó, 1999. – Tov, E.: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Fortress Press, 1992. – Zevit, Z.: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*. Continuum, 2001.

JEGYZETEK

1 Három ilyen monumentális munka a fenti sorrendben: Zevit, Z.: *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches*. Continuum, 2001. (terjedelme 821 oldal); Ahlström, G. W.: *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*. JSOT Supp. 146. 1993. (terjedelme 990 oldal); és Brueggemann, Walter: *Theology of the Old Testament. Testimony, dispute, advocacy*. Augsburg Fortress, 1997. (terjedelme 777 oldal). – 2 Pl. Mendenhall, G. E.: *Ancient Israel's Faith and History. An Introduction to the Bible in Context*. Westminster John Knox Press, 2001. – 3 Erről bővebben ld. NEA 63/3 (2000) tematikus szám: Qumran and the Dead Sea Scrolls. A telep funkciójáról: Humbert, Jean-Baptiste: *Interpreting the Qumran Site*. NEA 63/2, 2000. 140. – 4 Érdekes összefüggés, hogy noha a rendelkezésre álló biblikus irodalom megsokszorozódott az elmúlt évszázadban, teológiánk és igehirdetésünk nem lett biblikusabb. Ennek gyökerét a fent vázolt problémában látom. Gyakran Nem terem különösebben sok gyümölcsöt az igehirdetés számára egy-egy vasos szövegkritikai kézikönyv (pl. Tov, E.: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Fortress Press, 1992.), ugyanakkor a legfontosabb kutatási eredményeket közlő szintetizáló munkák egyfajta hídszerepet töltenek/tölthetnének be. Ilyen jellegű próbálkozások az utóbbi években is fölbukkantak a nemzetközi kommentáriróladalomban, pl. a *The NIV Application Commentary* sorozat, melynek alcíme is ez: „From biblical text to contemporary life”, vagyis: a bibliai szövegtől a mai életig. – 5 Teológiai vizsgálódásban is alkalmazható történelemszemléletnek tartom pl. a John Lukacs műveiben fellelhető módszert – a történelem nem említésre méltó politikai események együttese; talán civilizációk emelkedéseként és hanyatlásaként ragadható meg leginkább. Ld. a huszadik század feldolgozását (a '60-as éveinek végéig) Lukacs, J.: *Évek...* (1999). – 6 Gyakran így döbbenhetnek meg minket a Biblián kívüli írott emlékek, pl. a babiloni fogság előestéjén keletkezett helyőrségi levelek. Ezek segítségével az adott kor élethelyzeit, összefüggéseit, csetenként kétségbeesését érzékelhetjük. Ld. pl. a Mesad Hasavjahu osztrakont, Kőszeghy Miklós: *Cseréplevelek. Héber feliratok a*

fogság előtti Palesztinából. Új Mandátum, Kréné 2, 2003. 72–83. – 7 A két nézetről magyar nyelven ld. Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése*. (2., átdolgozott kiadás.) 1995. 285–286; Soggin, A.: *Bevezetés az Ószövetségbe* 1999. 179. – 8 Egy példa: Saul alatt aligha feltételezhetünk komoly, jól képzett udvari bürokráciát – így az ő élete és a róla szóló rendszerezett bibliai beszámoló között több száz év telik el. Ez a hézag természetesen nem mentes a tradícióktól, tehát 1–2Sám mögött eleven hagyományanyag van, akkor is, ha a szerzők itt nem nevezik meg forrásaikat olyan precízen, mint azt 1–2Kir esetében látjuk. – 9 Az már csak adalék, hogy egy negyedik idősíki is ismert, ami már a kánonon kívülre mutat (Manassé imája). Mendenhall, G. E.: *Ancient Israel's Faith and History*. 2001. 166. – 10 A közösségközpontúsághoz ld. Hanson, P. D.: *The People Called. The Growth of Community in the Bible*. Harper & Row, 1986; valamint Childs, B. S.: *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflections on the Christian Bible*. Fortress Press. 1992.

BALLA PÉTER

Az újszövetségi kánon története – alternatív hipotézisek

A kánontörténet főbb részleteiről már írtam egy könyvemben, melynek nemrég jelent meg az átdolgozott, második kiadása (*Az újszövetségi iratok története*, 2008). Érinti e témát a doktori disszertációm is, melynek szintén nemrég jelent meg a magyar fordítása (*Az újszövetségi teológiát ért kihívások*). Ezért a jelen előadásban az átfogó, főcím mellé egy alcímet is tettem, mert ezen alkalommal az újszövetségi kánon történeti kialakulásával kapcsolatban inkább néhány hipotézisről szeretnék szólni. Azt szeretném hangsúlyozni, hogy a legtöbb mai tankönyvi álláspont is csak feltételezés, rekonstrukció, ami az alapján születik, hogy a mindenkori szerző hogyan illeszti egybe a sok kis történeti adatot, részletet. Ugyan egyes kérdésekben a hipotézisek konszenzussá válnak, tehát el lehet mondani egy-egy részletről, hogy az európai és az amerikai egyetemeken a mai újszövetségesek többsége ezt vagy azt a nézetet vallja, azonban ezzel nem válaszolták meg véglegesen az egyes kérdéseket, azaz nem szabad a tények szintjére emelni a hipotéziseket. Szeretnék tehát alternatívaként más nézeteket odatenni a kánon történeti kialakulásával kapcsolatosan a tankönyvekben is megjelenő – és szerintem ellensúlyozandó – mai „konszenzusos” lehetőségek mellé. A négy nagy újszövetségi műfaj sorában fogom ezeket tárgyalni, tehát az evangéliumok, a „cselekedetek”, a levelek és a „jelenések” kapcsán.

1. Evangéliumok

Az evangéliumokkal kapcsolatban az egyik legelterjedtebb kánontörténeti hipotézis, hogy nem azok a szerzők írták őket, akiknek a neve alatt az ógyház hagyományozta ezen iratokat. Értelemszerűen ezzel együtt jár egy viszonylag késői datálás. Például sokan Márk evangéliumát tartják a legkorábbinak, és i. sz. 70 körülre datálják. Viták folynak arról, hogy mennyivel keletkezett a templom pusztulása előtt vagy után: például Martin Hengel a zsidó háború idejére, i. sz. 68 tájára, Gerd Theissen pedig közvetlenül a 70-beli templompusztulás utánra helyezi a mű keletkezését. Ezek csak apró finomítások a hipotézisen, de számomra az a nagy kérdés, hogy kényszerítő erejű-e azon fő tétel, mely a 70-beli templompusztuláshoz köti a legkorábbi evangéliumot. A leggyakoribb érv

a Márk evangéliuma 70 körülre datálása mellett az evangélium 13. fejezetének egy részlete: Jézus jövődölése a templom pusztulásáról. A kutatók többsége – és ez ma tényleg konszenzusnak nevezhető – ezt *vaticinium ex eventu*-nak, azaz az eseményből való jövődölésnek tartja. E nézet szerint az, aki ezt a szakaszt írta, már tudott ezekről az eseményekről, és jövődölés formájában, mintha Jézus mondta volna, úgy jelenítette meg az evangéliumában. Én ezt nemcsak azért nem tartom kényszerítő erejű érveknek, mert Jézusról el tudom képzelni a profetikus jövőbelátást, hanem a Jeremiás 6,6-ban és az Ezékiel 21,27-ben található jövődölések alapján úgy látom, hogy az Ószövetséget jól ismerő Jézus profetikus nyelvezettel szólhatott akkor is ilyen szavakkal a templom pusztulásáról, ha valaki ezt nem tartja az ő istenfiúi jövőbelátásának és ilyen jellegű jövődölésének. Tehát a *vaticinium ex eventu* tézise szerintem nem kényszerítő erejű. Ha viszont a legfontosabb érv elesik a 70 körüli datálás mellől, nagyon nyitottá válik az evangéliumok datálási lehetősége, mert akkor lehet akár az 50-es évekre is helyezni egy-egy kanonikus evangéliumot.

Még egy-két szempontot hadd említsek ezzel kapcsolatban. Akik szerint Márk evangéliuma a legkorábbi, azoknak szembe kell helyezkedniük az egységes óegyházi hagyománnyal, mely Máté evangéliumát tartotta az első evangéliumnak. Irenaeustól Ágoston egyházatyáig sok nevet említhetnénk, akik szerint Máté evangéliuma született meg először a négy kanonikus evangélium közül. Természetesen lehet mai történészként más eredményre jutni, én azonban úgy látom, hogy komolyan kell venni azt a történeti lehetőséget, hogy az óegyházi forrásaink szerzői – akik közelebb álltak az eseményekhez – ismerhettek olyan megbízható hagyományokat, amelyek alapján ezt a nézetüket kialakították. Itt csak röviden jelzem, hogy nem tartom a mai kutatás bizonyított, végső eredményének, hogy Márk evangéliuma a legkorábban keletkezett evangélium.

A mai kutatók többsége a Márk evangéliuma elsőségének tézisést összekapcsolja egy olyan elmélettel, amely szerint Márk evangéliuma forrásul szolgált Máté és Lukács evangéliuma számára. A jól ismert két-forrás elmélet szerint Márk mellett (mint forrás mellett) Máténak és Lukácsnak volt egy közös, másik forrása is: ez egy már elveszett, és a német *Quelle* = „forrás” szó első betűjével, Q-val jelölt forrás. Például az EKK sorozatban Ulrich Luz is elmondja, hogy a két-forrás elmélettel dolgozik, de ha megnézzük a négykötetes, nagyszabású Máté-kommentárját, akkor azt találjuk, hogy szinte minden perikópa esetében el kell ismernie, hogy gondjai vannak a két-forrás elméletnek. Luz professzor tehát fenntartja az elméletet, de legalább jelzi, hogy vannak olyan jelenségek majdnem minden perikópában (és van amelyekben több is), amelyek ellene mondanak a két-forrás elméletnek (ilyenek pl. az ún. „kis megegyezések” Máté és Lukács között, Márk ellenében). Mára már a kutatók egy része óvatosabb, és még a nagyon kritikus kutatók is felvetik azt, hogy ha például Lukács használhatta Máté evangéliumát, akkor feleslegessé válik a Q forrás hipotézise, mert ami csak e két evangéliumban közös anyag, azt Lukács vehette Máté evangéliumából (így látja pl. E. P. Sanders).

Ezek mellé szerintem odatehető alternatívaként Eta Linnemann-nak azon állítása, hogy nem feltétlen a felhasználás-elmélet a szinoptikuskérdés megoldása, hanem nyugodtan elképzelhető az, hogy eleinte külön közösségekben továbbadott hagyományoknak – hűen megőrzött hagyományoknak – a megformálásait találjuk a kanonikus evangéliumokban. Én is elfogadom, hogy miután e hagyományok írásba foglaltattak, és kódexekben lehetett több evangéliumot is olvasni, a hagyományok haladhattak egyfajta

kiegyenlítődés felé. Valóban lehetséges, hogy az egyik evangéliumot ismerő másoló egy adott bibliai helyen azt a szöveghagyományt is beemelte vagy megemlítette, amelyet a másik evangélium párhuzamos helyén látott (és ez a görög Újszövetség-kiadások ún. kritikai apparátusában jól nyomon követhető). De a hagyomány kialakulása lehetett egymástól független, tehát az evangéliumok közötti hasonlóság nem feltétlenül az egymástól való irodalmi függőséggel magyarázandó. Történészként is nyugodtan vallhatjuk, hogy a Jézusról szóló hagyományokat gondosan és pontosan őrizték és adták tovább. Azokról az emberekről, akik századokon át hordozott ígérek, próféciák beteljesülését, csúcspontját látták Jézus eljövételében, könnyebben tudom elképzelni azt, hogy nagy odafigyeléssel, hűen megőrizték ezeket a hagyományokat, mint azt, hogy – a mai emberre jellemző – szabadsággal változtatták volna azokat. Én Lukács tanúságát is komolyan veszem: ő egyértelműen jelzi, hogy szemtanúktól vette át a hagyományokat, szorgalmas utánajárás alapján (lásd Lk 1,1–4). Szerintem tehát az első század végi, nem szemtanú hagyományt feltételező hipotézisek mellé alternatívaként igenis odatehető a szemtanú hagyományok elfogadása az evangéliumokban, és a viszonylag korai, akár 70 elé datálás hipotézise is.

A 70 elé datálás melletti érvként egy érdekes lehetőségként hadd említsem meg végül, hogy ha az Apostolok Cselekedetei azért nem mondja el Pál halálát, mert e mű még Pál életében megszületett, akkor – mivel ezen mű elé kell datálni a szerző „első könyvét”, tehát Lukács evangéliumát (ld. ApCsel 1,1) – azt is mondhatjuk, hogy akár az 50-es évek végén, legkésőbb a 60-as évek elején megszülethetett Lukács evangéliuma is. Én mindhárom szinoptikus evangélium (Máté, Márk és Lukács) esetében is el tudom képzelni a 70-beli templom-pusztulás előtti időre való datálást, valamint azt, hogy a kanonikus evangéliumokban szemtanú-hagyomány, illetve a szemtanúktól, „utánajárással” származó hagyományanyag hűen lett megőrizve számunkra.

János evangéliumának datálása kicsit nehezebb kérdés, ő ugyanis az ógyházi hagyomány szerint is magas kort élt meg. Én azok közé tartozom, akik az ógyházi hagyományokat alapvetően megbízható történeti forrásnak tekintik. Természetesen lehetséges, hogy ideológiai célok érdekében ír valaki, úgy, mintha egy hagyományt akarna továbbadni, tehát nem feltétlenül megbízható történetileg az, amit akár többen is mondanak az ógyházban. Én azonban elfogadhatónak tartom azt a hagyományt, mely szerint János apostol magas kort élt meg. Alexandriai Kelemen azon nézetét is követhetőnek tartom napjainkban is, hogy János ismerhette mind a három másik evangéliumot, és ezért nem ismételt meg annyi mindent azokból, hanem egy lelkibb szempontú evangéliumot írt, talán az élete vége felé – akár talán az első század vége felé. Tehát a jánosi szerzőség fenntartása mellett egy első század végi datálást is el tudok fogadni a negyedik evangélium esetében.

Mára már sokan módosítják azt a korábbi konszenzusnézetet, mely szerint János evangéliuma történetileg nem annyira megbízható forrás, mint a három szinoptikus evangélium. Én is úgy látom, hogy János evangéliumának is nagy a történeti értéke: olyan jézusi hagyományokat is megismerhetünk tőle, amelyeket csak ő jegyzett fel. Nem akarta megismételni mindazt, amit a másik három evangélista már őelőtte leírt. Az egyik legismertebb példa az „Én vagyok” mondások: csak János evangéliumában fordulnak elő, és sokan ezeket a mondásokat csak a késői egyház bizonyágtételének tudják elképzelni, és nem tudják elfogadni egy közvetlen, nyílt „krisztológiai” önkijelentés lehetőség-

gét Jézus korában, Jézus részéről. Én úgy látom, hogy például a qumráni iratok szerint a zsidóságban is meglevő hagyomány volt az „Isten Fia” kifejezés, ami alapján egy fejlett, magas krisztológia Jézus korában is elképzelhető. El tudok fogadni egy első század végi keletkezést János evangéliuma esetében, de ehhez nem kell hozzákötönnöm a történeti megbízhatatlanság tézisét, sem azt a hipotézist, hogy az ősegyházban késői krisztológiai kijelentéseket „vetítettek vissza” Jézus korába, jézusi mondások formájában. János evangéliuma jézusi mondásanyagát továbbra is hitelesen Jézustól származó, hűen, megbízhatóan megőrzött hagyománynak tartom.

2. „Cselekedetek”

A „cselekedetek” (görögül *praxeisz*, latinul *acta*) az ókorban kedvelt és széles körben elterjedt műfaj volt. Például Nagy Sándor „cselekedetei”, valamint görög városállamok történetének megírása esetén találkozunk ezzel a műfaji meghatározással. Azután később, az Újszövetség kora után is születtek az egyház történetében különböző apostolok nevéhez kötött (apokrif) „cselekedetek”. Mindezek más jellegűek, mint a kanonikus Apostolok Cselekedeteiről írott könyv. Tehát bár a szóhasználat mint műfaji megjelölés gyakori – a keresztyénség kialakulása előtt is létezett, valamint a 2.-3. századtól kezdődően egyes keresztyén csoportok körében is használták – mégis az Újszövetségben található „Apostolok Cselekedetei” egyetlenszerű nemcsak az Újszövetségben, hanem az egész ókori irodalomban.

Tudnunk kell, hogy az „Apostolok Cselekedetei” egy felirat az Újszövetség kódexében – és a kutatók vitáznak arról, hogy a feliratokat mikor helyezték az újszövetségi iratok elé. Én itt is hajlom a viszonylag korai felirat-megjelenések hipotézisének elfogadására. Azonban akármilyen korai is a felirat, nem biztos, hogy az újszövetségi Apostolok Cselekedetei esetében azt tükrözi, aminek Lukács, a szerző szánta művét. Én az ApCsel 1,1 alapján ugyanis nem az „apostolok cselekedeteiről” szóló műnek látom ezt az írást, hanem itt Lukács arról számol be, hogy a mennybe ment Jézus, Lelke által, hogyan folytatja szavait és cselekedeteit. Mintha a mű elején azt mondaná Lukács, hogy az első könyvében (az evangéliumban) a földön járt-kelt Jézusról írt, aki elkezdte a szavait és a tetteit, és most e második művében arról ír, hogy Jézus más módon: Lélek által (valóban az apostolok mint eszköz által) van jelen közöttünk. Ezért ez egy sajátosan egyedülálló tartalmú könyv a „cselekedetek” műfaji megjelölésű művek sorában.

Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyvből egyetlen verset emelek ki, melyet azután összekapcsolok egy páli textussal. Tegyük fel a kérdést: Hogyan tekintettek az első keresztyének a saját írásaikra? E kérdés megválaszolásához arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az Ószövetségre hogyan tekintettek. Az ApCsel 4,25-ben van erre egy szép példánk. Itt az apostolok elfogása helyzetében imádkozik a gyülekezet. Imájukban olvasuk ezt Istennek címezve: „te mondtad atyánknak, a te szolgáltnak, Dávidnak szájával a Szentlélek által: Miért zúdultak fel a pogányok...” – és itt következik egy idézet a második zsoltárból. Tehát egy ószövetségi zsoltárnak a Szentlélektől való ihletettségét vallják meg itt világosan az őskeresztyének. Ezt azért említem, mert a 2Kor 4,13-ban láthatjuk, hogy az Ószövetséghez hasonlóan tekintettek az apostolok a saját megszólalásaikra is. Itt azt olvassuk: „Mivel pedig a hitnek ugyanaz a Lelke van bennünk, ahogyan meg van írva:

»Hittem, azért szóltam«, mi is hiszünk, és azért szólunk!» A 2Kor 4,13-ban Pál idézi a 116. zsoltár 10. versét, és azt mondja, hogy a hitnek ugyanaz a Lelke van benne, mint a zsoltárosban. Az ApCsel 4,25-öt a 2Kor 4,13 mellé helyezem, és megkockáztatom azt a tézisémet (hangsúlyozom: ez az én véleményem, rekonstrukcióm, „hipotézisem”), hogy az első keresztyének az Ószövetség ihletettségére vonatkozó nézeteiket a saját írásaikra is alkalmazták – azért, mert úgy látták, hogy ugyanaz a Lélek munkálkodik bennük, mint aki az ószövetségi iratokat ihletette.

3. Levelek

Az Újszövetségben található levelek apostoli levelek, tehát sokkal nagyobb tekintélygénnyel íródtak, mint amit a leveleknél általában feltételeznénk. Sok bibliai helyet lehetne ennek alátámasztására idézni, én most kiemelek közülük egyet: a Római levél 16. részének utolsó verseit. Előre bocsátom, hogy a bevezetéstankból, kommentár-irodalomból tudható, hogy ez a doxológiának nevezett rész több helyen is megjelenik a kódexekben: van, ahol a 15. rész végén áll, van, ahol a 14. rész végén. Markionról az ógyházi hagyományból úgy tudjuk, hogy cretnek szempontok alapján megcsonkította a Római levelet, mely nála a 14. fejezettel végződött. Készülhetett arról is egy másolat, tehát készülhettek az eredetileg hosszú Római levélnek rövidebb változatai is, és ezért a korábbi befejezésekhez is odakerült a doxológia. A közösségek igyekeznek megőrizni a hagyományokat. Mit jelent ez a kódextörténet szempontjából? Ha valaki több mint egy szöveghagyományt lát maga előtt, nyilván inkább mindegyiket megőrzi, minthogy döntést hozzon arról, hogy kihagy valamit. Ha egy másoló látta a doxológiát egy kódexben a 14. fejezet után, akkor ott is leírta, majd a 16. fejezet végén is, ahol a többi kódexben szerepelt. Érdekes, hogy van ilyen kódexünk is, ahol kétszer szerepel a doxológia. Ebből nem kell arra következtetni, hogy ez nem páli, hanem a bizonyos kódexekben más és más helyeken való felbukkanása mellett is ez egy hűen megőrzött hagyomány. Én ezzel nem bizonyítottam, csak fenntarthatónak látom továbbra is, hogy a Római levél végén levő doxológiát igenis írhatta maga Pál apostol. Hogyha lehet páli, akkor roppant felértékelődik számomra abból a szempontból, hogy hogyan tekintett Pál apostol az általa hirdetett evangéliumra. Ezért hadd idézzem az egész doxológiát (Róm 16,25–27): „Akinnek van hatalma arra, hogy megerősítsen titeket az én evangéliumom és a Jézus Krisztusról szóló üzenet szerint – ama titok kinyilatkoztatása folytán, amely örök időken át kimondatlan maradt, de most nyilvánvalóvá lett, és az örök Isten rendelkezése szerint a próféták írásai által tudtul adatott minden népnek, hogy eljussanak a hit engedelmességére. Az egyedül bölcs Istené a dicsőség, a Jézus Krisztus által örökkön-örökké. Ámen.” Ezt a néhány sort a Római levél első verseivel együtt érdemes olvasni. A levél elején és végén levő versek együtt – én úgy látom – egy olyan bizonyoságtétel, mely szerint a próféták által írt ígéretek beteljesedéséről szól az evangélium. A próféták által írt iratokat „szent iratoknak” nevezi a levél elején Pál apostol (2. vers), és így a levél eleje és vége együtt azt jelenti, hogy az evangéliumi beteljesedésről is ugyanolyan tekintélyű iratokkal lehet szólni, mint az ígéretekről. Felvetem azt a lehetőséget hipotézisként, hogy az első keresztyének, akik sokszor idézték az Ószövetséget – és Szentlélektől ihletettnek tartották –, hamar eljutottak arra, hogy az Ószövetségben feljegyzett ígéretek beteljesedéséről ők is a Szentlélek által szól-

nak. Ha egy apostol – Jézus „küldötte” – ezt a beteljesedést írásba foglalja, az ilyen apostoli irat osztozik az ígéretekről szóló „Írások” tekintélyében.

A leveleknél még megemlíteném azt a másik nagyon elterjedt hipotézist, mely szerint a páli levelek egy része „pszeudonim” irat, tehát más neve alatt közzétett írás. Tizenhárom kanonikus levél maradt fenn Pál neve alatt, ebből általában hetet fogad el a mai konszenzus hitelesen pálinak, ezek: a Róma, 1–2Korinthus, Galata, 1Thesszalónika, Filippi és a Filemonhoz írt levél. A levelek belső tanúságtétele mind a 13 levél esetében egyértelműen az, hogy páli levél, ezért a pszeudonim szerzőség tézise esetén nem lehet kikerülni azt a kérdést, hogy hogyan írhat valaki Pál nevében az őskeresztyénségben. A kutatók azzal szoktak válaszolni, hogy az ószövetségi pszeudepigráf iratokból ismerjük ezt a jelenséget: egy nagy történelmi személyiség neve alatt, mindenki által köztudottan, századokkal később születtek művek (pl. Ádám, Énók és más ószövetségi személyiségek neve alatt). Szerintem ez a jelenség nem alkalmazható párhuzamként az újszövetségi levelekre. Pál életében – vagy röviddel utána – nem mert volna senki az őskeresztyénségben Pál nevében írni (ellenfelei ugyan ezt megpróbálták, de ő elutasította, lásd 2Thessz 2,2 – és a leveleit hitelesítette, lásd 2Thessz 3,17). Én tehát továbbra is el tudom fogadni, hogy mind a 13 kanonikus levél, mely Pál neve alatt maradt fenn, tényleg lehet páli. Abban az értelemben legalábbis, hogy például használhatott írnokot, és a stílusbeli eltérésekért lehet az írnok is „felelős”. A több páli levél végén is megtalálható hitelesítésből látjuk, hogy ha Pál a levelet hitelesíti, attól ténylegesen „pálivá” válik a levél. Ha Pál el tudta fogadni az ún. *amanuensis*-t, akinek a „keze által” írt, tehát az írnokot – akár legyen ez Szilvánusz, Timóteus vagy Terciusz (lásd Róm 16,22) –, azzal, hogy hitelesítette a levelet, én teljesen pálinak tudom tartani és úgy látom, hogy az ógyház is annak tartotta. A szerzőség kérdése ugyan nem „üdvösség” kérdése, de jelzem, hogy van egy előnye ennek a hipotézisnek: az, hogy a krisztológia korai fejlett vonásait lehet alátámasztani vele, és nem kell az első század végének, esetleg akár a második század elejére nyúlónak tartani a fejlett, „magas” krisztológiát.

4. „Jelenések”

A Jelenések könyvével kapcsolatosan is sok kánontörténeti részletről lehetne szólni, de itt is csak röviden jelzem, hogy nem tudok elfogadni egy napjainkban széles körben elterjedt hipotézist. Sok kutató azért nem tudja az apostoli szerzőséget elfogadni a Jelenések könyve esetében, mert ennek a műnek eltér a nyelvtana és a stílusa a negyedik evangéliumétól. Az ógyház óta ismert jelenség ez, már Dionüsziosz alexandriai püspök is felhívta rá a figyelmet a 3. században. Ő azonban – bár stílusbeli érvekre hivatkozott – valószínűleg azért vitatta el János apostoltól a Jelenések könyvét, mert nem értett egyet az ezeréves birodalom tanával, amely a Jelenések könyve 20. fejezetére épül. Sok mai kutató felhívja a figyelmet arra, hogy a megszokott nyelvtani jelenségektől több helyen eltér a Jelenések könyvének görögsege. Ennek megválaszolására Gregory Beale nagyszerű Jelenések-kommentárjára hivatkoznék (1999-ben jelent meg e kommentár az NIGTC sorozatban). Beale úgy látja, hogy az olyan részletek, ahol nagyon sajátos a Jelenések könyvének nyelvtana, ószövetségi utalások közvetlen közelében találhatók. E helyeken általában Istenről vagy Krisztusról hangzik el valamilyen kijelentés, például az ő fenségé-

ről vagy uralmáról (pl. Jel 1,4). Beale szerint – és én ezzel egyetértek – a Jelenések könyvében a görög nyelvi „szabálytalanságok” csupán figyelemfelkeltő eszközök, tehát nem a szerző nyelvtani tudását vagy nem tudását tükrözik. Egy sajátos tartalmú műnél (mely az apokaliptikus jelleg mellett prófétikus és levéljelleget is hordoz, ld. Jel 1,3–4) a nyelvi eszközök is lehetnek sajátosak. A stílus alapján nem lehet azt mondani, hogy a János evangéliumának írója nem írhatta a Jelenések könyvét. Fenntartható az a nézet, hogy mindkét műnek lehet ugyanaz a szerzője, és ez lehet János apostol. Igaz azonban, hogy az ógyháztól kezdve vitatták ezt a szerzőségi hagyományt, és ennek a könyvnek nehéz volt az útja a kánon gyűjteményébe.

A kánontörténet szempontjából kiemelt néhány hipotézis áttekintése után hadd álljon még itt egy apró érdekesség, ami azonban fontos szerepet játszhatott a kánon tekintélyének megerősödésében. A Jelenések könyve vége felé egy fontos intés hangzik el arról, hogy nem szabad sem hozzátenni, sem elvenni belőle (Jel 22,18–19). A keresztyének nagyon hamar átálltak a tekercsről a kódexek használatára, mert így egybe lehetett kötni a kanonikus gyűjteménybe tartozó bibliai iratokat. Azokban a kódexekben, amelyekben benne van a Jelenések könyve, mindig az utolsó kanonikus könyvként szerepel, tehát a fenti intést az egész Szentíráásra ki lehetett terjeszteni. A kódexet kezében tartó keresztyén olvasó a teljes gyűjteményre értette immár, hogy nem lehet hozzátenni, és nem lehet elvenni belőle. Így csak ezek és éppen ezek a könyvek hitünk és életünk „zsinórmértéke”. E „kánon” a hitünket és életünket szabályozó könyvek gyűjteménye.

AJÁNLOTT IRODALOM

Balla, Péter: *Az újszövetségi iratok története: Bevezetéstani alternatívák*. Második, átdolgozott kiadás. Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2008. – Balla, Péter: *Az újszövetségi teológiát ért kihívások: Kísérlet a tudományág igazolására*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2008. – Carson, D. A. – Moo, Douglas J.: *Bevezetés az Újszövetségbe*. Budapest: Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2007. – Metzger, Bruce M. – Ehrman, Bart D.: *Az Újszövetség szövege: Hagományozás, szövegromlás, helyreállítás*. Budapest: Harmat Kiadó, 2008.

DR. SZÚCS FERENC

A hiteles írásmagyarázat a református teológiai tradícióban

A reformáció az igetan tekintetében két döntő felismerést hangsúlyozott: a *Sola Scriptura* elvet és az igehirdetés jelentőségét.

Az elsőben elhatárolta magát mind a középkori egyház tradíció felfogásától, mind a rajongó mozgalmak élményspiritualizmusától. Ebben arra az ógyházi döntésre támaszkodhatott, amely a kánon lezárásával határt húzott a lezárt kijelentés és az egyház további interpretáló tradíciója között. Két ponton azonban szigorított is ezen a határon: egyrészt az ószövetségi kánon tekintetében elvetette a LXX és a rá épülő Vulgata kánoni

rendjét és a „Jabnei Zsinat” rabbinikus tradíciójához tért vissza, másrészt az egyház tekintélyét az egyházatyáknál szigorúbban vetette alá az Írás tekintélyének. Tehát a reformáció újra döntött a kánon felől, és ezzel elejét vette annak, hogy a deuterokanonikus könyvek némely állításával akár a purgatórium, akár a mariológia egyik-másik tételét igazolni lehessen. Az egyház és az Írás viszonyának kérdésénél pedig az egyébként legtöbbször idézett Augustinus felfogásával szemben tagadta, hogy pl. az evangéliumban azért kellene hinnünk, mert erre az egyház tekintélye kötelez.

A Sola Scriptura elv azonban nem vezetett egy rigorózus könyvvalláshoz, az ellenfelek által emlegetett *pápiros pápa* gyakorlatához. A reformátorok ugyanis egy lélegzetre tudták kimondani, hogy a Szentírás Isten igaz Igéje, azzal együtt, hogy az igét hirdelve magyarázni is kell. Ezért pl. a II. Helvét Hitvallás a Szentírásról szóló I. fejezetében mondja ki az igen merész állítást: *praedicatio verbi Dei est Verbum Dei*. Ez utóbbival kapcsolatban azonban már a jézusi ige megfordíthatatlan sorrendjét is hangsúlyozni kell: az az csak Ofelőle igaz, hogy „*aki titeket hallgat, engem hallgat*” (Lk 10,16), az ige hirdető felől megfogalmazva azonban már veszélyes elmebetegség jele lenne. Református liturgiánk egyébként ezt azzal a szimbolikus mozdulattal is kifejezi, hogy a lelkipásztor az ige hirdetés előtt textust olvas fel a Bibliából. Hozzátehetjük, hogy jó lenne, ha ez nemcsak szimbolikus mozdulat, hanem tartalmi meghatározója is lenne az ige hirdetés Írás-hoz kötöttségének.

Itt azután már témánk sűrűjében vagyunk, hiszen éppen a Szentírás és az ige hirdetés közötti ív veti fel a református hermeneutika alapkérdését: vajon melyik a hiteles magyarázata a régi szövegnek, ugyanis egyedül erről lehet elmondani, hogy ez *Verbum Dei*. A II. Helvét Hitvallás 2. fejezete nem véletlenül folytatódik éppen a hiteles magyarázat problémájával. „*Ezért nem helyeslünk akármilyen magyarázatokat... Az Írásnak csak azt a magyarázatát ismerjük el igaz, keresztyén értelmű magyarázatnak, amely magából az Írásból van véve (annak a nyelvnek szelleme szerint, amelyen írták azt, valamint a körülmények szerint mérlegelve és a hasonló, vagy eltérő, több és világosabb helyeknek egybevetésével kifejtve), amely egybevág a hitnek és szeretetnek regulájával és kiváltképpen szolgálja Isten dicsőségét és az emberek üdvösségét.*”

Ez a tömör fogalmazás egy egész sor hermeneutikai elvet sorol fel. Mindenekelőtt a nyelvi és kortörténeti egzegézis szükségességét állapítja meg, amely a teljes Írás szűkebb és tágabb kontextusában vizsgálja az adott szövegrészt. Ezáltal figyelmeztet az összefüggéséből kiragadott idézésnek, a formális biblicizmusnak a veszélyeire. Arra a gyakorlati igazságra, hogy e nélkül a Szentírásból mindent és mindennek az ellenkezőjét is lehet igazolni. Az ördög is idézheti a Bibliát, amint azt a Mt 4 „*meg van írva*” kifejezései során olvassuk. Ugyanakkor hozzáteszi ehhez a Róm 12,6 alapján az *analogia tész pisteosz* elvét, amely később *regula fidei*-ként – mint hitszabály – a dogma és hitvallás alkotás megalapozója lett. Bullinger kiegészítette ezt még a *regula charitatis*-szal, a szeretet szabályával is.

A görög analógia szó leginkább a tipológiai írásmagyarázathoz áll közel, amely a reformátorok többségére – főképpen Kálvinra – volt jellemző. Ezt a módszert magából az Újtestamentumból vették a reformátorok, hiszen maga az Újszövetség is így tekintett vissza az ószövetségi előképekre, mint amelyek egyenes vonalban rendeződve vezetnek a középponthoz, a Krisztusban való beteljesedéshez. Az üdvtörténet láncolata adja a hit

analógiáját, és a különböző szituációkban élt nemzedékeket a Zsidó-levél 11. része szerint ez a két szó kapcsolja össze: „hit által”. Ám éppen ez a vonal hosszabbítható meg a jövő felé is, hiszen a hit a „remélt dolgok valósága” (Zsid 12,1). A reménység analógiája adja meg a biztatást a hosszútúrra a jelen nehézségei között. *„A hit hiszi, hogy Isten nekünk Atyánk, a remény pedig várja, hogy velünk szemben mindig atyaként viselkedjék (Inst. III.1.42.)* – mondja Kálvin. De Bullinger méltán említi a szeretet analógiáját is, hiszen nem olvasható ki olyan parancs a Szentírásból, amely ellentmondana Isten szeretetének és a kettős nagy parancsolatnak.

A reformátorok ezt a tipológiai írásmagyarázatot közvetlenül az Újszövetségből vették. Erre a legkézenfekvőbb példa az Ó- és Újszövetség sákramentumainak összehasonlítása és különösen Kálvinnál a csecsemőkereszttség párhuzamba állítása a körülmetéléssel. Az analógia közös alapja a szövetség és a szövetség jele. Természetesen ennek a határaival is tisztában voltak, hiszen amint a II. Helvét Hitvallás XIX. fejezete mondja – noha a lényeg és fő dolog azonos is a két szövetség sákramentumaiban – *„a mi sákramentumaink maradandóbbak és állandóbbak, mert a világ végéig sohasem fognak megváltozni.”*

A hit–remény–szeretet hármasságának regulája szerint rendszerezik a Szentírás lókusait a hitvallások és a dogmák. Az egyház írásmagyarázó tradíciójában ezek jelölik ki azokat a határokat, amelyekeken túllépve az írás magyarázója a tévtanítások lejtőjére sodródik. A szabadságnak és a kötöttségnek ezt a dialektikáját vallja meg Kálvin a Római levél kommentárjának előszavában: *„Azonban mindenkor meg lehetett figyelni, hogy még azok sem voltak mindenben teljesen egy véleményen, akikből nem hiányzott sem a kegyes buzgóság, sem a tisztelet és józanság az Isten titkainak fejtegetésénél... De a vallás dogmáiban kevesebb szabadsággal élünk, mert az Úr azt akarta, hogy övéi legfőképpen ezekben legyenek egyetértésben egymással”* (XVI. o.). Eszerint a dogma nem megköti az egzegéta kezét az egyéni értelmezés tekintetében, hanem figyelmezteti arra, hogy az igazság keresésében legyen alázatos és figyeljen az egyház közösségének hitbeli felismeréseire. Kálvin itt kimondatlanul is megfogalmazza a dogmatikának mint hermeneutikai körnek a feladatát az egzegézis, a hitvallás és az igehirdetés között. A dogmatika annak a megvizsgálása, hogy mindaz, ami az Írásból mint Isten „jó, kedves és tökéletes akarata” (Róm 12,2) elhangzik az igehirdetésben, az mennyiben felel meg a teljes Szentírás üzenetének és annak a szituációnak, amelyben ma megszólal. A két pont közt ugyanis nincs egyszerű és közvetlen kapcsolat, vagyis az akkor és a most közt nem közvetlen, hanem csak közvetett analógia van. Egy átokszóltárnak közvetlen alkalmazása konkrét mai ellenfeleinkre éppúgy hermeneutikai rövidzárlat, mint ahogy a Zebedeus-fiak is egy tipológiai rövidre zárással kísérelték meg Illés próféta példáját alkalmazni az őket be nem fogadó samaritánus faluban (Lk 9,53–56). De ugyanezt mondhatjuk az üdvtörténeti ünnepek analógiás magyarázataira nézve is. Nem biztos, hogy karácsony, nagypéntek, vagy pünkösd üdvtörténeti eseményei ma és itt ugyanúgy ismétlődnek, és az ún. „dogmatikai szűrő” nem éppen azt jelentené-e, hogy ezeknek az *epaphax*, egyszeri és megismételhetetlen üzenetét kellene megszólaltatni a szószéken az egykori szereplők mai behelyettesítése helyett. A prédikációtörténet mutatja, hogy éppen ezeket a nagy elbeszéléseket kíséri végig az allegorizálás és ezzel párhuzamosan sajnos, a moralizálás veszélye is. Itt talán nem is azzal van baj, hogy az évről évre visszatérő ünnepek történetei drámai feldolgozásokban jelennek meg újra, hanem ha a tetet öltés, a megváltás örök evangéliumi üzenetei elsikkadnak közben.

A reformátorok közül Kálvin hangsúlyozta leginkább a Szentlélek belső bizonyosságtételét, mint a Szentírás értelmezésének legfontosabb feltételét. Az egykor és most térben, időben és nyelvben való távolságát csak ugyanaz a Lélek képes áthidalni, aki a Biblia szereplőit, leíróit, kanonizálóit ihlette. Sőt ebbe a folyamatba még az ihletett fordítást is belefoglalhatjuk. Mert jó lenne egyszer végre a Szentlélek munkáját valóban kálvini tágas értelemben venni és nem az emberi elem spiritualizáló kizárásaként értelmezni. A *testimonium Spiritus Sancti internum* ugyanis nem valami szent ráadás a teológiai munkára, az egzegézis becsületes elvégzésére, a tanbeli megvizsgálásra, hanem ezt a folyamatot magát is végigkíséri. A tehetség és a tudás ugyanúgy eszköze a Léleknek, mint a megvilágosodásnak az a kegyelmi pillanata, amikor az igehirdető megtalálta az adott szövegben az itt és most megszólaltatandó prófétai üzenetet. A hermeneutikai munka emberi oldala is része a Lélek munkájának, amint azt Fülöp és az etióp főember története mutatja. Az olvasottak megértéséhez magyarázatra is szükségünk van (és itt éppen a *hermeneüein* ige szerepel). Maga a Lélek kényszeríti Fülöpöt a gázai útra, és éppen az együtt megtett út vezetett el az Írás üzenetének felismeréséig.

A hermeneutika fogalma a Szentírással kapcsolatban azonban nem problémamentes. Egyrészt azért, mert a teológia szóhoz hasonlóan már a keresztyénséget megelőző időkben a görögök használták, elsősorban a homéroszi szövegek értelmezésére. Tehát nem a keresztyénség talaján született, de a filozófiához, etikához hasonlóan szükségszerű kapcsolatba került a Szentírás magyarázásával. Leginkább azonban amiatt vált bonyolultabbá a kapcsolat, mert az újkorban a Biblia értelmezéstől elszakadva általában vált a szövegek és műalkotások megértésének filozófiai tudományává.

A hermeneutikai probléma mélyén az az antropológiai kérdés található, hogy miért vagyunk képesek egy régen leírt szöveg üzenetének megértésére. Tekintettel arra, hogy sem a szerzővel, sem a kortársakkal nem folytathatunk már élő párbeszédet, ennél fogva csak az adott szöveg és az olvasó közt jön létre kapcsolat. Még inkább így van ez egy vers, illetve zenemű előadásakor, amikor az interpretátor „értelmezésében” szólal meg a mű. De a gyakorlati életben a joghermeneutika is hasonló feladattal szembesül: hogyan kell alkalmazni egy általánosan megfogalmazott törvényt vagy jogszabályt egy adott konkrét esetben? A filozófiai válasz kézenfekvő: emberi egzisztenciánk szerkezete alig változott a civilizációs és nyelvi változások ellenére, ezért képesek vagyunk megérteni akár egy ókori irodalmi alkotást, akár egy Shakespeare-drámát, és ezért jöhet létre olyan találkozás egy képzőművészeti alkotással vagy zeneművel, amely hatással van ránk. A modern hermeneutika joggal fedezte fel, hogy Izráel és a keresztyénség történetében ez egy megszokás nélküli folyamat, ezért először mintának vette ennek módszereit, majd fel is kínálta az irodalom és történettudományban szerzett saját tapasztalatait a Biblia magyarázóinak. Ez a kölcsönösség azonban már azt a súlyos teológiai kérdést érintette, hogy a Szentíráshoz lehet-e és főként szabad-e ugyanolyan módszerekkel közelíteni, mint bármely más irodalmi alkotáshoz.

Az egyik megközelítés szerint, ha a hermeneutikában csak a megértés módjáról, vagy az „ars interpretandi”-ról, tehát pusztán módszerről van szó, akkor ugyanúgy nincs csak keresztyén hermeneutika, ahogy nincs külön héber vagy görög nyelvtan, vagy nyomdatechnika a Bibliára és az egyéb írásművekre nézve. Ez a látásmód tehát semleges esz-közként tekint a hermeneutikára, amely összhangban van azzal a hitvallási tétellel, hogy

a megértésben segíthet a nyelv és az írásmű körülményeinek olyan vizsgálata, amelyet általában alkalmaznak az irodalomtudományban.

Kérdés azonban, hogy a hermeneutikai szemléletek mai sokfélesége mennyiben van összhangban azzal a hitvallási állítással, hogy csak az ismerhető el „*igaz keresztyén magyarázatnak, amely magából az Írásból van véve...*” A dogmatika ezt az elvet a *Scriptura Sacra sui ipsius interpres* (A Szentírás önmaga magát magyarázza) állításban foglalta össze. Másképpen szólva, a Szentírás magyarázatának elvét nem kereshetjük a Szentíráson kívül. Márpedig azt szinte lehetetlen lenne eldönteni, hogy elmondható-e valamennyi szemléletmódról, hogy belefér az önmagát magyarázó Írás fogalomkörébe. Ismeretes ugyanis, hogy a történetkritikai írásmagyarázattól kezdve Bultmann egzisztenciális interpretációjáig valamennyi azt állította magáról, hogy igen – hiszen éppen ez utóbbi hangsúlyozta leginkább, hogy csak a hit előfeltételezésével érthetjük meg a bibliai kérygmát.

A magam részéről úgy látom, hogy az újkor hermeneutikai hipotézisei nem annyira az Írás, mint inkább az olvasó önértelmezését szolgálják. A magunk szituációjának jobb megértéséhez ezek kétségtelenül kipróbálható eszközök, de tudatában kell lennünk, hogy a legtöbbje éppen az újkor individualismusa miatt fordított utat jár be, mint amit maga a Biblia sugall. Éppen az az isteni elsődlegesség hiányzik belőle, amelyet Augustinus így fogalmazott meg: „nem kereshetnélek, Uram, ha meg nem találtál volna”. Nem az Istent kereső emberről van tehát itt szó, hanem az embert kereső, az Ádám holléte után kérdező Istenről. Ezért kell ragaszkodnunk ahhoz, hogy a Szentírás betűi csak a Lélek által válhatnak *Verbum Dei internum*-má. Az értelem belátása ehhez nem elég, így az értelmezés maga is feltételezi a Lélek megvilágosító munkáját. Bármely eszköz azonban, amely a Szentírás nyelvének, korának, keletkezésének jobb megértéséhez vezet nem vetendő el – amint ugyancsak hitvallásaink szólnak az eszközök megbecsüléséről. „*Media non speranda – az eszközöket nem kell megvetni* – olvassuk a II. Helvét Hitvallás VI. fejezetében.

Tudjuk, hogy ezen a téren a reformáció józan megkülönböztetést tett az ún. rendes és a rendkívüli eszközök között. Bár Isten szabadon alkalmazhat csodálatos eszközöket, ott, ahol a tudomány felfedezéseinek, az emberi munkának megvannak a rendes útjai és eszközei, ott nem szabad csodát várnunk. Így van ez a Szentírás esetében is. Istennek nincs szüksége a tudásunkra, de a tudatlanságunkra még kevésbé. Megvilágosíthat egyszerű, tanulatlan embereket is, akik mélyebben értik az Írást, mint az írástudók, de ez nem mentség az Írás magyarázóinak számára, hogy hályogkovácsokként „hasogassák” az igazság beszédeit (2Tim 2,15). Több magyarázó feltételezi, hogy az *orthomuntia* szó korabeli orvosi kifejezés volt és valóban a sebész késének helyes használatára utalt. Pál arra inti fiatal szolgatársát, hogy ne legyen olyan munkás, aki szégyent vall, tehát aki rosszkor és rossz helyen vág operáció közben, hiszen ennek komoly következményei lehetnek. Ez az írásmagyarázó mindenkori felelőssége. Nem vagdalkozik összefüggéseiből kiragadott lókusokkal, de pontos vágással igyekszik feltárni Isten beszédének igazságát. Pontosan ezt fejezi ki a kritika szó eredeti értelme is (*krinein* – megkülönböztetni, megítélni, szétválasztani). Ezért sokszor félrevezető, amikor az angol *critics* szót a magyar kritikával adják vissza, amely bírálatot, felülvizsgálatot jelent inkább a mi nyelvi környezetünkben. Az angolszász szóhasználatban ez legtöbbször magának a tudományos vizsgálatnak a terminus technicus. A megvizsgálás és megkülönböztetés szándéka fejeződik ki benne első-

sorban. A Bibliával és a hermeneutikával kapcsolatban egyenesen rossz és pejoratív értelmű fordításnak kell tekintenünk.

Ez utóbbi megjegyzés arra a gyakori félreértésre is rámutat, hogy nem a szavak esnek bűnbe, hanem az azt értelmező emberek. Hadd utaljak egy ókori példára. Arius azért használhatta a homoiusziosz szót Krisztusra nézve nagy nyugalommal, mert csaknem biztos volt abban, hogy a homousziosz szót már törölték a teológiai szótárból. Csak hogy korábban a gnosztikus emanációs tanokkal szemben a világ lényegére állapították meg a zsinatok, hogy az nem azonos lényegű Istennel, hanem csak hasonló lényegű. Athanásziosz egyházatya, viszont nem félt a lassanként tabuvá lett kifejezést újra alkalmazni, amikor Krisztus istenségéről volt szó.

Korunk ellentétes teológiai álláspontjainak tisztázásakor fontosnak tartom az alapvető hermeneutikai szabályt: óvakodjunk egymás szavainak és kifejezéseinek fétiszálásától és ennek nyomán félremagyarázásától. A közös szenzusra, tehát a konszenzusra törekedjünk! Így juthatunk közelebb a teológiai párbeszédhez is a jézusi maximához: az igenünk igen, a nemünk nem legyen. Ez nem annyit jelent, hogy a valóság szimpla és egysíkú, hanem azt, hogy a közlő szándéka világos és egyértelmű, még ha a tévedés kockázatát is hordozza. Ami ezen túl van, az viszont a gonosztól van. Én hiszem, hogy a mai párbeszéd itt Pécelen olyan nyílt és őszinte beszéd, amely az esetleges véleménykülönbségek ellenére is a nyelveket egyező hitre vezérlő Lélektől való.

ALFÖLDY-BORUSS DEZSŐ

A tévedhetetlenség és a Biblia

A klasszikus dogmatikák Biblia tévedhetetlenségéről, mint articulus fundamentalis-ról szólnak. Ennek egyik mai kiváló megfogalmazása a Chicagói Nyilatkozatban olvasható, amiből idézek:

- Kijelentjük, hogy a Szentírást Isten hiteles igéjeként kell elfogadni (I. Cikkely).
- Kijelentjük, hogy az írott Ige teljes egészében Isten kinyilatkoztatása (III. Cikkely).
- Kijelentjük, hogy a Szentírás, mely isteni ihletés alatt adatott, csálhatatlan, úgymond távolt áll attól, hogy minket félrevezessen, igaz és megbízható minden általa érintett kérdésben (XI. Cikkely).
- Kijelentjük, hogy a Szentírás tévedhetetlen annak teljességében, mentes minden hamisságtól, csalástól vagy csalárdságtól.
- Kijelentjük, hogy a tévedhetetlenség hitelve a Biblia ihletettségéről való tanításon alapul (XV. Cikkely).
- Kijelentjük, hogy az ihletés, szigorúan véve, csak a Szentírás eredeti kézíratszövegére vonatkozik, amely Isten gondviselése folytán a rendelkezésre álló kéziratokból nagy pontossággal kideríthető Továbbá kijelentjük, hogy a Szentírás másolatai és fordításai abban a mértékben számítanak Isten Igéjének, amennyiben hűségesen képviselik az eredetit (X. Cikkely).

– Elmondhatjuk, hogy ahol a meglevő kéziratok kisbetűvel írt töredékeiben a szövegkritika nem volt képes megállapítani, hogy mi volt az eredeti olvasmány, ott a keresztyén hit semmilyen lényeges szakasza nincs említve” (Sproul, A tévedhetetlenség... 110. o.).

Ilyen fokú tévedhetetlenség úgy keletkezhetett, hogy Isten, aki csalhatatlan, tévedés nélkül közölte akaratát, s a bibliaírók pedig hiba nélkül rögzítették a kijelentett ígét. Hibanélküliségük az isteni inspiráció rendkívüli ajándéka volt.

Tehát az innerancia első oka Isten, az auctor primarius – akinek ez a neve is: **igazmondó Isten** (Titus 1,2) – tévedhetetlenül közölte akaratát

Az innerancia második oka, az auctor secundarii a szentírók, akik tévedésmentesen fogták fel és rögzítették a kijelentett akaratot (Sebestyén, Dogmatika 8. fejezet). S itt Isten speciális, rendkívüli munkájára kell gondolnunk.

A Biblia inspirációja az isteni kijelentés rendkívüli tevékenysége volt, ezért nevezik a dogmatikusok *revelatio specialissima*-nak. Ez bizonyos szinten követhető, egy határhoz érve azonban nem és csak a csodálat tárgya marad.

Ameddig nyomon követhető létrejötté, elmondhatjuk, hogy ennek, az inspirációnak hármas munkája volt: az **impulsio**, melyben Isten Lelke ösztökélte, buzdította s szentírókat az írásra, a megvilágosítás az **illuminatio**, ami megadta nekik a kellő éleslátást és bizonyosságot a megírandókkal kapcsolatban és a megőrzés, a **directio**, ami megóvta őket minden tévedéstől (W. Heyns, Dogmatika Bp. 1925, 11. o.)

De egy megismerési határhoz elérkezve nem tehet mást a keresztyén teológus, mint hogy levett saruval megáll, s arcra borulva hallgatja Isten szavát a Bibliából. Hiszen ami e mögött rejlik, nagy titok, a **misticum quod** a titokzatos valami, amit közönséges emberi értelemmel lehetetlen felfogni (Sebestyén J., Dogmatika, A Szentírásról szóló tan 5. szakasza, Magyar Kálvinista Egyház, Budapest, Laus Deo 2007).

Miközben elismerjük, hogy a tévedhetetlenség az eredeti szövegekre vonatkozik, mégis a tévedhetetlenséget a kezünkben levő, használatos Bibliára vonatkoztatjuk.

Jézus is ezt tette: Amikor az Ószövetséget idézte, arra hivatkozott, nem mondta, hogy az eredeti kézira gondol. Hanem az akkori kéziratok alapján készített Bibliára, Írásra, „amely fel nem bontható” (Jn 10,35), „s amiből, a törvényből egy jóta, vagy egy pontocská el nem múlik” (Mt 5,18).

Hitvallásaink is ugyanígy tanúskodnak: „Hisszük és valljuk, hogy a szent próféták és apostolok kanonikus írásai, mind az Ó-, mind az Újtestamentumban Isten igaz ígéje, elég tekintélyük van önmaguknak és az nem emberektől származik, mert maga Isten szólt az atyákhoz, prófétákhoz és apostolokhoz, és szól még mindig hozzánk a szent iratok által” (II. Helvét Hitvallás I. fejezet).

Amikor az eredeti szövegek tévedhetetlenségéről szólunk, nem taktikai visszalépést teszünk, hanem azt fogalmazzuk meg egyfelől, hogy ha ezekkel a hibanélküli autográfákkal – eredeti kéziratokkal – rendelkezznénk, nem lenne szükség szövegkritikai apparátusra és gondos teológiai kutatásra, ami a nehezen érthető helyek esetében most feladatunk.

Továbbá annak a ténynek megállapítása, hogy a másolások során egyes kéziratokban kisebb gyengeségek keletkeztek el egészen annyira, hogy egyes kopisták pl. az egyiptomi területeken belejávithattak az eredeti szövegbe másolataikban (Iraeneus, Alexandriai Kelemen, Tertullianus, Eusebios) és más sok egyházatya is azzal vádolta a tévtanítókat, hogy a maguk nézeteinek alátámasztása érdekében megváltoztatták a Szentírás szövegét (Bruce M. Metzger–Bart, D. Ehrman, *Az Újszövetség szövege*, Harmat, Budapest 2008. 299. o.), továbbá Rudolf Ebertshauser, *Der Überlieferte Text des Neuen Testaments und die heutigen Bibelübersetzungen ESRA-Schriftendienst 2.* Aflg 2004). Ebertshauser ezt az alexandriai és egyiptomi kéziratokról mondja. Szerinte a bizánci kéziratoknál ez nem történt meg, és azok, s a rájuk épülő reformatori bibliafordítások ezért hitelesebbek, mint a modern bibliafordítások, melyeknek alapszövegei az egyiptomi tévtanító másolók kezén mentek át.

Erre is vonatkozik a Chicagói Nyilatkozat szövege, mely szerint „Továbbá kijelentjük, hogy a Szentírás másolatai és fordításai abban a mértékben számítanak Isten ígéjének, amennyiben hűségesen képviselik az eredetit” (Sproul, ua. X. Cikkely).

Ugyanakkor a kezünkben levő Bibliák szövege mégis annyira megbízható, hogy egésze és részleteire nézve beszélhetünk annak inneranciájáról. Hiszen a szövegek 90%-a világosan már együtt van, s csak legfeljebb 10%, amit szövegromlás, különböző eltérések miatt vagy más okokból még fel kell tárnunk vagy meg kellene fejtenünk, és ez nem érinti hitünk alapigazságait.

Mind a kijelentés szövegének hitelességére, mind annak hiba nélküliségére vonatkozik a **dupla vagy többszörös inspiráció elmélete**m, mely szerint Isten rendkívüli módon **ismétléssel erősítette meg ugyanazt** a szót, üzenetet, amit már korábban közölt.

Isten Szentlelkének tetszett, hogy ugyanazt az ihletési munkát elvégezze különböző alkalmakkor, egy ugyanazon személy újabb korszakában, vagy egészen más képzettségű, gondolatvilágú emberek tudatában-lelkében ugyanazt elmondva más hangsúlyokkal, új színezetekkel.

Mikor találkozunk a dupla vagy többszörös inspirációval?

- Újra lediktált kijelentés esetében (mert az irat megsemmisült – Jojakim judeai király által – Jer 36,32.
- Ismét ugyanazt elmondta a Szentlélek, egy ugyanazon inspirált személynek, így Mózesrel kétszer közölte a Dekalógust, egyszer a Sínai-hegyen, s negyven év múlva pedig az ígért földjének határán, amikor a Deuteronomiumot ihlette.
- Századok múltán megismételte a Szentlélek a korábban mondottakat újszövetségi idézésekkel. Erről a „**többször ugyanazt**” **inspirációs programról** tanúskodik Nestle szövegünk, ahol az ószövetségi idézetek vastag betűsek: ezekben a Szentlélek ugyanazt mondta el évezredek távolságában tévedhetetlenül és megbízhatóan.
- Cselekedeteivel beteljesítette – beteljesült prófécia, amiket az Úr Lelke külön is megerősített: „Hogy beteljesedjék Ézsaiás próféta mondása, aki így szólt ...íme az én szolgám... megrepedt nádat nem töri el, pislogó gyertyabelet nem oltja ki” (Mt 12,17).

– Más módon elmondott formában közlése ugyanannak a kijelentésnek (szinoptikusok).

Mindez néhány kérdést vet fel.

1. Melyik szöveg volt tévedhetetlen a héber vagy a görög Ószövetség?

Néhai Bodoky Richárd sógorával, Karl Vischer svájci lelkésszel beszéltem a minap a bibliai tévedhetetlenségről. Azt kérdezte: ha az eredeti ószövetségi szöveg idézésével találkozunk az Újszövetségben, melyik volt a tévedhetetlen, a héber szöveg vagy a Septuaginta?

Megpróbálok óvatosan választ keresni a kérdésre.

Mindkét esetben inspirált szövegről van szó az idézéskor. A héber eleve inspirált volt, a LXX idézet az idézéskor vált inspirálttá.

Mit mondunk, ha a kettő megegyezik egymással? Akkor szólhatunk a többszörös inspirációról: ezekben természetesen az inspiráltságnál fogva egyikben sincs tévedés.

Mit mondhatunk akkor, ha a két idézet különbözik egymástól? Akkor gazdagabb lett a kijelentés egy újabb kinyilatkoztatással. Könnyebb dolga van az íghirdetőnek: pl. 40. zsoltár 7. versénél: füleimet átfúrtad és füleimet felnyitottad.

Mit mondunk, ha egymással ellentmondanak? Keressük az értelmezést, és Isten Lelke új felfedezéseket adhat. Például: Mózes nem tudott beszélni (Ex 4,10), ugyanakkor hatalmas volt beszédben (ApCsel 7,22). Ha mindkettő inspirált, Isten Igéje és így tévedhetetlen, hogyan oldhatjuk fel a látszólagos ellentmondást? Nem azt jelenti, hogy bizonyára hatalmasan dadogott, hanem hogy vonakodott elmenni a Fáraóhoz és nem akart beszélni. Az Acta 7-ből tehát megismerünk tehát egy újabb adatot, ami segít az Ószövetség értelmezésében.. Ugyanígy tudunk meg többet a Zsid 11-ből Énók üdvbizonyosságáról, Nőé látásáról (megintetett a nem látott dolgok felől), Ábrahám hitéről, Mózes lelki döntéséről stb. S itt nem arról van szó, amivel Wielhelm Vischer neves svájci teológust illették híres könyve miatt (Christuszeugnis des Alten Testaments), ti. minden fából Krisztus keresztyét hozta ki (ami persze nem volt igaz), hanem arról, amit Ágoston mondott: Vetus Testamentum in novo patet Novum Testamentum in vetere latet. S erre is utal a többszörös inspiráció elve, **ami a tévedhetetlenség mellett egy többszörös isteni megerősítéssel érvel.**

További kérdések.

2. Ismerjük a régi mondást: „Errare humanum est”. Azáltal, hogy tévedésekkel teli emberekkel közöltetett a kijelentés, nem teszi eleve lehetetlenné a tévedhetetlenséget? Legnevezetesebben Karl Barth képviseli ezt a felfogást. Ő olyan ihletési szemlélethez való ragaszkodással vádol egyeseket, amely szerint kitöröltetett a bibliai írók embersége a csalahatatlanság isteni jellemvonásának ráerőszakolásával.

Sproul professzor a következőket válaszolja: „Bár igaz, hogy az emberiség egyik közös vonása a tévedés, vagy hogy a tévedés szükségszerű az emberek számára, *de ebből nem következik az, hogy az emberek mindig tévednek*” (R. C. Sproul, A tévedhetetlenség magyarázata, Keresztyén ismeretterjesztő Alapítvány Budapest).

3. Felvetődik a kérdés, hogy az emberi nyelv korlátozott, teremtett mivolta vajon képtessé teszi-e arra, hogy Isten gondolatait hiba nélkül hordozza?

Mivel az emberek nem csalahatatlanok önmagukban és önmaguktól, és hajlamosak

tévedni mindenben, amit tesznek, nem az következik-e logikailag ebből, hogy minden, ami az ember tollából kerül ki, tévesnek kell lennie? Erre azt válaszoljuk – így Sproul –, hogy a tévedés nem elkerülhetetlen velejárója az emberi természetnek... ha az emberi nyelvet eleve alkalmatlannak minősítenénk kinyilatkoztatás közvetítésére, nem volna semmilyen lehetséges eszköz, amely által Isten magáról bármit is kinyilatkoztasson szóban vagy írásban (100., 101. o.).

4. Mindenben tévedhetetlen a Biblia, nem csak a hit dolgaiban? Mindenben, *de a maga igazság fogalma és gondolati rendszere szerint*. Ezek (csak néhányat említünk):

a) kerekítés pl. egy tömeg nagyságát kerek számokban mondja el. Ez nyilvánvalóan nem egyezik a mai – sok esetben elvárt – technikai pontosságtól. De nem jelenti azt, hogy valótlan az állítása, mint hogy egy mai újság beszámolója sem az, ahol olvassuk, hogy 50 000 ember gyűlt össze egy futballmérkőzésen, pedig nem voltak csak 47 892-en.

b) Hyperbólák használata: ami teljesen szabályszerű irodalmi eszköz. Ez magába foglalja egy leírás szándékos túlzását azzal a céllal, hogy valamit kihangsúlyozzon. Az intenzitásnak és hangsúlyoknak szándékosan nyomatékot ad például, „olyan lesz magod, mint a tenger fővénye” (Gen 32,12).

c) Szimbolikus nyelv: „Hol voltál, mikor a földnek alapot vetettem... mire bocsátották le oszlopait, ki vetette fel szegeletkövét?” (Jób 38,6).

d) Tapasztalati nyelv (térszimbolikus kifejezések), amikor a természet jelenségeit írja le a Biblia sokszor a megfigyelő perspektívájáról beszél.

e) Nyelvtani és helyesírási szabálytalanságok elképzelhetők. De tudjuk, hogy nyelvtani kifogástalanság nem szükséges az igazság kifejezéséhez.

Végül mit tegyünk a feloldhatatlannak tűnő ellentmondásoknak tűnő részekkel? Látnunk kell, hogy nagyon sok látszólagos ellenmondás van, amikre előbb-utóbb megkapjuk a választ. Ma a tendenciák inkább a problémák csökkenése. Mielőtt tehát levonnánk a következtetést, hogy végül egy megoldhatatlan ellentmondással van dolgunk, előbb ki kell merítenünk minden lehetséges világosságot hozó kutatási módot. Elismerjük, hogy még nem mozgattunk meg minden követ.

S mindenekelőtt jóindulatra van szükség a bibliai szövegekkel kapcsolatban, hogy jóindulatú eredményekre jussunk. Ha eleve azt feltételezzük, hogy a bibliai szerzők hibát hibára halmoztak, nyilvánvaló módon ilyen lesz az eredmény is. Nem mondjuk, hogy előfeltételezésünkől függ egy igazság tárgyyszerűsége. De az bizonyos, hogy a teológiai beszélgetésekben igen nagy szerepe van az előfeltételezéseknek. *Az egyik eredménye a tudományos (vagy tudománytalan) skepszis*, mely eleve megkötötte a kutató kezét, elfedte látását az igazsággal szemben. Már előre mindenütt homályt és ellentmondást látott, mielőtt bármi ellentmondott volna is önmagának.. A másik eredménye *a megértés*. Mert olyan kulcsot kapott, ami megnyitja előtte annak mély, titkos értelmét. Ezt a kulcsot ugyanaz a Lélek adja, aki ihlette a Szentírókat. És az ajtó megnyílik.

A pneumatikus exegéta elmondhatja: Bennünk Krisztus értelme van, hogy megértjük azokat a dolgokat, amiket az Úr ajándékozott nekünk (1Kor 2).

VENDÉGOLDAL

Dr. Vizi E. Szilveszter a Magyar Tudományos Akadémia elnökének felszólalása a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén

Tisztelt Gyülekezet, Doktorok Kollégiuma, Püspök Urak, Rektor Urak, Hölgyeim és Uraim és mindenekelőtt kedves Elnök Úr!

Talán azzal kezdeném amit Bogárdi Szabó István püspök úr imájában, bevezetőjében hallottunk, hogy mit is jelent a szent tudományok és a tudós alázata. Annak a tudós-nak az alázata aki bátor, elég bátor ahhoz, hogy a teremtett világ titkait megpróbálja megismerni. Hihetetlen nehéz feladat, nemcsak a természettudós számára, hanem a filológus, a társadalomtudós számára is, aki megpróbálja a társadalomban jelenlévő különlegességeket, törvényszerűségeket megismerni, és ebből olyan következtetéseket levonni, amely hasznára van az embernek. A természettudós, aki megpróbál belelátni a nagy Univerzum titkaiba, vagy megpróbálja a végtelen picit, az atomok világában megismerni az összes összefüggést. Úgy érzem, minden esetben az alázatosság a legfontosabb tulajdonság.

Természettudós vagyok, agykutató, és amikor az ember megpróbálja megismerni a teremtett világnak akár egy apró kis szegletét, akkor rádöbben arra, hogy mennél jobban elmélyed benne, annál bizonytalanabb lesz, és felismeri azt, hogy annál kevesebbet tud. Tudom, ezt nehéz így elfogadni, de engedjenek meg egy metaforát. Ha a tudást egy gömbhöz hasonlítom, és a gömb felszínét egy ismeretlennel való találkozásnak, akkor mennél nagyobb a tudásom, mennél nagyobb a gömb, annál nagyobb a felszíne, amely találkozik az ismeretlennel. Bizonyára érzik azt, hogy miért van, hogy nagyon sok világhírű tudós, csillagász, fizikus, orvos, nem az elemi katekizmuson keresztül, nem az Ószövetség és az Újszövetség tanulmányozásán keresztül, vagy iskolában szerzett, otthonról szerzett tapasztalat alapján, hanem egyszerűen a tudományának megismerése folytán jut el ahhoz, hogy elfogadja, a teremtett világ tulajdonképpen egy valami felfoghatatlan, vagy nehezen felfogható *valakinek* tulajdonítható.

Erdő Péterrel és Schweitzer Józseffel, a bíboros úrral és a főrabbi úrral együtt írtunk egy könyvet, melynek címe: Hit, erkölcs, tudomány. Ma az erkölcs is szóba került. Higgyék el, hogy kétezer év óta az erkölcs nem fejlődött, talán lineárisan, de ez a jóindulatomnak köszönhető, hogy így értékelem. A tudomány viszont exponenciálisan fejlődött, s az utolsó száz év során olyan felfedezések történtek, amely az ember, a homo sapiens kezébe végtelen hatalmat adott. S ez a végtelen hatalom erkölcsi felelősséget egy nagyobb, fokozottabb erkölcsi felelősséget ró a tudósra.

A tudós felelőssége fölhívni a jogalkotók figyelmét, hogy a tudományos felfedezése milyen károkat okozhat a társadalomban, a környezetben, a világban. Ez a szétnyílt olló az exponenciálisan fejlődő tudomány, s a legjobb esetben lineárisan fejlődő erkölcsiség, a görög- rómaiak óta nem hiszem, hogy olyan sokat fejlődött volna. Ez a 21. század legnagyobb problémája. Mint ahogy ma Magyarországon a hazugság polgárjogot nyert, szín-

tén az erkölcsi válság a legfontosabb és legnehezebb kérdés. A tudósnek meg van a felelőssége, és ez a tudói felelősség az, amely arra kényszerít mindenkit, aki a tudománynak él, hogy elmondja véleményét. Hála Istennek olyan világban élünk ma már, hogy elmondhatjuk, amit gondolunk.

A másik dolog amiről szeretnék beszélni, hogy a Magyar Tudományos Akadémia azzal, hogy újra tagjai sorába választott egy teológust, egy papot Erdő Péter személyében, tulajdonképpen visszatért a hagyományaihoz.

E díszterem falán láthatják Ravasz László püspök úrnak, a MTA egykori tagjának a festményét. Igen, ennek az akadémiának egyházi személyek is tagjai voltak nagyon sokan, főtitkára volt, alelnöke volt egyházi személy. 1949-ig volt tagja a MTA-nak, az akkori önkény, Rákosi és rendszere őket is kizárta kétszázvalahány más akadémikussal együtt. 1989-ben a MTA rehabilitálta és törvénytelennek minősítette a hatalom beavatkozását.

A MTA ma független, 365 tagja van, mivel nem lehet több tagja. Ennek a 365 tagnak tulajdonképpen az érdeme és a magyar tudományosságának, kandidátusoknak az akadémiai doktoroknak az érdeme, hogy tavaly novemberben a Medián készített egy közvélemény-kutatást. Ebben a közvélemény-kutatásban sok sok kérdés volt, a lényeg az volt, hogy kinek hisznek, kinek van hitele amit mond. A MTA messze az első helyen jött ki a közvélemény-kutatásban. A kormány 14. lett, a politikai pártok a 16., a szakszervezetekkel holtversenyben. De ez felelősséget ró önökre, rátok, akik a tudománnyal foglalkoztok, hogy ennek a közvélemény-kutatásnak, tehát a magyar nemzet tagjai véleményének meg tudjunk felelni.

Soha nem szabad olyan véleményt kiadnunk, amely nem felel meg a valóságnak. Itt azért filozófiailag hadd mondjak valamit. A teljes igazság soha nem megismerhető, ezt tessék tudomásul venni. Az igazságokból részigazságok ismerhetők fel, és ez amire utaltam, hogy Bogárdi Szabó István püspök úr az alázatosságról beszélt. Igen alázatosságra van szükség, mert tudnunk kell, hogy csak részigazságoknak vagyunk birtokosai. De ezekre a részigazságokra épül a világ. És a korrekt társadalom, amelynek híján vagyunk.

Végül azt szeretném mondani utolsó gondolatként bátorítólag, hogy a vallástörténet, a vallástudomány ma már részese a MTA működésének. Örömmel látom Ritook Zsigmond akadémikus társamat, aki ennek a bizottságnak az elnöke. Tehát van a MTA-n egy külön bizottság, amely elbírálja azokat a tudományos munkákat, amelyek vallástörténettel vagy ilyen jellegű dolgokkal foglalkoznak. Tehát az akadémia visszanyerte régi eredeti struktúráját, funkcióját, működését.

Legvégül azt tudom mondani a jelenlévőknek, hogy sok sikert kívánok, és köszönöm a megtisztelő meghívást. Köszönöm szépen.

KÖNYVEKRŐL

FERENCZ ÁRPÁD

Recenzió Dr. Fazakas Sándor kötetéről

Fazakas Sándor: Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai, Kálvin Kiadó, Budapest, 2004. 180 oldal

Ancsel Éva írja méltán híres bekezdéseiben az emberről, hogy „A múlt nem várja ki türelmesen, hogy méltóztatunk-e felé fordulni; lasszót vet utánunk” (Ancsel Éva: Összes bekezdése, Kossuth Kiadó, Budapest, 2004). Ugyanakkor ennek a kétségtelen ténynek a felismerése mellett nem lehet figyelmen kívül hagyni azt, amit Christa Wolff méltán világhíres német író nő így fogalmaz meg: „A múlt nem halott, s még csak nem is múlt el. Leválasztjuk magunkról és elidegenedünk tőle” (Christa Wolff: Kindheitsmuster, Darmstadt/Neuwind, 1979).

Óhatatlanul is e két, térben igen, de gondolkodásban, emberségben és meglátásban nem távoli gondolkodó szavai jutottak eszembe Fazakas Sándor habilitációs dolgozatát olvasva. Közelmúltunk eseményei ismét rádöbbenetnek bennünket arra, hogy az egyháznak nem szabad szó nélkül elmennie a múlt mellett, hanem éppen őrálói feladatát komolyan véve kell emlékeztetnie és figyelmeztetnie. Ennek a feladatnak a komolyan vételéhez segíthet hozzá Fazakas Sándor könyvének komolyan vétele. A Magyarországi Református Egyház Zsinatának *nívódíjával* kitüntetette értekezés nem azzal a szándékkal született, hogy a teológiát elefántcsonttoronyban művelő kiválasztott értelmiségiek szűk körben ismert és olvasott szakkönyve legyen, hanem szándéka szerint ennél több. Mert nem mindegy, nagyon nem mindegy, hogy az egyház miként viszonyul a múlthoz, hogyan dolgozza fel múltja vétkeit, hibáit és tévedéseit, s az sem, hogy ezenközben milyen teológiai alapállást foglal el. A témaválasztást a szerző azzal okolja meg, hogy a múlttal kapcsolatos viták begyűrűztek a MRE legbelsőbb köreibe, és ezek a viták nem a higgadt párbeszéd stílusában zajlottak (8. o.). Természetesen a dolgozat már terjedelme alapján sem kívánja a tisztázás és elméletalkotás teljes munkáját magára vállalni, de szerzőjének reménysége szerint „hozzájárulás akar lenni azon tanulmányok sorához, amelyek már eddig megjelentek vagy ezután fogják feltárni a probléma »részleteit«, eddig nem sejtett összefüggéseit” (uo.). Fazakas tanulmánya egy olyan teológiai hozzájárulás a magyar társadalomban és egyházakban folyó vitához, melyet érdemes komolyan venni, és normatív ajánlásait beleépíteni a teológiai reflexióinkat meghatározó mechanizmusokba.

Maga a dolgozat a habilitációs dolgozatok jellegének megfelelően terjedelmes kitekintéssel kezd, amikor a múlttal való szembesülést mint egyházi és társadalmi problémát láttatja. Teszi mindezt annak a felismerésnek a jegyében, hogy a múltban kialakult teológiai redukcionizmus napjainkban is érezteti hatását, míg másfelől felismerve azt is, hogy a múlttal való szembe nem nézés az egyház megújulásának is nagyon komoly akadálya lehet (15. o.). Fazakas a kérdéskört a genuin keresztyén emlékezőteológia horizontján belül tárgyalja, és ez ad dolgozatának különleges hangsúlyt. A múlt feldolgozásának komp-

lex folyamatát figyelembevéve a szerző annak több vetületét ismerteti, s az emlékezet kérdésének kapcsán a legaktuálisabb európai kutatásokat is figyelembe veszi. Ezen bevezető rész nagy ívű kitekintése a továbbiakban folytatódik, amikor is a bűn és bűnismeret kérdéskörébe tartozó problémákat elemzi részletesen és a szakértő igényességével. Az első pillantásra világosnak látszó bűn és bűnismeret kérdésének komplex elemzése felmutatja a probléma filozófiai, büntetőjogi és etikai megközelítését, hogy aztán a teológiai bűnértelmezés kapcsán fejtsse ki a kérdéssel kapcsolatos teológiai nézeteket. Fazakas felhívja a figyelmet arra, hogy az ember bűnismereite egyfajta sajátos kettősséget hordoz, részleges és egyetemes is. Részleges, mert az ember hajlamos arra, hogy a bűnt egy pontoszerű eseménynek tekintse, és elvonatoztasson attól az egzisztenciális vonatkozástól, amely a teológia bűnfogalmát meghatározza (47kk. o.). A keresztyén teológia igazán csak a bűnismeret és istenismeret kettősségében és egymástól el nem választható dialektikájában képes a bűnről adekvát módon beszélni. Ennek a kérdésnek a tárgyalásakor válik világossá a szerző reformatori teológiához ragaszkodó álláspontja, amikor arra a kérdésre, hogyan is állunk a bűnök megvallásával, azt a nem kézenfekvő választ adja (ezzel egyebekben a nyugati teológiai hagyomány legnemesebb vonalához ragaszkodva), hogy a bűnvallás nem egyéb, mint „hitvallás” (50. o.), s arra figyelmeztet, hogy amennyiben a bűnvallás ezen jellegét elveszíti, végzetesen tévútra sodródhatnak a dolgok. Ennek elkerülése érdekében a keresztyén embernek, de a teológusnak különösen is oda kell figyelnie, hogy ha a *restitutio ad integrum* nem is lehetséges, de a megbocsátás következtében az egész egzisztenciát érintő cselekvési lehetőségek változnak meg (52. o.). Mindez természetesen irányítja figyelmünket a megbocsátás kategóriájára, mint olyanra, amely ebben az összefüggésben el nem hanyagolható jelentőséggel bír (uo.).

Természetesen kapcsolódik ehhez a kérdéshez az egyház és a bűnvallás kérdésköre. Az egyháznak, mint szociológiailag is meghatározható közösségnek, nem lehet és nem szabad eltekinteni a bűnismeret és a bűnvallás kérdésétől, már amennyiben meg akar felelni Istentől rendelt hivatásának. Ilyenformán: „A keresztyén egyház az a közösség, ahol az istenismeret, bűnismeret és megbocsátás összefüggéseinek felismerése és konzekvenciáinak megélése helyet kaphat” (55. o.). Az egyház nem „egyfajta morális tökéletesség elitcsapata” (uo.), hanem a Barmeni Hitvallás VI. cikkelye szellemében „kegyelemben részesülő bűnösök testvéri közössége”. Az egyházat a szerző Bonhoeffer vonatkozó nézeteihez igazodva a klasszikus tautológiával határozza meg, hogy aztán felmutathassa az utat, amelyen haladva ez a közösség egy olyan fórum lehet, amelyen lehetséges beszélni a bűnről, akár a történelmi bűnökről is éppen az isteni irgalmasság fényében.

Fazakas világosan látja és láttatja az olvasóval azt is, hogy még a kérdést programatikusan felvállaló reformáció egyházai sem minden esetben nőttek fel a feladat teljesítéséhez, s éppen emiatt részletesen kitér azokra a problémákra, amelyek a kérdés nem megfelelő megközelítéséből adódnak. Igen érdekes ebben az összefüggésben, hogy a teológiai nyilatkozatok etikai redukcionizmusára derül fény, amikor is a Dekalógus tükrében szemlélt vétkek egyre inkább a második kőtábla felé tolódnak el, s szinte egyáltalán, vagy egyáltalán nem tematizálják a bűn kérdését az első tábla fényében. A szerző szerint – s ebben minden teológiával komolyabban foglalkozó igazat kell adjon neki – a végzetes hiba ezekben a nyilatkozatokban az, hogy a bűn kérdését nem az egyház és annak Ura viszonyának

összefüggésrendszerében tárgyalták: „Pedig éppen ott érhető tetten az egyház tulajdonképeni vétké, ahol hiányzik a hit és a bizalom, ahol a teológia az ember ügyét tematizálja az »Isten ügye« helyett, ahol az igén való tájékozódást leváltja a korszellemre való figyelés” (59. o.).

Természetesen tisztában kell lenni azzal is, hogy a modern korban a bűnbocsánattal és annak hirdetésével kapcsolatban az embereknek komoly problémái vannak. Ennek a ténynek a figyelembevétele íratja meg szerzőnkkel a hasonló című alfejezetet, amelyben a lehetséges problémák összefüggésrendszerét feltárva igyekszik a képet teljessé tenni.

A dolgozat következő két fejezete a megbékélés és megbocsátás fogalmi recepciójával, illetve annak a gyakorlati modelljeivel foglalkozik. Nem véletlen, hogy az első kérdéskörnek is külön fejezetet kell szentelni, hisz’ talán egyetlen teológiai fogalmunk sem annyira leterhelt és félreértésekkel terhelt, mint éppen a megbékélés és megbocsátás fogalmai. A megbékélés fogalma, amint azt a szerző világosan felmutatja, profán használat ellenére is megőrizte „vallásos zöngéjét” (81. o.), s emiatt (is) szükséges tisztázni annak teológiai használatát és genuin teológiai értelmét. Igen elgondolkoztató azon figyelmeztetés, hogy az egyháznak nem szabad asszisztálnia az emberi és isteni megbocsátás latens konkurenciájában, s hogy a bűnök megbocsátásának kérdése nem rendezhető pusztán „csak” a direkt istenkapcsolattal (94kk o.).

Az egyház feladata tehát ebben az összefüggésben ismét világosan kitetszik, mint Isten eszközének egyfajta sajátos kultúrát kell a megbocsátás terén is kialakítania és képviselnie. Nem azt jelenti ez, hogy az egyház a konfliktusok elfedésének és elkendőzésének kultúráját képviseli, hanem azt, hogy helyet és teret ad azok megfelelő kezelésére, Ulrich Körtner gondolataihoz kapcsolódóan „a konfliktusok felfedezésének és megoldásának gyakorlatát” kell képviselnie (95. o.).

A kérdést elméletileg tisztázó részben a szerző kitér az egyház és politika összefüggéseire és kölcsönhatásaira ezen kérdés tárgyalásának kapcsán. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a megbékélésnek és megbocsátásnak vannak bizonyos politikai implikációi is, s éppen emiatt szükséges azokat tisztázni. A szerző szándéka szerint ez a tisztázás nem a lelki és világi, a belső és a külső kényszeres elválasztását szolgálja, hanem helyes értelmezésében hidat építhet az egyház és a politikum között, mindkettőjük jól felfogott érdekében.

Ezekhez a gondolatokhoz kapcsolódik a megbékélés modelljeinek az alapos és átfogó értelmezése és bemutatása a szerzőtől már megszokott alapossággal és precizitással. Ebben a témakörben különösen is érdekes a „magyar modell” bemutatása, amely a radikális megoldások helyett a „konstruktívakat” részesítette előnyben. Elgondolkoztató a dolgozat azon megállapítása, hogy a társadalmi átalakulásokat a sajátosan átmentődött régi politikai elit kompromittálja, illetőleg nagymértékben befolyásolja.

A dolgozat záró része az „Összegzés és kitekintés: a megbékélés ethosza” cím alatt azokat a következményeket tárgyalja, amelyek az egyház létre nézve az eddigiekben felsorolt tények jelentenek. A megbékélés teológiai dimenzióját a krisztológia adja, s az egyháznak komolyan vett őrállói feladata révén nem lehet más dolga, mint a bűnösökkel való szolidaritásban Isten megbocsátó kegyelmének erejét a megtérő bűnösöket a gyülekezet közösségében hívja.

Ilyenformán a dolgozat nemcsak egy elméleti fejtegetés, hanem egy, a gyakorlatra is

néző munka, melyen világosan érződik szerzőjének egyháza iránti elkötelezettsége és ragaszkodása.

A recenzió írójának nehéz dolga volt a bemutatáskor, mert a továbbgondolásra érdemes gondolatok mindegyre elcsábították valódi feladatától, ennek következtében a bemutatás magán hordozza nem csupán a szubjektivitás, de az erős töredékesség vonásait is.

Úgy vélem, Fazakas Sándor könyve mindazok számára egyfajta „kötelező háziolvasmány” lehet, akik a múlttal való szembenézés felelős teológiai lehetőségeit keresik. Ebben az értelemben a habilitációs dolgozat genuin rendszeres teológiai feladatot vállal fel, utat mutat, határokat jelöl ki, s egyben továbbgondolkodásra is ösztönöz.

BOGNÁRNÉ KOCSIS JUDIT

Karácsony Sándor nézete a közösségről

A közösség meghatározó jelentőségéről a gyermek, a tanuló, vagyis az egyes ember életében betöltött szerepéről már sokat és sokféle megközelítésben olvashattunk.

Karácsony Sándor egyedülálló látásmódját az ő társas lélektani rendszerben gondolkodása adja. „Társaslélek alatt azt a lelki erőt, lelki munkát, sőt lelki életet értjük, amelyet egyénileg ugyan, de azért érzünk, munkálunk és élünk, mert nem egymagunkban élünk ezen a világon, hanem embertestvérek között élünk születésünk pillanata óta” (Karácsony Sándor, 1943. 260.).

Karácsony Sándorról valóban kijelenthető, nemcsak írt a közösségek szerepéről, feladatairól, hanem ő maga is irányítója, aktív résztvevője volt több szervezetnek, közösségnek. Munkáját pártállástól függetlenül elismerték. Az őt ért politikai támadások idején Lukács György kijelentette: a kommunista pártnak szüksége van az ifjúságra ilyen nagy hatással bíró személyre, ennek ellenére félreállították, kényszernyugdíjazták.

Tanulmányom célja Karácsony Sándor filozófiája alapján megmutatni a közösség szerepét a gyermek, az egyén szempontjából az őt körülvevő, rá hatással bíró kisebb és nagyobb környezetben.

Vizsgálódásom szinterei: a család, az iskolai osztályközösség, az iskolán kívüli közösségek és a gyülekezeti közösség, tágabb értelemben a nép határon innen és túl.

A család

Karácsony Sándor az *Ocsúdó magyarság* című könyvében több fejezetben is foglalkozik a családdal, a szülők felelősségéről, nevelési feladatairól. Például: A „légkör” mint a nevelő társasakaratú dilemmája, A tekintély elve a családban, Az „atyai pofon” mint a nevelő jogi dilemmája, Szülők Iskolája stb.

E téma újragondolását, időszerűségét és sajnálatos kapcsolatát napjainkkal az a tény adja, hogy a családi élet már abban a korban is és most is válságban volt és van. Karácsony Sándor hangsúlyozza: szükségük van a szülőknek is továbbképzésre, tanulásra, önképzésre ahhoz, hogy jó nevelőkké váljanak. „Legsürgősebb és legfontosabb kötelességük

ségünk: a szülők felvilágosítása. Azért az a legsürgetőbb, mert így szerezhethünk magunknak a legrövidebb idő alatt természetes munkatársakat. Mennél több szülőt sikerül ráébreszteni szülői hivatásának valódi jelentőségére, annál nagyobb gondot fordíthatunk azokra a szerencsétlenekre, akiknek szüleit semmiképpen meg nem közelíthetjük” (Karácsony S. 1942. 248.).

Résztvevője volt a Szülők Iskolája alkalmainak előadóként, véleménye azonban nem volt egyértelműen pozitív a működésükkel kapcsolatban. Kritikaként fogalmazta meg, hogy ezek az összejöveteliek inkább egymás bírálatáról szólnak, mintsem a tapasztalatszerzésről, gyakorlati tanácsokról, egymás általi épülésről.

Szülőnek lenni nem könnyű dolog, jó szülőnek pedig kifejezetten nehéz. Pedig ez az a legkisebb és legfontosabb közösség, amivel a gyermek elsőként találkozik, innen kapja úttravalóját az iskolába, később a nagybetűs életbe. A szülőnek meg kell értenie, hogy a testi táplálás mellett a gyermek lelkével is foglalkozni kell. Fontos, hogy teljes emberként kezeljük őket, viszonyuljunk hozzájuk. Ebben a kis közösségben tanulja meg azokat az alapvető viselkedési, magatartási mintákat, amelyek kísérik őt a további életében. Ezért szükséges, hogy egész emberként álljunk előttük. „Áradjon belőle odaadás, szolgálat és szeretet, egészen az önfeláldozásig, a mártíriumig” (Karácsony S. 1942. 261.).

Ez a legtöbb, amit egy szülő tehet, hogy teljes, egész embernek nevelt gyerekeket küld az iskolába. Persze a valóság ennél sokkal árnyaltabb. Gyakran ellenállást tanúsít a szülő az ilyen törekvéssel kapcsolatban. Ebben az esetben külső segítséget kell igénybe venni, a gyermekvédelmi szolgálatot.

És ha a gyermek viselkedik ellenségesen? Nos, ebben a kérdésben Karácsony Sándor is nehezen vall. Nem helyesli a testi fenyítést, de a Bibliára hivatkozva hangsúlyozza néha és csak indokolt esetben a gyermek lelki atyja alkalmazhatja a verést, hogy megmentse fia lelkét. Azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy az ilyen cselekedet erkölcsileg jó irányba viheti az ifjú életét, azonban lelki értelemben – nagy valószínűséggel – eltávolodik dorgálójától. Az iskolában egyértelműen ellenzi a testi fenyítést, kivételt képez a protestáns nevelő, hiszen ő, az egyetemes papság értelmében lelki vezetője is diákjainak.

A probléma gyökerét mindig a felnőtt viselkedésében kell keresni. A keresztyén családokban is előfordulhat tiszteletlenség a szülővel szemben, azonban ennek okát Karácsony Sándor az apák és az anyák ingerlő, bosszantó, nem keresztyén magatartásában látja.

A családi légkör rendkívül meghatározó a gyermek számára a tekintetben is, hogy hogyan viszonyul majd társaihoz az iskolában, segíti vagy hátráltatja beilleszkedését társadalomba.

A szülői ház légkörének másik ember autonómiájának tiszteletben tartására, elfogadására kell ösztönöznie, hiszen e magatartás, hozzáállás nélkül nem tud közösségi életet élni, nem fogja megérteni a közösségi lét értelmét, értékeit. „A másik ember nélkül senki és semmi vagyok, függvényviszonyban vagyok a másik emberrel. (...) Meg kell tanulnom az elfogadást is, különben nem lesz, aki a tőlem származott dolgokat is elfogadja. Ez a közösségi élet titka, s ez a titok az, amelyet legkönnyebben és leghatékonyabban a szülői házban tanulhat meg a gyermeki lélek” (Karácsony S. 1942. 118.).

Iskolai osztályközösség

Annak a célkitűzésnek a megvalósulásában, hogy az iskolában, egy csoportban, egy osztályban kerülőkből valóban közösség legyen, kiemelt szerep jut a nevelőnek, az osztályfőnöknek, az osztályban tanító pedagógusoknak. Úgy gondolom mind a két világháború közötti időszakban (Karácsony Sándor tevékeny korszaka), mind a mai korunkban csak néhányan képesek olyan nevelői attitűdre, amit Karácsony Sándor képvisel, aki vallja, hogy nevelni, a másik emberre hatást gyakorolni csak indirekt módon lehet.

Az ő filozófiája szerint minden nevelés nyelvi nevelés. Vagyis arra való törekvés, hogy a másik embert megértsem. Ez azonban csak viszonyulással, a másik autonómiájának elfogadásával lehetséges.

Nézzük mi történik ellenkező esetben:

anarchia: a másik ember cselekvésének figyelmen kívül hagyása esetén,

diktatúra: ha a nevelő vagy az osztály legaktívabb tagja nem hagyja érvényesülni a másik felet, a csoportot, így csak passzív résztvevő lehet. Ennek szinte természetes következménye a lázadás és a forradalom.

Az iskola feladata pedig, hogy a tanulókat társadalmi lényekké nevelje. „Ezt pedig csak úgy érheti el, ha kedvet támaszt a kollektívum tagjaiban olyan társadalomra, amelyben a cselekvő egyik ember cselekedete ideálisan jó hatású a szenvedő másik emberre nézve” (Karácsony Sándor, 1943. 37.).

A társadalmi nevelés tehát csak olyan jó cselekedetekkel lehetséges, amely a másik embernél gazdagodást, épülést eredményez. Ez csak szolgálattal lehetséges. Ha a saját magamat, a szabad időmet, az önzetlenségemet, alázatomat, békétűrésemet adom a társamnak.

Karácsony Sándor A csucsai front című regényében igaz képet kaphatunk egy valódi közösséggé lett osztály életéről, amely sokunknak válhat követendő példaként, egy lehetséges útmutatóként. A „tisztességes emberek rémuralma” (ahogy magukat viccesen nevezték), ma is sok iskolából hiányzik

De a futballjáték hasonlata is sok tanulságot rejt. Nem a győzelem elérése a cél, hanem hogy a másik félnek nagyobb dicsőség adasson a nyéréssel. Persze mindent meg kell tenni, hogy a másik fél ne érezze magát becsapva – ez benne a játék. „...szolgálunk a másik szabadságát. A nevelő a növendékét. A növendék a nevelőét és a növendéktársakét. Futballozás, tanulás, osztályfőnöki óra közben és minden munkaközösségi alkalommal egyaránt” (Karácsony S, 1942. 39.).

Iskolán kívüli közösségek

Az iskolán kívüli közösségek több formája lehetséges, most csak a Karácsony Sándor által is hangsúlyosnak tartottakat emelném ki: a vakációs tábor, illetve a cserkészetet. Műveiben többször is olvashatjuk mennyire fontos, hogy a diák ne csak a tanítási órán, hanem azon kívül is találkozzon tanárával lazább, kötetlenebb légkörben is. Kiemeli, hogy egy igazi pedagógus nemcsak az iskolában, hanem valamilyen ifjúsági szervezetben is dolgozik.

Vakációs tábor

A gyermek nyári szabad idejének egyik eltöltési módja, amely számára játék kell hogy legyen. Nem helyesli a valamilyen tevékenység akár tudományos (például nyelvi), akár megerőltető fizikai munkára szakosodott táborokat, hiszen a cél az együttes öröm, egymás jobb megismerése – igazi társas játék. Egymással állandó kapcsolatban állva folyton cserélődnek a szerepek: egyszer az egyik fél a cselekvő, a társa passzív, majd fordítva. Lényege a szokásrendszer kialakítása. A cél nem a jövőre felkészítés, hanem a jelenben egy igazi életközösségekben élés.

Cserkészlet, cserkész tábor

Karácsony Sándor már pályája elején, 1922-től a Magyar Cserkészszövetség társelnöke lesz. Az ő nevéhez fűződik a regős cserkészlet létrehozása, amely a fiatalok körében rendkívül népszerű volt. Ezt a kezdeményezést lényegét tekintve a népi kultúra terjesztése érdekében indított el. Tanult fiatalok elmentek az ország egy-egy vidékére és ott anyagot gyűjtöttek: meséket, dalokat, szokásokat, jellegzetes tárgyakat. Ezt nem öncélúan tették, hanem megtanulták és előadták a helybelieknek, vagyis számot adtak tudásukról. Azonban nem ez volt a fő cél. A helybelieknek a saját értékeiket megmutatva, szembesítették önmagukkal egy kívülálló szemszögéből nézve. Eleinte a munka elsősorban a néptáncra és a népdalok gyűjtésére irányult, később ez a tevékenység kibővült és egyre inkább általánossá vált. Azon túl, hogy a fiatalok fokozatosan megismerték hazájukat, annak egy-egy részét, játékosan, élményszerűen sajátították el a néprajz, néptánc, népismeret alapvető és fontos elemeit. A regős cserkészletet tartják a magyar táncház mozgalom elődjének.

1929-ben társkiadója a *101 magyar népdal* című kötetnek, amely a Cserkészszövetség gondozásában jelenik meg. 1930-ban kiadják a *Regős Kátét (Táborozási Segédlet II. rész)*, amelynek ő volt a szerkesztője és több fejezet írója is. Ugyanebben az évben a *Gergely bácsi levizitel* című jelenetét cserkészek előadásában mutatják be, amely tanítás és magyarázat is egyben. Hangsúlyozza: a diákoknak a népi kultúra megismerése, elsajátítása érdekében fontos kutató-, gyűjtőmunkát végezni. E témát dolgozza fel a *Pásztortüzek* című egyfelvonásos darabja is.

Ebből a rövid összefoglalásból is látszik, hogy Karácsony Sándor nemcsak vezetője, hanem elkötelezett követője is volt e mozgalomnak. Jellegzetes serdülő életforma, amelynek keretében megtanulnak egymáshoz viszonyulni a közös munkák alkalmával. Ez az életforma biztosítja a társas lelki funkciók egységes megjelenését, amire nagy szüksége van az ifjúságnak. „A cserkészlet életrendezés: a tíz törvény nem más, mint a demokrácia törvényeinek gyűjteménye – a serdülő fiúk nyelvén. Minden reményem megvan rá, hogy az új világ is „Jó munkát” kíván neki” (Karácsony Sándor, 1933. 167.).

Gyülekezeti közösség

A magyarok Istene című Karácsony Sándor kötet e mondatokkal kezdődik: „A valóság nem magánügy, mert társaslelki megnyilvánulás. Legalább két ember kell hozzá. Egyik a pap, másik a laikus” (Karácsony Sándor, 1943).

A megtérő embereknek is azt tanácsolja, miután befogadták Krisztust, keressenek társakat, közösséget. (*A Biblia mint iránymutató a teljes élet felé, A magyarok Istene, 277.*)

A gyülekezet számára a Biblia üzenete az a közös pont, amelyet mindnyájan együtt hallgatnak, várnak, befogadnak. Azonban ez még önmagában kevés. Akkor válik igazán életté, ha a gyülekezet tagjait a Szentlélek vezeti. Ehhez a folyamathoz azonban nem elegendő néhány praktikus tanács. Minden egyes gyülekezeti tagnak meg kell járnia a maga útját, amely a következő fejlődési szakaszokból áll. A Biblia olvasása a rutinszerű kötelességből egy idő után már szükségletté válik, majd a belsőben, a lélekben is cselekvővé, irányítóvá, azaz életté válik.

Ezen a nem mindig könnyű úton azonban nem vagyunk egyedül, hiszen vannak útitársaink is, akiket ugyanaz a cél vezérel – végigmenni az úton. Ez a tény azonban nem zárja ki azt, hogy ne adódának nehézségek a közös úton. Néha bizony nehéz elviselnünk egymást, a problémáinkkal, de még az örömeinkkel is. Ugyanakkor nincs annál felemelőbb érzés, hogy tudjuk, nem vagyunk egyedül a világban, hanem vannak felebarátaink, akik hasonlóan gondolkodnak, éreznek, akikre számíthatunk a bajban.

A keresztyén közösségeknek azonban feladataik is vannak. Karácsony Sándor szomorúan tapasztalta, hogy sok keresztyén felnőtt lemond az Istentől kapott jogairól, kötelességeiről, „hogy maga döntsön sorsa felett, az életközösséget testvéreivel mindig újra és újra megteremtse, Krisztussal is a szövetséget szinte naponként újítsa meg” (Karácsony S. 1943. 77.).

Vagyis a közösségi lét nem valami passzív életforma, ahol csendben meghúzhatjuk magunkat, hanem éppen ellenkezőleg, tevékenységre ösztönöz. A nagyhírű professzor hasonlatával élve az igazi gyülekezeti közösség, olyan mint a puha meleg fészek.

A puha meleg fészekben:

1. Isten lelke által beragyogott világosság van,
2. a félelem helyett biztosság, bizonyosság, bátorság vesz erőt rajtunk,
3. az élet öröme van jelen, ami lelkessé tesz,
4. igazi barátok, testvérek vesznek körül,
5. Jézus Krisztus tanításai szerint élnek.

Népek határon innen és túl

Tudjuk jól, hogy Karácsony Sándor tudományos munkája mellett számos mozgalom, szervezet munkájába bekapcsolódott előadóként, vezetőként. Kötelességének érezte, hogy másokért, közösségekért dolgozzon. Mindezt szerényen és szolgálva tette, oly módon, hogy még a keveset tanult emberek is megértsek.

Magyarságára büszke volt, és hitt e nép jövőjében. Mindamelletts hangsúlyozza, a nemzeti öntudatosság csak őszinteségre és engedelmességre ösztönözhet.

A mi nemzeti munkaprogramunk kizárólag a Biblia lehet. Annak fényében más megvilágosítást kap múltunk, jelenünk és jövőnk, és csak annak segítségével nevelődhetünk igazi közösséggé.

Azonban nemcsak a magyarságot féltette, hanem felelősséget érzett a szomszédos népek, a határon túl élők iránt is. Feladatai, vállalásai miatt gyakran tartózkodott külföldön, így volt lehetősége kapcsolatok kiépítésére, ápolására. Ennek tükrében, hitelesen hangoztatta a megbékélést, testvériséget a szomszédos országokkal. „...arról bizonyosságot

tehetek, hogy ez a szeretet, mely az én lelkemben és sok magyar ember lelkében más nemzetbeliekkel szemben felgerjedt és olthatatlan tűzzel ég, nagyobb biztosítéka a magyar jövőnek, mint minden egyéb »magyar« gondolat, eszme, szándék, terv, program, sőt cselekedet» (Karácsony Sándor, 1943. 268.).

Az egységet, a keresztyén egységet hirdette, amelyben nem mi, hanem egyedül csak Isten állhat a középpontjában.

A mélyen hívő Karácsony Sándor közösségről vallott filozófiája segítheti környezetünkben végzett munkánk, magatartásunk újrarendelését, rajtunk áll akarunk-e igazán közösségi emberré válni. Ő mutatja nekünk az utat.

BIBLIOGRÁFIA

Karácsony Sándor (szerk.) (1930) *Regős Káté*. Budapest, Magyar Cserkészszövetség. – Karácsony Sándor (1939) *Uj háromkirályok csillaga*. Budapest, Exodus. – Karácsony Sándor (1943): *A csucsai front*. Budapest, Exodus. – Karácsony Sándor (1943) *Aki dudás akar lenni*. Kolozsvár, Exodus. – Karácsony Sándor (1985, 1. kiadása 1939) *A magyar észjárás*. Budapest, Magvető Kiadó. – Karácsony Sándor (1993) *Magyar nevelés*. Pécel, Csökmei Kör. – Karácsony Sándor (1995) *Hatalom alá vetett ember*. Budapest, Harmat Kiadó. – Karácsony Sándor (1997) *A cinikus Mikszáth*. Budapest, Hét Krajcár Kiadó. – Karácsony Sándor (1999) *A nyolcéves háború*. Pécel, Csökmei Kör. – Karácsony Sándor (2001, 1. kiadása 1947) *A magyar béke*. Pécel, Csökmei Kör. – Karácsony Sándor (2002, 1. kiadása 1942)) *Ocsúdó magyarság*. Budapest, Széphalom Könyvműhely. – Karácsony Sándor (2003, 1. kiadása 1946) *Magyar ifjúság*. Budapest, Széphalom Könyvműhely. – Karácsony Sándor (2003, 1. kiadása 1933) *Magyarság és nevelés*. Budapest, Áron Kiadó. – Karácsony Sándor (2004, 1. kiadása 1943) *A magyarok Istene*. Budapest, Széphalom Könyvműhely. – Karácsony Sándor (2006, 1. kiadása 1941) *A könyvek lelke*. Budapest, Széphalom Könyvműhely.

DR. ÁGOSTON ISTVÁN GYÖRGY

A hadifogságból hazatért Lorántffy-Biblia

2006-ban az orosz fogságból visszajuttatott könyvanyag között szerepelt egy a magyarországi református egyháztörténelemben kiemelkedő nevezetességű könyv, egy szentirat, egy Biblia. Ez a könyv 1945-ben a szovjet hadsereg által hadizsákmányként a Szovjetunióba elvitt Sárospataki Nagykönyvtár tulajdonát képező Lorántffy Zsuzsanna bibliája volt.

Az első világháborús emlékek előrelátásra és óvatosságra készítették a második világháborús harcok közeledtével a Sárospataki Református Nagykönyvtár egyházi vezetőit. Még emlékeztek az 1917 novemberében történt pétervári orosz forradalom alkalmával Vlagyimir Iljics Lenin, majd később Joszif Visszarionovics Sztalin diktatúrájára, a kivégzésekre, a vérfürdőkre, emberek mérszárlására, az internálásokra. Arra a rendszerre, amelyik legnagyobb ellenségének a vallást, a keresztyénséget tekintette. Célul tűzte ki az ateizmust az egész társadalomra kiterjeszteni, valamint a világot az internacionalizmus szellemében átalakítani.

Ennek az ideológiának magyarországi jelenségei és gyakorlatának terjedése már az első világháború idején hazánkban is érzékelhető volt, mind Sárospatakon, mind egyéb

országrészekén. Mert szovjet mintára hazánkban is felállították a Vallásügyi Likvidáló Hivatalt, amely az egyházak teljes szellemi és anyagi megsemmisítésére irányult.¹ Ennek nyomán kérlelhetetlen és könyörtelen kivégzések Magyarországon is sorozatban következtek egymást, amelyről hiteles adatok alapján írt dokumentumot egy kortárs, negyedszázad múlva kiadott könyvében.² De más irányból is tájékozódhatott az érdeklődő. Ami pedig a sárospataki helyzetet illeti, annak idején a toronyóra és az orgonasípok veszélyeztetettségéről közölt hírt a helybeli sajtó,³ sőt a bolsevista ideológia lelki rombolása a Kollégiumot sem kerülte el.⁴

Nem volt tehát indokolatlan a második világháborúban a szovjet bolsevista ármádia közeledésével a félelem. Bizonyára ezeknek az ismeretében határozták el a Sárospataki Nagykönyvtár és a környék dokumentumait őrző, gondoskodó intézményei, hogy a legértékesebbnek vélt könyveiket, így a Rákóczi-családtól származó darabokat, a budapesti Pénzügyminisztérium pánccélpincéjébe szállítták őrzésre. Ezt abban a hitben tették, hogy ott biztonságban vannak. Tévedtek! Ott is a megszálló hadsereg kezébe jutottak, és elkerültek Nisnij-Novgorodba.⁵ A Sárospataki Nagykönyvtár egyik vezetőjének elbeszélése szerint a Magyarországra bevonuló szovjet katonák hadizsákmánynak tekintve kezelték. Ezek között volt a már fentebb említett szentirat, Lorántffy Zsuzsanna fejedelemszöny bibliája. Az elszállított könyvek visszaszolgáltatásáról állami és egyházi szinten évek óta folytak tárgyalások. Ezek a közelmúltban eredményt hoztak. Lorántffy Zsuzsanna nevezetes bibliája egy emberöltő időt eltöltött fogság után visszakerült eredeti, azt megillető helyére, a Sárospataki Nagykönyvtárba.

Miért kiemelkedő nevezetességű ez a Biblia?

Miért, hiszen más könyvritkaságok, és más számon tartott dokumentumok is helyt kaptak a visszaszolgáltatott könyvek közt? Egyébként is a Sárospataki Nagykönyvtár anyaga a Rákóczi-féle gyűjteményekkel együtt, számos egyéb, egyedi nevezetességű hazai és külföldi ritkaságot tartalmaz.

I. Rákóczi Györgyné, Lorántffy Zsuzsanna visszakerült bibliája mégis egyrészt azért kiemelkedő jelentőségű, mert a fejedelemszöny ezen könyv olvasása és kijegyzetelése alapján készítette el az első magyar női író által nyomtatásban megjelent írásművet, másrészt mondaköri elemek is kapcsolódtak hozzá.

A magyarság történetére nézve a középkort megelőzően anyanyelvű írásos szövegeimlék nem maradt fenn. Csupán visszakövetkeztetésekre támaszkodhat a kutató, amely esetben a szájhagyományok útján történő terjedésre talál. Az írásbeliséget keresve a rovásíráshoz juthat el. Magyar nyelvű írások után nyomozva, a latin könyvekben, a szöveg közt, először szórványosan előforduló magyar szavakat talált a kereső tudós. Csak ezt követően látott napvilágot az első összefüggő nyelvemlék 1200 tájáról. A szöveg a biblia alapján idézett végső dolgokra mutató tanítás, a Halotti beszéd: „látjátok, feleim, szüntünkkel mik vogymuk? Isa pur és homu vogymuk!...”⁶ Ezt a temetési beszédet követi egy imádság. Majd ezután századok során, főleg az egyház szolgálai (papok) által írt kódexek, siratóénekek, himnuszok, epikus költemények és egyéb írásművek jelentek meg. Nem találkozunk azonban a 17. század közepéig olyan nyomtatásban megjelent magyar nyelvű nyelvemlékkel, amely azt bizonyítaná, hogy „Éva ősanyánk” neméből valaki is tol-

lat ragadott volna, és megörvendezettette volna magyarságunkat ilyen írással. Az első ilyen magyar szerző Erdély fejedelemsasszonya, I. Rákóczi György felesége, a nemes szívű, korának legműveltebb, költői lelkületű, és minden területen kiváló patronasszonya, Lorántffy Zsuzsanna. Ő az, aki a fent említett szentírat, a Biblia folyamatos és többszöri elolvasása alkalmával, összefoglaló könyvet írt. Ez 1641-ben a gyulafehérvári nyomdában kinyomatva jutott az olvasók kezébe. A könyv címe: Mózes és a próféták. Művét Erdélyben nagy elismeréssel fogadták, de a magyarországi részen a katolikusok élesen bírálták, nem kis kellemetlenséget okozva az írónőnek.

Ő kizárólag magyarul írt. Zamatos magyarságát férjével és gyermekeivel történő gazdag levélváltásai is bizonyítják. Neki köszönhető, hogy a nemzet a művelődés, oktatás és egyéb területen sem maradt a középkor sötétségében. Számtalan könyvet nyomtatott ki a maga költségén. A második legrégebb magyar női irodalmár báró Petrőczy Kata Szidónia költőnő.⁷ Majd őt követi az imádkozásban meg nem restülő, mártíromságra hajlamos lelkületű Hallerné Árva Bethlen Kata.

Lorántffy Zsuzsanna élete a mindenkori megújuló magyar keresztyén családanya típusának mintaképeként szolgál. A középkor századaiban a magyar nő, éppúgy mint nyugati társai, csak egészen kivételesen léphetett a történelem előterébe. Egyéniségét elrejtette a családi élet, vagy a szerzetesi közösség, amelybe névtelenül olvadt bele, s amelyből csak egy királynő vagy egy-egy szent tudott kiemelkedni. Lorántffy Zsuzsanna élete és tevékenysége a reformáció utáni századtól, az azt követő puritanizmusban, majd a felvilágosodás után szinte napjainkig, követendő példaképpé vált. Hitben gazdag lelkivilága, páratlan családi és házastársi magatartása, tudatos gazdasági és kultúrtevékenysége, művelődési szomjúsága a 17. században megnyitotta a magyar női írói nemzedékek sorát.

Férjével, I. Rákóczi György fejedelemmel együtt a bibliai keresztyén családi élet fejlethetetlen és örök típusát mutatta fel az utókornak. Múlhatatlanul fontos és szükséges lenne ezen társadalomformáló - példa jelen követése napjainkban, mikor a 20. század második felének ideológiai agymosása a vallásgyakorlást először tiltotta, irtotta, megtorolta, majd nevetség tárgyává tette, végül pedig a 21. századra Isten személye helyébe a pénz, a mammonimádatát és egyéb bálványokat helyezte. Ilyen körülmények közt a családi élet közössége és egysége nagy százalékban felbomlott a társadalomban, az erkölcsi értékek devalválódtak, a magyar nemzeti hazafiság megbélyegzés, olykor üldözés tárgya lett.

Az I. Rákóczi György és Lorántffy Zsuzsanna által alkotott példás nemzeti és családi közösség alapját a Biblia és annak gyakorlati megvalósítása jelentette. A fejedelem, mint családfő egész életén át naponként olvasta a szentírást. Minden este „két-két caputokat” (fejezetet) olvasott. Az Ószövetséget 13-szor, az Újszövetséget 32-szer, többször olvasta el.⁸ A fejedelemasszony, mint családanya, akinek „lelkét a vallás emel” ... „szomjúhozá a bölcsességet, mint Dél királyné asszonya” a feljegyzés szerint két év alatt (1636–38) négyszer olvasta át, azt követően pedig még többször is, mert az ő családjában olyan volt a Szentírás olvasása, mint a mindennapi kenyér, mely arra készítette és sarkallta a kegyes szívű olvasót, hogy az abban megírt valláserkölcsei életelvek szerint élje és kormányozza a család életét.⁹ A családban élő gyermekeknek, a családfő – a Fejedelem – rendelte el annak tanulmányozását: „..igyekezzél tanulni, jó könyveket olvasni, kiváltképpen az szent Bibliát, kinél én tenéked jó fiam sem jobbat, sem szebbet, hasznosabbat ...nem commendálhatok...”¹⁰

A bibliás családi pár által olvasott Szentírás lett alapja a nemzet megújulásának, sőt az első magyar nő által írt nyelvemléknek.

A hadifogságból hazatért Biblia

A Református Egyházban a Biblia a hit egyedüli zsinórmértéke, minden hitvallásnak és hittételnek a forrása. A Rákóczi-család bibliai példányai minden időben figyelemmel kísért könyvei voltak az egyháznak. Napjainkban különösképpen Lorántffy fejedelemasszony biblijája került az érdeklődés központjába.

I. Rákóczi György bibliját (Károlyi-fordítás), amikor útra kelt, a nyeregkapában hordta magával, hogy mindég hozzáférhető helyen legyen, bármikor elővehető legyen, mint állandó „vademecum” (jer velem), mint a mai modern utazónál a napilap vagy a könyv.

Házastársáról, Lorántffy Zsuzsannáról pedig az udvari krónikás Szalárdy János azt jegyezte fel, hogy „magát új égvétellel újítani szokta vala”,¹¹ – vagyis az általa olvasott Bibliájából, mint mennyei eledelből, mindég új erőket merített. Nemcsak átfutott gyorsan a szöveg fölött, hanem a benne foglaltakat a maga, családja és egyháza számára elkötelező parancsnak tekintette. Ezenkívül értékelte, tanulságait számba vette, sőt olvasás közben az általa fontosnak tartott igéket a nyomtatott szövegben tollal megjelölte, vagy megjelöltette. Ebből a jegyzetelésből már egy egész nagy gyűjtemény állt rendelkezésére. Sőt rendszerezte az igéket és összeállította azokat a református vallás 45 hitágazata szerint, mint azoknak „győzhetetlen bizonyágtételeit.”¹²

A Biblia, amelyet olvasott, a Szenci Molnár Albert által sajtó alá rendezett Károlyi-fordítás hanaui, 1608-iki négyrét alakú kiadása, melyet valószínűleg azért választott folyamatosan kéznél lévő példányául, mert kisebb formájú s könnyebben kezelhető volt, mint a nagy kétkötetes vizsolyi kiadás. Sőt az előző vizsolyi kiadás apróbb hibái, ebben példányban már javítva voltak.¹³

A 254. lap alján, a százötven zsoltár kottás és vers formában foglalt anyaga és egyéb tanításra alkalmas nyomtatott szöveg után található az a nevezetes kézírással és fekete tintával írt szöveg, amely igazán bizonyító erővel bír a Biblia tulajdonosát és olvasóját illetően. Ez tartalmazza a fejedelemasszony saját kezű bejegyzését a dátummal és jól ismert aláírásával. Ott az alábbi olvasható: *„Ez elot való két eztendővel kezdettem volt el elől ezt az bibliát es az uy testamentomt negedikszer es vegeztem el ma 13 marcius Anno 1638 kiert az en Istenemnek legen aldott nagy neve es ismet ma keztem el az ui testamentomot es egez elettemet ez melle kötelezem es kerem az en Istenemmet segelkezne az iot bennem vige veghez. Susanna Lorabtfy m.p.”*

A nevezetes bibliát átnézve a nyomtatott szövegben általában bizonyos szavak, illetve egész bibliai versek tintával, tollal történt aláhúzásait láthatjuk. Ezek a szövegközi aláhúzások a Szentírásban mindenütt ott vannak. Hol sűrűbb, hol ritkább esetben, de végig a Biblia minden könyvében, mind az Ó-, mind az Újszövetségben, a történeti, tanítási és prófétai könyvekben megtalálhatók. Ezek az aláhúzások feltehetően a Biblia olvasása közben kerültek megjegyzésre, azzal a szándékkal, hogy emlékeztesse az olvasót arra, hogy melyek azok az igék, amelyeket szükséges kijegyzetelni, vagy a már kijegyzetelt bibliaversék sorában voltak, a készülőben lévő 45 református hitágazatot tartalmazó írás

alátámasztása végett. Ezeknek az egyeztetése külön feladat elvégzését jelenti. Ezenkívül a Szentírás lapjainak margóján – többször az Újtestamentumban, egyes esetekben egy-egy versszak után közvetlen „NB.” betűjelzésnek megfelelő kézírás fedezhető fel, amely bejegyzés a „Nota Bene” latin nyelvű figyelmeztető: „jól megjegyezd!”

Az Újszövetségben a Máté evangéliumának az 5. részétől a 12. részig sűrű aláhúzó jelzésekkel találkozunk. A 12. rész 12 versnél egy dátum beírás: „okt. 3.” szerepel. Mint ismert a Máté 5. résztől kezdődik Jézusnak a keresztyény magatartást meghatározó beszéde, a Hegyi Beszéd.

Márk evangéliumának különösen az a része válik hangsúlyossá a sűrű aláhúzó jelzések által, amely versek az úrvacsora szereztetését írják le. Ezek a Márk 14. rész 22. és következő versei.

Lukács evangéliumában szintén az úrvacsora témáját tartalmazó igei üzenetek vannak kiemelve a 22. részből. Érdekes, hogy az a fejezet, amelyben a Lorántffy Zsuzsanna fejedelemsasszony könyvcímét tartalmazó igeszakasz található, vagyis a Lukács evangéliumának 16. része, nem kap kiemelt, sűrűn aláhúzott jelöléseket.

János evangéliumában a 6. rész sok verse van megjelölve. Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv bejegyzései ritkák.

Annál inkább bővülködik Pálnak a Rómabeliekhez írott levele kijelölésekben, amelyben a fejedelem vezérigéje is szerepel: „Nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut... (9,15–16)

Az 1Kor 3,13–14 versei fölött, az oldal felső margóján egy 3 mm átmérőjű tollal rajzolt karika egy vízszintes vonallal áthúzva, megjelölés látható. A 14. vers után pedig tintával, kézzel írt betűkkel az alábbi írás olvasható: „*go de die mortis*” (és egy kézjegy). Ez egy vegyes, angol és latin szavakból álló felhívás.

Egy újabb kézírással történő beírás is olvasható, a Biblia utolsó könyvének egyik lapján, a Jelenések könyve 13. része 13.14.15. versei mellett lévő lapszámon. A szöveg az alábbi: „*facit iniuriam martyri goraty mortui*”. A kézírás a Bibliát olvasónak a földből kijövő kétszarvú vadállat látomásához kapcsolódó megjegyzése.¹⁴ Talán valami jogtalanság miatt, a végső igazságszolgáltatás gondolatára utalhat. A fentebbi értelmezések, a bizonytalan elolvasás miatt csupán feltételezések.

Amit viszont kétségtelen tényként állapíthatunk meg az, hogy ez a 17. századi hanaui Biblia, amely egy emberöltőnyi orosz hadifogságból 2006-ban Isten kegyelméből kb. hat év-tized után hazatért, alapja volt I. Rákóczi Györgyné Lorántffy Zsuzsanna a tollforgató református fejedelemsasszony kezei és gondolatai által megszületett első nyomtatásban megjelent magyar nő által írt könyvnek. Bárcsak minden keresztyén ember olyan bibliaolvasó lenne, aki által ilyen győzhetetlen hitvallási bizonyágtételek születnének életében, ha nem is írásban és nyomtatásban, de állásfoglalásban és keresztyéni magatartásban!

Az első nőíró által írt nyomtatott könyv

A 17. században különösen a fejedelmi udvarokban élénk irodalmi tevékenység és vitafórumok bontakoztak ki. Így volt ez az erdélyi I. Rákóczi György és Lorántffy Zsuzsanna udvarában is. Az alkalmakon részt vett a kellő ismerettel és tudással rendelkező Lorántffy Zsuzsanna fejedelemsasszony. Sőt szellemi irányítója volt a megbeszéléseknek.

Megjelent a vitafórumokon az udvari papság színe-java, mind protestáns, mind katolikus részről. Főleg két vezéregyéniség: Medgyesy Pál református, valamint Vásárhelyi Dániel római katolikus lelkész.

Egy kiemelkedő esetben, 1638. június 29-én, a katolikus főpap elismerésben részesítette a fejedelemszöveg bibliai jártasságát, mely abban a korban – a női nem esetében – ritkaságnak számított. Ekkor már jól ismert volt magyar földön, a református egyházban az 1567. február 24-i debreceni zsinaton elfogadott helvétiai Bullinger Henrik által írt II. Helvét Hitvallás, amely XXX fejezetben foglalta össze a református hittételeket. Ezen hitvallás előszavának zárószorai arról szólnak, hogyha valaki az ige alapján jobbra tanít, azt elfogadja az egyház, vagyis: „...készek vagyunk,...akik Isten ígéből jobbra tanítanak...hozzájuk igazodni az Úrban...”¹⁵

Lorántffy Zsuzsanna ezek ismeretében írta meg és terjesztette elő: „Moses és az prophetak, azaz az igaz keresztyéni vallásnak negyven öt ágazatinak szent Írásbeli győzhetetlen bizonságtétele” c. művét. A sűrű bibliaolvasásának az eredménye volt az a nagy bibliai igegyűjtemény, amely mintegy másfélezer bibliai ígét idéz, hitvallási tételeinek az alátámasztására, az igehelyek pontos megjelölésével, bibliai könyv, bibliai rész és vers – vagyis latin szóval „locus” – szerint. A bibliai ígéket az általa összeállított hitvallások könyvben, hitvallási tételeinek megfelelően csoportosította.

A Lorántffy Zsuzsanna könyvében összeállított hitvallási tételek nagy része egyezik a II. Helvét Hitvallás tételeivel. Viszont vannak olyan fejezetek, amelyeket részletesebben bizonyít az igékkel. Vannak olyan tételek, amelyek azoktól függetlenül, önállóan szerepelnek locusainak igazolásával. Ezeknek indoka, a magyar református egyházban a helvétiaitól függetlenül még megmaradt tévedések korrigálása. Ebből adódott, hogy a II. Helvét Hitvallás XXX fejezetet, a fejedelemszöveg 45-öt foglal magába.

A másik lényeges különbség az, hogy Lorántffy Zsuzsanna felfektetett hitvallási tételeinek bizonyításában nem a maga által megfogalmazott szavak szerepelnek, hanem kizárólag a Biblia ígéi, egyedül az Ige. Negyvenöt hitágazatát egyezernégyszáz-harminckilenc bibliai igével támasztotta alá.

A cím a – Mózes és a próféták – a Lukács evangéliumában olvasható gazdag és a Lázárról szóló példázat főmondanivalója: „Vagyon Mósesek és Prophetájok, hallgassák azokat” (Lk16,29). Az Isten Igéjének halál utáni életre, vagyis az örök életre szóló evangéliumnak hit által történő meghirdetésére, és annak hit által történő befogadására utal. Aki hisz, üdvözl, aki nem hisz, elkárhozik(Mk 16,16).

Befejezés

Magyar református anyaszentegyházunk első női szerzője által nyomtatásban megjelent könyvének címe és tartalma a Bibliából származik. Ez a Biblia történelmünk során hosszú és hánytatott utat tett meg, és sok próbatételen ment át. Legutoljára Oroszországból tért haza, hat évtizedes távollét után. Arra felé vitték fogságba, amerre az utóbbi két évszázadban sok magyar hazánkfia is járt. Ahol sokan sokat szenvedtek. Magyar katonák, fiak és apák. Ok is a hadifogságnak szomorú sorsát viselték és ették keserű kenyerét. Ahová sok-sok magyar édesanyának, hitvesnek és gyermeknek összekulcsolt kézzel szállt a gondolata, és szállt imádsága az egek Urához, Istenhez a hazatérésekért. Legyen

hála az örökkévalóság Atyjának, hogy miután Lorántffy Zsuzsanna bibliája is megjárta ezt az utat, az Úr Isten visszahozta eredeti hazájába, otthonába.

Ez a Biblia, a fentiekén túl, még egy drága hagyomány miatt is emlékezetes. A hagyományt a neves Vargha Gyula formálta versbe: Lorántffy Zsuzsanna halála címen. Ez arról szól, hogy a fejedelemsasszony a háborúban éppen a török ellen harcoló György fiáért, imádkozás közben, bibliájára borulva lelte halálát. Mikor fia halálhírért udvari papja Medgyesi hírül akarta adni, a fejedelemsasszony már „odaát” volt.

Lorántffy Zsuzsánna ajtajához érve,
Kopogtatnak. Mély csend. Belopóznak félve,
Szemben egy kis asztal.
Ott ül karosszékén
A nagyasszony békén,
Öreg Bibliára leborulva arccal.

Ott ül a nagyasszony. Imádkozva? Alva?...
Medgyesi rápillant. „Úr Isten, hisz halva
Bibliája mellett!”
S mint villámtól érve
Leborulnak térdre:
„Áldassék nagy Isten a te szent kegyelmed.”¹⁶

Magyarságunknak évszázadok harcai és háborúi után, ideje volna megtanulni már végre az erdélyi menekült költő versének utolsó sorát:

„S mikor völgyünkre tört az áradat
s már hegy se volt, mely mentő csúccsal intsen,
egyetlenegy kőszikla megmaradt,
egyetlen tornyos sziklaszál: az Isten.”¹⁷

JEGYZETEK

1 Fazekas Csaba, Nyolc évtized a miskolci református egyház történetéből, 1918–1998. Miskolc 1999. 2. – 2 Szendrey László, Most huszonöt éve, Miskolc 1945. – 3 Sárospataki Hírlap, 1918. október 15. – 4 Barcza József, A kollégium története 1849-től 1919-ig. in A Sárospataki Református Kollégium, Bp. 1981. 195. – 5 Monok István, A Rákóczi-család könyvtárai 1588–1660. Szeged 1996. XXIV. – 6 Dr. Für István, A magyar irodalom országútján. Szeged 1943. 7. – 7 Fáylné-Hentaller Mariska, A magyar íróknakról, Bp. 1889. 23. – 8 Szalárdi János siralmas magyar krónikája, Magyar Helikon 1980. 293. – 9 Harsányi István, Lorántffy Zsuzsánna bibliája, Sárospataki Református Lapok 1909. 433. – 10 I. Rákóczi György, Fejedelmi parainesis (1637), in Magyar gondolkodók 17. század Bp. 1979. 135. – 11 Szalárdy János i. m. 200. – 12 Szilágyi Sándor, Lorántffy Zsuzsánna. Pesten, 1872. – 13 Harsányi i. m. uo. – 14 Szent biblia, ...Hanoviában... MDCVIII. – 15 A Második Helvét Hitvallás Bp. 1954. 115. – 16 Miskolci Reformátusok Képes Naptára, 1927. – 17 Áprily Lajos, Ábel füstje Bp. 1965. 177.

BERTHA ZOLTÁN

Czine Mihály és a protestáns szellemi hagyományok

„Meglelted a magyarságot, melyről már azt kezdtük hinni, hogy nincs is. Hiszen itt vannak, akik a Kálvin istenéből bölcs, külön, magyar Istent csináltak, errefelé nem koronáz Ugocsa, ezen a tájon verődött össze Esze Tamás kuruc hada. Ez itt a magyar föld, az első foglalkóké, magyar, tehát véres, szomorú, fáradt, sivár, de harcos, de szép, de elpusztíthatatlan. (...) Ez a természete a mi fajtánknak: sok századév megsanyargatta, elfogadta Kálvin predestinációs tanát, de amíg a gerince s az ökle bírják, nem bízva ügyét a jó Istenre. Ilyen a mi fajtánk. Hogy micsoda fajta? Hajdúszélen, Szabolcsban, Biharszálláson, Beregben, Szatmárban, Ugocsaszélen, Szilágyszélen él. Itt nemesítettek egész falvakat egy jókedvű pillanatukban felséges uraink vagy nagyságos fejedelmeink. (...) Itt volt víg aratása a javított vallásnak, mert e nem demokrata országnak e tájkán született meg a világ legkülönösebb demokráciája.” Ady Endre köszöntötte, méltatta e szavakkal a *Nyugat* 1909. augusztus 16-i számában az induló Móricz Zsigmondot, a *Hét krajcár-kötet* megjelenése alkalmából. Arról a gyökeres református magyar szellemiséget árasztó-lélegző tájról beszélve, amely a Móriczot, Adyt vezérlő csillagokként tisztelő Czine Mihálynak, a huszadik század kiemelkedő magyar irodalomtudósának is édes szülőföldje volt.

Czine Mihály Nyírmeggyesen született 1929 áprilisában, s a nyírségi, szatmári, szamos- és tiszaháti tájházát élete végéig (1999 januárjáig) olyan felnevelő-eszméltető világnak érezte és tudta, amely paraszti közösségeivel és erkölcsi rendjével, hitével, magyarságával, kurucos-szabadságharcos küzdelmeivel és egész történelmi sorsával csak a legnemesebb elkötelezettségre predestinálhatja a belőle származót. Hűségre és ragaszkodásra, s a nagy hagyományok méltó folytatására. „Jó tájon születtem, Szatmárban”, emlékezik később a szegény juhászember tizedik gyermeke, mert „ennek a tájnak a népe részt vett a magyar történelem minden forradalmi és szabadságharcos küzdelmében, és hagyományai szinte érintetlenül fejlődtek”. A tehetséges fiút magasabb iskolába küldő első tanítói közül az egyik Debrecen, a másik Sárospatak neveltje volt, a faluja tisztelete-se pedig Móricz Zsigmond egykori debreceni teológus társa. A felnőtt Czine Mihály szellem- és irodalomtörténeti credo-jának a középpontjában mindvégig azok örökségének a megtartása és tudatosítása állt, akik magyarság és minőség egysége szerint vállalták a küldetést e nép és nemzet megmentésére és felemelésére: a közösségi megmaradás ügyének szolgálatára. A kultúra-, a magyarság- és az emberszeretetre nevelés apostoli lelkületű megszállottja – ahogyan olyannyiszor nevezték: a magyar irodalom „igehirdetője”, „vándorprédikátora”, minden körülmények között is életreményt sugalmazó karizmatikus hitszónoka volt. Az általa méltatott és életművük tükrében megvilágított szellemóriások közül Adytól – *Vallomás a patriotizmusról* című cikkéből – rendre felidézte a híres aforisztikus szentenciát: „a magyarság szükség és érték az emberiség s az emberiség csillagokhoz vezető útja számára”. Móricz gyermek- és ifjúkoráról, iskoláiról, első pályaszakaszáról – benne a kálvinizmusban gyökerező és az ahhoz kapcsolódó meghatározottságokról és vonatkozásokról – hatalmas monográfiában értekezett, már fiatal korában kivételes elismerést szerezve magának e korrajzi, kultúr- és művelődéstörténeti, biografikus és műértelmező erényeit, hitelességét tekintve páratlan munkájával. Németh

László és Illyés Gyula ígázatában, Szabó Pál, Veres Péter szeretetének jegyében az univerzális nemzeti irodalmat örökségüknek tekintő népi írók, Kós Károly, Áprily Lajos és Tamási Áron szellemkörében a transzszilvánista és általában a kisebbségi, határon túli (erdélyi, felvidéki, délvidéki, kárpátaljai, nyugati) magyar írástudók műveit különös figyelemmel kísérve voltaképpen az egyetemes modern magyar irodalom egészét tudta értékvédő tekintetével átfogni. (Már a hatvanas években elkészült a huszadik századi magyar irodalom teljességét körvonalazó egyszemélyes irodalomtörténetével – de ez a nagyszabású könyv csak nemrégiben láthatott napvilágot.) Előadásai (Sütő András szavaival szólva) „hatalmas irodalmi kurzusként váltak a feldarabolt nemzet szellemi egyesítésének folyamatává”. Tanulmányainak egyik kötete a „Németh László eklézsiájában” címet viseli, s az említett iránymutatókon kívül legmegbecsültebb (és méltató írásaiból is kitetszően leginkább szeretett és leginkább rokon érzületű) kortársai közül is sokaknál játszik jellegadó szerepet a protestantizmus lelki-kulturális övezeteihez való valamilyen fajta és mértékű – de szoros és elidegeníthetetlen – tartozás (Nagy László, Csoóri Sándor, Sütő András, Dobos László). A magyarság spirituális egységének feltételeként az adys „templomépítést” és a reményiki „templom és iskola”, „munka és imádság” célképzetét láttatta, az illyési „haza a magasban” és a Németh László-i „emelkedő nemzet” fogalmát hangsúlyozta. Rámutatott a történelmi sorsproblémák változatos esztétikai megjelenésformáira, a sorsirodalmi vonulat erős tradíciójára, de a legnagyobbakban közös erkölcsi értékek súlyosságára is: a nemzeti azonosságtudat, a nemzetféltő és értékmentő moralitás, a sorsvállaló éthosz összetett és magas rendű megnyilatkozásmódjaira.

Természetszerűleg tartotta a nemzeti identitás alappillérének a protestantizmus több évszázados hagyományfolytonosságát – egynek a magyarságot és a kálvinizmust, a demokratikus sugallatú és a nemzetnek lelki, erkölcsi támaszt nyújtó református egyházat pedig kezdete és lényege szerint népi egyháznak. Soha nem kizárólagos nyomatékka, de a sajátos magyar reformáció és reformátusság jellegzetes vonásait úgy állította előtérbe, hogy azok a nemzeti irodalom valóban különleges arculatát árnyalhassák. Azokat a karakterjegyeket részletezte, amelyek kétségtelenül markánsan járultak hozzá a magyarság reális nemzeti önképének, önszemléletének alakulásához, amelyek vitathatatlanul befolyásolták egy-egy író világlátásának, létfelfogásának lényegszerűségeit és specifikumait. *Protestantizmus és irodalom* című összefoglaló tanulmányában leszögezi, hogy „minden vallás adott megtartó értékeket”, s „együtt szólnak az emberért, a személyiségért: az ökuménia jegyében”, s hogy „a keresztes és csillagos tornyok egymásnak integetnek” – „mint az Illyés-vers beszél”; s fel is sorolja a katolikus, evangélikus, unitárius és más vallású íróinkat, művészeket (a református Csokonai, Arany, Ady, Móricz, Szabó Dezső mellett) az elmúlt időkből, utalva a kibogozhatatlan összefonódásokra is a reliigiók között: „az evangélikus Petőfi reformátusnak szerette tudni magát, Ady kálvinista lelkét »katolikus szellők« is »legyezték«, a katolikus Kodály kedvvel zenésítette a protestáló írásokat”. Mindemellett gazdagon ecseteli, hogy „a magyar művelődés, a magyar irodalom az utolsó négy évszázadban erősen protestáns, s ezen belül inkább református színezetű; sokszor még a katolikus alkotók műveiben is”; hogy „eddig, négy évszázadon keresztül, a számarányánál is nagyobb szerepe volt a protestantizmusnak, benne a kálvinizmusnak, a magyar művelődésben; a protestáns szín dominált a nemzettudatban”. Ezért is kérdezhetette szerinte a katolikusnak keresztelt, de anyai ágon református, s a műveiben is erőteljesen protestáns szellemű Illyés

Gyula a reformáció genfi emlékműve előtt tűnődve: „Hiszed, hogy volna olyan-amilyen / magyarság, ha nincs – Kálvin?” – s adhatta meg rá a biztos választ: „Nem hiszem.” Mert valóban: a nemzeti identitástudatot megszilárdító és folytonosan építő kálvinizmus, protestantizmus nélkül a magyarság valószínűleg elmosódott, szétszóródott volna, vagy felszívódott volna más népekbe. Történelmi, kultúrtörténeti okfejtésében Czine Mihály elevenen érzékelteti a reformáció korának azokat a fejleményeit, amelyek a lelki ébredés, a tisztító öneszmélés, a nemzeti túlélés lehetőségeit biztosították a mohácsi katasztrófa utáni időben, a három részre szabdalt országban. Hogy a népesség mintegy kilencven százaléka vette át az új vallást, hogy az öntudatos polgári kultúra és irodalom a protestantizmus jegyében bontakozott ki, mert ennek fő hordozója, a városi polgárság és a mezővárosi parasztpolgárság már előbb készen állt a demokratikus eszmék és kulturális eszmények befogadására, s hogy a lelkileg megviselt nép az egyedül Istenben – a történelmen túli egyetemes és feltétlen isteni kegyelemben, a krisztusi segítségben – bízó hit által tudta átmenteni reményét a tragédiás időkön keresztül. A reformáció gyors sikerének magyarázata tehát egyrészt a sorsnyomorúság ellenére is képviselt hitvallói magatartás és lelkület mélységeiben, másrészt a magyarul megszólaló Biblia és zsoltár, s általában a nemzeti nyelvű – így a nemzet megmaradását, kohézióját, identitását szolgáló – irodalmiság hatásában rejlik. A „megrendült és megkapaszkodni akaró” lelkek számára fő táplálékká vált a magyar prédikáció és zsoltáréneklés – amelyek példázataiban saját sorsukra ismerhettek a hívek. A biblikus sorsazonosítás műveletei pedig ösztönző tanítássá összegződtek, hatalmasodtak: hogy ha egy nép megtartja hitét, maga is megmaradhat; hogy a vallás, a nyelv, az anyanyelvi kultúra, az irodalom összes értéke magát a nemzeti létezést biztosító erővé lényegülhet; hogy a magyarság csak az önmagát vállaló és az önmaga legigazabb értékeit kiteljesítő szellemi teljesítményeiben nyerhet maradandó életet. Magyarság, vallás, kultúra – nemzet és szellem: összeforrottságában kölcsönösen feltételezi egymást. Mindig megújuló lélek nélkül nincsen magyarság, de valódi, éltető szellemi – spirituális és intellektuális – értékrend és eleven hagyomány sem létező nemzeti közösség nélkül. A nép saját kultúrát alkot, a próbatételek közepette is hittel szilárdítja magát, s a kultúra nemzetet teremt és tart meg. A reformáció nyugati vívmány volt, segítette a magyarságot, de nem véletlen, hogy „Magyarországtól keletebbre a lábát se igen tudta megvetni”.

Czine Mihály mindig a megélnékvő empátia és a korfelidéző erudíció különlegesen szuggesztív tulajdonságaival ötvözi lebilincselően színes értekező stílusát, élnékvő koncepciózus, egyszersmind szemléletes előadásmódját, hitelesíti életérdekvő irodalomfelfogását, bármiről, bárkiről is beszéljen – a magyar kereszténység kialakulásától napjaink egyházi újjászületéséig, Szent Istvántól Comeniuson és a gályarab prédikátorokon át Jékely Zoltánig, Cs. Szabó Lászlóig vagy a székely Farkas Árpádig. Nagy összefüggéseket vázolja és életes mozzanatokot kidomborítva. A bibliafordító „istenes vénemberről”, a gönci „szent öreg” Károlyi Gáspárról méltán állapítja meg, hogy a pontosság tekintetében bizonyára többször elmarasztható – de költői és „kellemes hangzású” – fordítása „az isteni üzenetet a magyar szív és fül természetének leginkább megfelelően tudta közvetíteni”; úgy, hogy a magyar képes beszéd erejével töltkezve azóta „a *Biblia* minden igéjét magyar igének érezhetjük”. Mint ahogy a reformáció énekeit, „Sztárai Mihály és Szegedi Gergely szerzéseit és különösen Szenci Molnár Albert zsoltárfordításait”; mert „a kor legnagyobb költője ültette itt magyarra a bibliás énekeket, magyar tájak színeivel,

magyar bánatokkal és reményekkel telítve”. Ezért válhatott Czine Mihály szerint az általa tilalmas időkben is annyiszor énekelt XC. zsoltár, a megrendítő *Tebenned bízunk* „szinte nemzeti imádsággá a bárhol élő magyarok számára”. S ahogy a protestáns magyarság a Biblián (majd a Károlyi-Biblián, a „drága könyvön”, amely Németh László szerint „csaknem annyira a magyarság szava, mint az Istené”) és a zsoltáron nevelkedett és erősödött, úgy állt ezek sugallata születő irodalmunk mögött is. A reformáció terjesztői szükségképpen írók is voltak, s az irodalmi nyelv formálása úttörő érdemük. Például a reformáció legjelentősebb íróegéniségei, Heltai Gáspár és Bornemisza Péter is traktátusok, vitairatok, prédikációk műfajain keresztül jutottak el a szépprózai kísérletekig, de Farkas András, Kecskeméti Vég Mihály és mások vallásos énekeiben is már olyan történelemszemlélet és ihletettség halmozódott föl, amelyből a reneszánsz vallásos költészet és Balassi Bálint istenes lírája is bőségesen táplálkozhatott. Diadalra jutott az anyanyelv, a művelődés szintje megemelkedett, s megteremtődtek a világiság, az irodalom kivirágzásának lehetősége azáltal is, hogy az írásbeliségre átformálódott anyanyelvű társadalmi kultúra a Biblia és a zsoltár mellett általában a könyvet is a nép kezébe adta. Mindebben pedig – ahogyan Czine Mihály ezt oly gyakorta és gazdagon ecsetelte – a nép nyelvéen tanító iskolának döntő szerepük volt. A reformáció iskoláinak, iskolakultúrájának felbecsülhetetlen jelentőségéről, a mohácsi vész utáni csodaszzerű kialakulásáról, meggyökerezéséről szólva sorolja az irodalomtörténész, hogy „a nagy nemzeti tragédiából még alig ocsúdhattak föl, s máris iskolákat, kollégiumokat alapítottak; Sárospatakon, Debrecenben, Pápán, Mezőtúron, Békésen, majd Gyulafehérváron, illetve Nagyenyeden, Kolozsvárt, Marosvásárhelyt, Székelyudvarhelyen, Sepsiszentgyörgyön, s mindenütt, ahol csak lehetett. A protestantizmusnak, s főként a kálvinizmusnak az iskolák voltak a legfontosabb várai. Még a huszadik században, a két világháború közötti időben is. Évszázadokon keresztül ezek az iskolák, főként a kollégiumok adtak papot, tanítót, tűzvész idején tűzoltót, pestis idején ápolót, martalócok betörésekor védelmezőt a népnek. Falaik közé bevették a csizmás diákokat is, mentették a tehetséget, s Bécsen átnyúlva Nyugat-Európával, az irodalom és szellem legfrissebb áramaival tartották a kapcsolatot. Ezért is adhatott a kálvinizmus az ország politikai és szellemi vezetésébe számbeli arányát jóval meghaladó hányadot. Ezekben az ősi kollégiumokban nevelkedett – többek között – Bethlen Miklós és Kosuth Lajos, Teleki László és Szemere Bertalan, Apáczai Csere János és Körösi Csoma Sándor, Csokonai, Kölcsey és Arany János.” És később is annyian Ady Endre, Móricz Zsigmond, Szabó Dezső, illetve Kós Károly, Reményik Sándor, Áprily Lajos nemzedékéig és tovább. S e kollégiumok, amennyire lehetett, falaik közé vették a parasztság legtehetségesebb fiait is – és „ezért vallotta a kollégiumokat magáénak a református társadalom, a templom tövében lakó harangozó és papot csak húsvétkor látó pusztai pásztor”. Amikor 1995-ben a Kolozsvári Teológia díszdoktorává avatták, Czine Mihály akkori beszédében is sorra vette, hogy „protestáns kollégiumaink hitükért, népükért élő embereket neveltek mindig. Még a 20. században is. Ismeretes: a Kolozsvári Teológia neveltje volt – sokak között – Ravasz László, Révész Imre, Makkai Sándor, s a Kolozsvári Református Kollégium formálta az író Kós Károlyt, Szabó Dezsőt és Reményik Sándort. Élő kortársaink közül – sokakkal együtt – Csiha Kálmánt, Tőkés Lászlót és Sütő Andrást” – „az élet, az igazság, az evangélium szellemében”. Négy, lassan öt évszázad során nevelődtek tehát ezek az értelmiségiek, írók, gondolkodók, tanítók, papok, a „vállaló, igaz embe-

rek”, akik a sorsviselő magatartást gyakorlati értelemben is vállalták; voltak tiszteletesek, akik „a Biblia mellé kardot is kötöttek, ha azt kívánta az idő, vállalva népükkel a közösséget, jó és rossz időben, szabadságharcokban és üldöztetésekben. A vállalásnak, a magatartásnak lett meghatározója a protestantizmus, illetve a kálvinizmus. Az *itt állok, más-ként nem tehetek* magatartásnak. A köznépnél is: éltek, ahogy lehetett. Mint Szabó Pál írja: kőnél is keményebbre formálódva. Szembeszállva a törökkel, ha volt a nyílt küzdelemnek reménye, rejtkezve a mocsárban, ha megmaradni csak úgy lehetett.” Rakva akár sárból is a hajlékot – embernek, Istennek. Mindig, mindenképpen élni – megmaradni és újrakezdeni. „Rárontani a törökre, ha lehet, de ha újabb török csapatok érkeznek, behúzódní a rétekbe. Ha eltakarodnak, elzúgnak a törökjárások, visszajönni, helyrehozni a megromlott viskót és építeni újra a templomot.” „Ahogy lehet” – utal tehát erre a magatartásformára Szabó Pál ezt a kort elevenen felidéző történelmi regényének már a címe is (miután Arany János balladisztikus históriás-krónikás éneke – a *Török Bálint* – és aztán Reményik Sándor örök érvényű kisebbségethoszt hirdető nagy, emblemikus verse még újabb tartalmakat is sűrített már e felemelő életbölcességbe, messze sugárzón erkölcsigazító, noha kényszer szülte maximába). Miként Csanádi Imre verse, az *Egy hajdani templomra* is ezt mondja: „Nádfődeles pajta, sár-alkotmány lehetett, / mégis szentegyháznak ékesen nevezetett; / áldott áhítatra / magába fogadta / a kis gyülekezetet. // Taposott jobbagyok, német elől szököttek, / török sarcát sínylők, e szent helyre feljöttek; / bocskorban, mezítláb; / szomjúhozva itták / próféták mit hirdettek. // Testben szakadozva, szabadulva gályákról, / szólt hatalmas szóval toprongyos prédikátor: / gátakat sodort már / válaszul a zsoltár, / zúgták mint erős tábor.”

„Mi más hajlék volt ez!: puszta négy fal, tapasztott, / tojáshéj, akárki melyet földbe taposhat, / hadak tengerében / rút sajka, törékeny / tárgya minden gonosznak. // Mégis megtartódat benne becsüld, magyarság, / ország lappangott itt, mikor nem vala ország: / ő árvaít Isten / vezérelvén hitben, / lett Bástyá és Bátorság.”

De nagy perspektívákat is nyitva az erdélyi fejedelemség korában, a Bethlen Gábori „tündérkert” igézetében, a vallási türelem és a kollégiumalapítások jegyében. Esélyt teremtvé, hogy „a magyarság protestáns népként, országgént zárkozhatik fel Nyugat-Európa protestáns világához”, a modern nyugati kultúrkörhöz. De ha később elbukott is a protestáns Erdély, s a kisebbségbe szorult kálvinizmus már nem tudta annyira meghatározóan befolyásolni a magyarság sorsát, a protestáns iskolákból továbbra is diákok százai rajzottak Nyugatra tanulni, hogy felszívják az új gondolati áramlatokat, s átörökíthessék a szabadságmozgalmak demokratizmusának igényét és szellemiségét. S az irodalom is vitte tovább a protestáns örökséget, Ady szavaival: „a magyarság, szabadság és demokrácia egész külön vallását”, a „teljes türelmű demokráciát” és emberséget. A két háború közötti időszak népi írói mozgalmában, a népfőiskolák, falukutatások, faluszemináriumok tehetség- és népmentő igyekezetének fénykorában, az ifjúságnevelő egyházi megújulás, a nemzetépítő missziós szervezkedések korában is. A nevezetes balatonszárszói tanácskozások a Soli Deo Gloria egyesület telepén zajlottak – hiszen a „népi irodalom a protestantizmusban találta a legtöbb megértést”. „Az Erdélyi Fiataloknak, a romániai magyar ifjúság mozgalmának is a protestantizmus volt az induló bázisa, s a királyi Szerbiában egy időben református parókián szerkesztették a demokratikus igényű *Hídat*” – szögezi le Czine Mihály, aki a második világháború utáni „babiloni fogság” ellenében fellob-

banó 1956-os forradalomban is részben a protestantizmus régi szabadságeszméjének és irodalmi örökségének a kitörését látja, nemkülönben az 1990-es fordulatot követő hitéleti és egyházi iskolaindító buzgalomban.

Amikor egyes írók, történelmi személyiségek portréit festi – magyarságmegtartó „hitünk hőseinek” arcképét rajzolja –, akár kisebb esszében, tanulmányban, akár nagymonográfiában: a szülőhazához és a nemzethez való hűség példasugárzó vonásait, s a protestáns etika, magatartás, gondolkodás meghatározó jegyeit mindig külön színekkel nyomatékosítja Czine Mihály. Például Szenci Molnár Albert életművét körvonalazva kiemeli, hogy a tudós tiszteletes a fényes siker, a biztos érvényesülést nyújtó külföldi tudományosság helyett anyanyelve művelését, saját népének, „nyomorgó” hazájának keserves-küzdelmes szolgálatát választotta; a használni igyekvő inséges körülmények között is. Ahogy – 1611-ben – meg is fogalmazta: „nemcsak magunknak születünk, hanem születésünknek egy részét hazánk tulajdonítja magának”. Hogy latin–magyar szótára, magyar grammatikája, javított bibliakiadásai, zsoltár- és Kálvin-fordításai: mind-mind „csupa tartóoszlop az akkor magyarságot jelentő kálvinista magyarság kultúrája alá” (Németh Lászlóval szólva). Hogy a szótár, a nyelvtan, a magyar nyelv tudományos vizsgálatának lehetőségét indította el, felmutatva annak egyenrangúságát a nagy európai nyelvekkel; a szívbemarkolón lefordított zsoltárok reneszánsz magyar költőisége pedig a zivataros századokon keresztül is elementárisan hat, mert e remekművek „egy harcban születő kultúra legszebb virágai”, egy nép összetartozásának, kohéziójának fő kötőelemei.

A református prédikátorok utódjaként és a népi írók elődjeként látott Móricz Zsigmond pályáját, szemléletét szintén személyes sorsélmény szerűséggel alakította, közvetlenül is befolyásolta „a fehér fal és a fekete zsoltár”, meg a plebejus-demokratikus, negyvennyolcas, függetlenségi eszmék világa, hogy „környezetében mindenki a reformátusságot vallotta mindenekelőtt magyarságnak”, az, hogy „édesanyja a református vallás és a magyar haza imádatában nevelte”; – a teológiai tanulmányok – a teológus „belső ívét” járó – időszakától *A fátylát* ihlető vívódásokig és tovább, illetve a zsoltárfordító, a Bibliáról szóló (1908-as) nagy elemző tanulmány írását serkentő, vagy a protestantizmust a „semper reformandi” szellemében megújítani, felfrissíteni kívánó törekvésekig: hogy az élő – és nem „múzeumi” – protestantizmus ügye újra egy legyen a magyarságéval. Mert „a magyar protestantizmus a magyar faj szükségére teremtett szervezet”, s „a reformáció a műveletlen és teljesen szellemi analfabétaságban sínylő népet” rávezette „az eszmék megértésének, a kultúra felfogásának lehetőségére”; „olyan tudásokat és ismereti, értelmi, kultúrabeli dolgokat vetettek bele a nép lelkébe a protestáns papok, hogy voltaképpen a reformációt kell az igazi keresztyén hittérítésnek tekinteni Magyarországon” – írja például a Szabó Dezső kiváltotta (és Adyt is inspiráló) protestantizmus-vitában felszólalva, *A magyar protestantizmus problémája* című 1913-as tanulmányában. És számos más ilyen tárgyú („hitvalló” és önéletrajzi) cikkében, esszéjében szögezi le, hogy a „hitviták korából” származva: „számtalanszor éreztem fellobogni a véremben azt a félelmes erőt, mely három századon keresztül életben tartotta a magyar kálvinizmust. Ez egy védekező s védelemző erő volt, sohasem támadó. Mindig akkor ébredt fel az emberekből, ha sérelem érte őket vallási szabadságukban”; s hogy a társadalmi és nemzeti jellegű – de a huszadik század fordulójára sok tekintetben megcsontosodott – magyar egyházi reformátusság „mai reformációjához” szervesen tartozik hozzá a magyarság, a falu lelki megszervezése, hiszen

alapvetően a reformátusságtól „az életnek semmi dolga nem idegen”. S kijelenti, hogy „a magyar kálvinistaságnak nemzeti feladatai vannak, s most, mikor a faj megmentése a kor nagy problémája, nem szabad vallási részletkérdésekkel visszatartani a faji egybetömörlést. A kálvinista kereszt annak a szimbóluma, hogy a nemzeti eszme emelkedett ma a legmagasabb pontra”. Mégpedig annak az „élő hitnek” és krisztusi „önfeláldozó jóságnak” a jegyében, amely szerint maga az író is egynek érezheti magát „a valósággal, a világegyetemmel” és önmagával.

És Czine Mihály pedig színesen rekonstruálja mindezeket a Móriczot jellemző szellemi-lelki tényezőket, amelyek áthatják annak az írónak az életművét, aki „az egész magyar világot ábrázolta”, noha „akkor is a világirodalomban számon tartható nagy fejezetet írt volna”, „ha csak a paraszti világot örökítette volna meg”. De Németh Lászlóról értekezve is hangsúlyozza a szellemi nemzetegység hirdetőjének prófétikus igazságait, az egyszemélyes folyóiratot, a *Tanút* indító író „lutheri” cselekedetét (ezzel a kifejezéssel Cs. Szabó László és Csoóri Sándor találó metaforájához kapcsolódva); annak a Németh Lászlónak az üdvösség- és minőségeszméit, aki Szenci Molnár Albert „romlatlan” szavú, a magyaros-tagoló hangzás protestáns jellegében Adyig nyilalló ritmikájú zsoltárait „csodálatosan fiatalnak” értékeli, merthogy „amikor keletkeztek, egy születő kultúra fiatalsága voltak”, s aki így vall a protestantizmus mint kultúra közös szellemi alapot teremtő, életet szabályozó elvéről, „egy embercsoport minden tagjának belső mágneséről”, irányítójáról, önmagára is vonatkoztatva: „A tételekkel hadban álltam, de amikor nagyanyám, a mezőföldi parasztasszony, kis szobájában meggyújtotta a petróleumlámpát, s a Károli-biblia ősi kiadásából az Ótestamentum háborúit betűzte elé, azon a szinte szívemből kihangzó magyar nyelven; vagy napos templomunk farkasszemnéző asszony- s férfinépe zendített rá a *Te benned bíztunk* belém évdődt dallamára: akkor tudtam, hogy hozzátartozom, minden kételyemmel is ehhez a biblia és zsoltár mögé barikádozódott négyszáz éves magyar közösséghez.” – A „számadóként” egész nemzete számára – „templomtalanul, palásttalanul” is – „úrvacsorát s igét” osztó Illyés Gyuláról írva a „hazateremtés” európai nagyságrendjét mindig tisztán megvilágító erővel méltatja Czine Mihály, s a Gyep-sorról induló, „fehéringes, csizmás” – és a „mit ér az ember, ha magyar” adys kérdését boncolgató, az „én nem mehetek el innen” lírai vallomását tevő – Veres Pétertől pedig életkedvet fokozó szándékkal, céltudattal idézi: „ezer gondolati és hangulati részizgazság fölött is sorrendben a legfőbb igazság a megmaradás és továbbfejlődés törvénye”. Hitet adnak ők, mint napjainkban például Sütő András is, a reformáció korát tematikusan is értelmező drámákba foglaló erdélyi író, aki Czine szerint mai időkben is példázója és tanítója lehet a hűségnek – a szülőföldhöz, az anyanyelvhez, a nemzethez, a kultúrához, amelybe beleszülettünk, s amelyet tovább kell adni utódainknak, a szólásszabadsághoz, a lázadó emberi szellemhez, a legfőbb emberi értékekhez. Akinek a biblikus című *Engedjétek hozzám jönni a szavakat* olyan műve, amelynél szebb esszét aligha írtak „a nyelvről, a megtartó, az édes anyanyelvről”; s akinek a drámáinál megrendítőbben sem igen vetették fel az „itt állok, másként nem tehetek” sorskérdéseit.

Czine Mihály világszemléletében középponti helyet foglalt el annak a magatartásnak a tisztelete, amely igehirdetésre szólít török, tatár, német vagy „eddig ismeretlen kufárhad” garázdálkodása idején, „két vagy három pogány között” is. Szószólója volt ő is „Istennek és népünknek”. Hitte: „megtart bennünket az Isten”. A bibliai örömhír szelle-

mében mesélte el: amikor tizenöt esztendősen először mehetett legációba, 1944 karácsonyán, textusnak, alapigének Lukács evangéliumából választotta ezt a verset: „Ne féljetek, mert ímé hirdetek néktek nagy örömet, mely az egész népnek öröme leszen: Mert született néktek ma a Megtartó, ki az Úr Krisztus, a Dávid városában.” Ez az evangélium soha el nem halványodott a szívében, mint mondja; mert velünk az Isten, aki erős várunk nekünk, s akiben eleitől fogva bízunk; mert „az élet fölött nem győzhet a halál. Felhangzik a húsvéti kürtszó. Lehetséges a félelem nélküli élet. Legyünk jó reménységgel”. Soli Deo Gloria – Egyedül Istené a dicsőség!

CZINE MIHÁLY FONTOSABB FELHASZNÁLT KÖNYVEI:

Móricz Zsigmond útja a forradalmakig. Bp., Magvető, 1960. – *Móricz Zsigmond.* Bp., Gondolat, 1968. (Negyedik, javított kiadás: Debrecen, Csokonai, 1992.) – *Szabó Pál – alkotásai és vallomásai tükrében.* Bp., Szépirodalmi, 1971. – *Nép és irodalom I–II.* Bp., Szépirodalmi, 1981. – *Kisebbség és irodalom.* Pozsony, Madách, 1992. – *Németh László ekléziájában – Sors és irodalom.* Bp., Püski, 1997. – *A kálvinizmus vonzásában.* Bp., Kálvin, 1999. – *Kós Károly levelezése Czine Mihállyal.* Bp., A Magyar Nyelv és Kultúra Nemzetközi Társasága – Anyanyelvi Konferencia, 2000. – *Magyar irodalom a huszadik században.* Bp., Kortárs, 2001.

CZINE MIHÁLYRÓL SZÓLÓ, VELE KAPCSOLATOS KÖNYVEK:

In honorem Czine Mihály. Szerk. Görömbei András és Kenyeres Zoltán. Debrecen, Kossuth Egyetemi, 1999. – *Végh Károly: Czine Mihály.* Bp., Pro Literatura Alapítvány, 2002. – *Ötvös László: Czine Mihály népközelben.* Dunaharaszti, NAP Alapítvány, 2006.

HIVATALOS RÉSZ

Dr. Bölcskei Gusztáv, a Magyarországi Református Egyház Zsinata lelkészi elnökének felszólalása a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén

Tisztelettel és szeretettel köszöntöm a Doktorok Kollégiuma közgyűlésén a jelenlévő alkotó tagokat, kedves és tisztelt vendégeinket, és szeretettel adom át a Zsinat Elnökségének és a Magyarországi Református Egyház Zsinatának a köszöntését.

Azt gondolom, hogy a Doktorok Kollégiuma valóban betöltheti azt a funkciót – és akkor nagy áldás a Magyarországi Református Egyház és a körülöttünk élők számára –, amelyikről Dr. Vizi E. Szilveszter elnök úr beszélt a Magyar Tudományos Akadémia tekintetében. Lehet a történészek dolga kikutatni, hogy mit határoztak a megalapításakor, illetve ennél a szónál már kicsit el is bizonytalanodom, mert igazság szerint arra jöttünk rá az utóbbi hónapokban, hogy a Doktorok Kollégiuma megalapításáról nem is született igazán határozat, úgy is lehet mondani: ez csak úgy lett magától.

A Zsinat következő ülészakán a Doktorok Kollégiuma hivatalos deklarált testületéről és a megalapításáról is szeretnénk határozatot hozni azért, hogy kifejezésre juttassuk azt, hogy a Doktorok Kollégiuma a Magyarországi Református Egyház számára az a tudós testület, amely végtelenül fontos szolgálatot tölt be és teljesít. Lehet, hogy nem ez volt csupán a szándék annak idején, amikor létrejött a Doktorok Kollégiuma, de most, ha csak itt a teremben körülnézünk, akkor azt is láthatjuk, azt is érzékelhetjük, hogy a Doktorok Kollégiuma olyan eszközzé lett a magyar reformátusság életében, amelyiknek a tudomány művelésén túl az is a feladata, hogy gyógyuljon és gyógyítson. Hiszen itt vagyunk együtt ebben a teremben, teológiai tanárok, nyugalmazott professzorok, határon innen és határon túlról, még az Amerikai Egyesült Államok magyar reformátusságát is képviselő Szabó Sándor püspök úr is köztünk van, azaz együtt vagyunk azok, akik valami természetellenes módon szakítottunk szét.

A Doktorok Kollégiumának van egy olyan küldetése, egy olyan feladata, hogy a maga eszközeivel gyógyuljon és segítsen gyógyítani az egyháznak és az egyházon keresztül és az egyház eszközeivel a körülöttünk élő társadalomnak, amelyik bizony sok tekintetben híjával találta azoknak a normáknak, azoknak az erkölcsi és egyéb kategóriáknak, amelyek a tudomány, a szent tudomány művelésében, azokat, akik a Doktorok Kollégiumának a tagjai, vezérlik és vezetik. A rektor úr és az elnök úr már említést tett arról, hogy vannak bizonyos elképzelések a Doktorok Kollégiuma és az egyház kapcsolatának a szorosabbra fűzéséről.

Az elmúlt esztendőben valóban látványosan alakult át a Doktorok Kollégiumának a munkája, a struktúrája, s erre szeretnénk továbbra is bátorítani a Doktorok Kollégiumát, hogy valóban egy olyan szólni tudó, időben megszólalni tudó, alaposan megszólalni tudó testülete legyen a Magyarországi Református Egyháznak, amelyik által a legfontosabb megalapozott üzenetek eljuthatnak egyházon belülré és egyházon kívülré. Ezért ja-

vasoljuk azt, hogy a Doktorok Kollégiuma az egykori szervezeti és működési szabályzatát úgy tekintse át, hogy az igazodjon, és meg tudjon felelni ezeknek a követelményeknek.

Az előttünk álló időkben, anélkül, hogy ötleteket, vagy témajavaslatokat adnánk a Doktorok Kollégiumának, azt gondolom, hogy tálcán kínálja magát két nagy tematika is, hiszen a következő esztendő a Magyar Bibliatársulat javaslatára, a katolikus, evangélikus és református egyház a Biblia Évének nyilvánította. Ez azt hiszem egy kiváló alkalom arra, hogy a körülöttünk élő, a Bibliát kevésbé, vagy talán sehogy sem ismerő társadalom előtt felmutassuk azokat az értékeket, amelyet számunkra ez a könyv, a Könyvek Könyve jelent.

A következő pedig a 2009. esztendő, Kálvin születésének az 500. évfordulója. Tudom, hogy már most is szekcióülések foglalkoznak majd a reformátor személyével és munkásságával. Azt hiszem az az életmű és az a munkásság, amelyik nagyrészt még mindig ismeretlen a nagyközönség számára, nemcsak a református egyházon kívül, hanem még a református egyházon belül is, egy olyan kihívás, amelyekkel szembesülni nagyon nagy lehetőség – és ha szabad ezt mondani – annak közzététele nagyon nagy kötelessége is a teológiai tanárok, teológiai doktorok testületének, a Doktorok Kollégiumának.

Ehhez kívánok minden résztvevőnek a elkövetkező napokban sok erőt, örömet, erőfeszítést.

Isten áldása legyen a plenáris ülések, szekcióülések minden munkáján.

Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára laudációja az „Aranygyűrűs teológiai doktor” kitüntetés átadásakor

(Zsinati Székház Budapest, 2007. 11. 21.)

A tudományok felett is őrködő Szentháromság Istennek adunk hálát azért a száz szemeszterért, amelyben megengedte, hogy a hazai református teológiai oktatásban dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszony részt vegyen, aki 1930. október 8-án született Prügyön. Középiskoláinak befejezése után Sárospatakon kezdte meg, majd Debrecenben fejezte be teológiai tanulmányait. 1954-ben I. Lelkészképesítő vizsgát, 1955-ben II. Lelkészképesítő vizsgát tett. 1954–55-ben diakóniai intézeti segédlelkész volt Sajósenyén.

Tudományos pályája 1955-ben indult, amikor tanársegédi megbízást kapott a Debreceni Református Teológiai Akadémián (DRTA) dr. Varga Zsigmond professzor mellett az Újszövetségi Tanszéken. 1974–1978 között a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának tanulmányi előadója volt, miközben tovább folytatta oktatói tevékenységét a debreceni Teológián. 1978-tól választották meg egyházunk első női tanszékvezető professzorává az Újszövetségi Tanszékre. Sorra jelentek meg alapvető tanulmányai és exegetikai munkái.

Tanítványok sora érez hálát a folyamatosan megkapott tanulmányi segédanyagokért, jegyzetekért, amelyek nem csupán imponáló bibliográfiája számát növelték, hanem megszerettették az újszövetségi szent tudományt, és kézzel fogható jelét adták diákpártiságának.

1979-től lett a Doktorok Kollégiuma újszövetségi szekciójának vezetője. A Magyarországi Református Egyház országos tanulmányi munkájából a Doktorok Kollégiumának egyik legaktívabb tagjaként vette ki a részét.

Kutatási területe az újszövetségi nyelvészet, a kortörténet és az írásmagyarázat lett. 1980-ban szerezte meg teológiai doktorátusát *summa cum laude* minősítéssel. Értekezésének címe: *Nők az Újszövetségben — az Újszövetség a nőkről*. A feminizmus „fegyvereinek” bevetése nélkül, a maga természetességével bizonyította a nők egyházi szolgálatának értékeit. Így lett előkészítője a nők lelkésszé szenteléséről zajlott sajtóvitának, s az erről szóló zsinati döntésnek.

Nevelői tevékenységét nemcsak mint professzor fejtette ki, hanem úgy is, mint aki 1985 óta a Debreceni Református Teológiai Akadémia (majd Hittudományi Egyetem – DRHE) internátusának igazgatója. Mindvégig bizalmi állásnak tartotta ezt a feladatot. Hordozta sok-sok ifjú titkait, vigyázta a rendet, gyűjtötte a kívánságokat és ötleteket. Küldetésének érezte a közösségteremtést egyház és világ, tanár és diák, tudományos körök és gyülekezeti élet között. Egészséges kegyességre vágyott és annak megvalósulásáért küzdött a maga vezette imaközösség élén.

Mint teológiai dékán 1990-ben kezdeményezte a hitoktató képzést, az egyszemélyes tanszékek bővítését, valamint a Teológia részvételét a Debreceni Universitasban. Az egész intézményért nagy jelentőségű tevékenységet fejtett ki 1995–96-ban mint a DRTA prodékánja, 1996/97-ben mint megbízott dékánja, majd 1996–1999 között mint a Hittudományi Egyetem rektorhelyettese.

2003-ban tudományos és oktatói munkássága elismeréseként megkapta a Károli Gáspár-díjat.

Eddig 16 könyve, mintegy 100 tanulmánya és exegetikai segítő anyaga, valamint számos egyéb írása és cikke jelent meg.

Lenkeyné Semsey Klára kutatási témái között – a már említett területek mellett – fontos helyet kapott az Apostolok Cselekedeteiről szóló könyv és a Pásztori levelek magyarázata. Az utóbbi években a jánosi iratok kutatásával foglalkozott. Előbb János evangéliumának magyarázatát adta közre 1999–2001 között három kötetben, majd 2005-ben a Kálvin Kiadó jelentette meg *„Az eljövendő világ erejével e világban”* című könyvét, amelyben János apostol három levelének magyarázatát tette közkinccsé.

Ezzel a művel a református exegetikai irodalom hiánylistájáról ismét eltűnt egy sor, azaz egy fontos iratcsoporthoz ezentúl egy korrekt magyarázattal juthatunk közelebb. Az elkészült exegézist úgy rendezte sajtó alá, hogy a teológiai tanártársakat és lelkipásztorrrá lett fiát bevonta a meditációfüzér elkészítésébe, hogy így is munkálja köztünk a testvéri és munkatársi közösséget. A gyülekezetben gondolkodás és gyülekezetben élés példájával, az exegézistől a prédikációig és a Szentírástól a szószékig tartó út következetes megjárásával vált írásmagyarázata sajátossá. A három pillér elmaradhatatlan lett más kommentárjában is: szövegelemzés, tartalmi összefoglalás, és igehirdetés. A szórszálhasogató dolgozószobai exegézis helyett a gyakorlatorientált, világos vonalvezetésű, kérügmacentrikus, szószék közeli írásmagyarázat mellett állt ki, és ezt műveli ma is. Megbízható nyelvi jártasság, szorgalmas anyaggyűjtés és következetes nevelői-pedagógiai attitűd jellemzi Lenkeyné Semsey Klára munkáját.

Főtiszteletű Zsinat!

A Doktorok Kollégiuma 2007 augusztusi plenáris ülésének titkos szavazása alapján igaz tisztelettel és tanítványi szeretettel javaslom, hogy teológiai nevelőmunkájának elismerésül és a „*Az eljövendő világ erejével e világban*” című János levelei kommentárjának közkinccsé tétele alkalmából ebben az esztendőben dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára debreceni nyugalmazott teológiai professzor kapja meg a Doktorok Kollégiuma Aranygyűrűs Teológiai Doktora kitüntetést.

Az élet Urát kérjük, hogy áldja meg és tartsa meg még sokáig Lenkeyné Semsey Klára professzor asszonyt, adjon Neki még alkotó erőt és feladatokat, hogy szolgálatával továbbra is emlékeztessen bennünket: a keresztyénség nem elmélet, hanem élet!

Debrecen-Budapest, 2007. november 21.

Ifj. dr. Fekete Károly,
a Doktorok Kollégiuma alelnöke

Főtitkári jelentés

*Doktorok Kollégiuma közgyűlése
Budapest 2007. augusztus 24.*

A Doktorok Kollégiuma több mint három évtizedes történetében a minden évben megrendezett plenáris ülések olyan kiemelkedően fontos, számon tartott és számon tartandó események voltak, melyek jelezték e testület létének lényegét, szolgálatának fontosságát. Így voltunk ezzel az utóbbi esztendőben is, amikor igyekeztünk nemzeti történelmünk és egyháztörténetünk aktualitásaival foglalkozni. De nemcsak a múltba visszapillantva, hanem a jelent az Ige mérlegére téve kerestük az utakat, a tanulságokat és a megoldásokat.

Nyilvánvaló a Doktorok Kollégiuma előtt az a feladat, hogy a teológiai diszciplínákon keresztül értelmezze az egyház, a tudomány, az egyházi szolgálat kérdéseit, elemezze és megvitassa a teológiai aktualitásokat. A teóriákon túlmenően azonban a mindig jelentkező kihívások szükségszerűvé teszik a tudományos alapú hitvallásos válaszokat és az egészen gyakorlati cselekvési programokat is. Mindez együttvéve adja a Doktorok Kollégiuma működésének dinamikáját és összetartó erejét.

Ebben az esztendőben is a plenáris ülés, a szekcióülések, az évközi tudományos tanácskozások révén a minőségi teológiai munka magas szintű teológiai tudományosság határozta meg tevékenységünket. Mindez azonban nem jelentette, hogy elszakadunk a magyar református gyülekezet életének realitásától, s attól a mai magyar valóságtól, mely összetett problémái által ki nem mondottan is igényli a teológiának, az egyháznak, a hitnek átgondolt és komoly válaszait, útmutatását.

Jóllehet, a tudományos élet, az egyházi közélet legjelentősebb személyiségei szólaltak már meg plenáris üléseinken és szekcióüléseinken. E mostani alkalommal a 2007 augusztusában megtartott plenáris ülésünkön jelzésértékű volt a Magyar Tudományos Akadémia el-

nökének megtisztelő jelenléte és felszólalása. A magyar református tudomány számára nélkülözhetetlenül fontos kapcsolódási pontot is jelentett ez a látogatás, melyet több évvel ez előtt is kezdeményeztünk, de csak most jöhetett létre. Bizonyára a Magyar Tudományos Akadémia elnökének megnyilatkozása a Doktorok Kollégiuma rövid története számára a történelmi jelzöt jelenti. Hálásak lehetünk Istennek, hogy az Akadémia elnöke rámutatott arra, mit jelent a hitben élők és a hit tudományával foglalkozók erkölcsi felelőssége abban a konkrét szituációban, mely napjaink magyarországi helyzetének viszonylataiban jelentkezik. Amikor egyértelmű a morális hanyatlás, számtalan vetületben.

A tudás és a tudomány alázatához bátorságra van szükség, mondta az Akadémia elnöke. Mi a teológia tudományával foglalkozók tudjuk, hogy másképpen nem is lehet művelni azt a különleges tudományt, amely nem pusztán a világ objektív tényeinek feltárására törekszik, vagy az anyag belső szerkezetének és működésének precíz leírását tartja feladatának, hanem közvetít Isten és ember között. Kutatja az Írást, hogy a lélek ajándéka által hitelesen és megfelelően hirdethessük az egyetlen igazságot Istennek, a Szentírásban eléink adott örök érvényű kijelentését. Szóljunk arról a Krisztusról, aki tegnap, ma és mindörökké ugyanaz, aki válságokkal terhelt mostani közállapotaink közepette is az egyetlen lehetséges út, igazság és élet.

Zsinatunk lelkési elnöke, aki ugyancsak megtisztelte jelenlétével tanácskozásunkat, a plenáris ülésen elmondottak szerint rámutatott arra, hogy a Doktorok Kollégiuma végtelenül fontos szolgálatot teljesít. Eszközzé lett abban a szolgálatban, mely egyházunk egészének szolgálata, hogy a tudomány mélységeinek és magasságainak kutatása nyomán kapott felismerések, a helyesen értett és megfelelően hirdetett Ige által elvégezze az egyházban és a világban az erősítő, utat mutató, gyógyító szolgálatot.

Mindennek hatásos végzéséhez azonban szükségesnek mutatkozik egy olyan strukturális átalakítás, mely hozzájárulhat ahhoz, hogy a Doktorok Kollégiuma a teológia tudományos művelésének, s ezzel együtt a lekipásztori továbbképzésnek kiemelt fóruma legyen egyházunkban. Az utóbbi néhány évben a Doktorok Kollégiuma munkájában és életében a Zsinat elnökének megítélése szerint látványos átalakulást lehetett észlelni. Azok a kezdeményezések, amelyek új szint hoztak a Doktorok Kollégiuma életébe, elősegítették a tudomány művelésének elmélyítését, a tudomány és a lekipásztorok, valamint a gyülekezetek kapcsolatának kiszélesedését, mindezek továbbiakban is megtartandó formák. Nyilvánvalóvá vált az is előttünk, hogy az anyaországban működő református tudományos testület magához kell hogy hívja mindazokat, akik jelenleg a határon túli területeken komoly teológiai munkát végeznek, a teológia tudománya iránt elkötelezettek, s emellett olyan, az egyházat érintő más egyéb tudományos diszciplínákban munkálkodnak, melyeknek eredményeit számon kell tartanunk és meg kell becsülnünk a mi tudományos testületünk közösségében is.

Az előbbiekből következik, hogy a teológiai tanárok közösségének legutóbbi felterjesztése, illetve a Zsinat elnökségének útmutatása szerint szükségszerűvé válik egy új szervezeti és működési szabályzat elkészítése. Ez nem jelenti azt, hogy végképpen el kell távolodnunk az eddigi, jól bevált és működőképességünket biztosító szabályozóktól. Sokkal inkább azt jelenti, hogy koncentrálnunk kell erőinket, még határozottabb rendbe kell foglalnunk tudományos munkálkodásunk menetét, és még szélesebbre kell tárunk a tudomány ajtaját, főképpen lekipásztoraink, teológiai hallgatóink, doktorandusaink előtt. Csak

így remélhetjük, hogy olyan tudós közösség alakul ki ismételten egyházunkban, mely egyfelől a tudományos produktivitás területén, mennyiségi és minőségi vonatkozásban egyaránt jelentős munkákkal gazdagíthatja meg a magyar református teológiát, másfelől a lelkipásztorok folyamatos továbbképzésének elengedhetetlenül fontos munkáját végezve, ennek hasznát a gyülekezetek mindennapi életében és szolgálatában jeleníti meg.

Legyen szabad megemlítenem azokat a konkrétumokat, melyek a Doktorok Kollégiuma utóbbi években végzett szolgálatának olyan új elemei, amelyeket be kell építenünk a működésünket körülhatároló új működési szabályzatba.

Továbbra is az egyik legfontosabb és legnagyobb létszámot vonzó eseménye a Doktorok Kollégiuma életének az évenként megrendezésre kerülő plenáris ülés. A Doktorok Kollégiuma elnöksége úgy alakítja ki a plenáris ülések programját, hogy az tükrözze egyházunk zsinatának elvi döntéseiből fakadó témák sajátos megközelítésű bemutatását és tárgyalását. Tavaly például a Bocskai-évforduló, 1956 és a 100 éve született Gárdonyi Zoltán református zeneszerzőről való megemlékezés adta az igen sokak által pozitívan értékelt plenáris ülés témáját. Ebben az esztendőben – mint ismeretes – Szenci Molnár Albertre emlékeztünk, de nem feledkezhetünk meg a református egyházenére komoly hatást gyakorló Kodályról sem. Egyéni látásmóddal, de megragadó módon szólt Jókai Anna Kossuth-díjas író nő plenáris ülésünkön a mai magyar értelmiség helyzetéről és szerepéről, rámutatva sokféle nyomorúságunkra, de egyben bizonyosságot is téve a szabadító Isten hatalmáról, aki egyéni és közösségi életünk sokféle nehézsége közepette mindig megmutatta mit jelent gondviselő szeretete, hozzánk lehajló irgalma, mennyei távlatokat jelentő váltságműve.

A szekciókban az eddig megszokott rend szerint folyó munkát szükséges viszont átalakítanunk, ésszerűsíteniünk. Erről a későbbiekben a Zsinat elé terjesztendő, közösen szerkesztendő beadványunkban szólunk majd részletesen. Mindenképpen foglalkoznunk kell a tagság kérdésével, valamint a szekcióülések témáinak alaposabb előkészítésével is. A szekciók munkájába való bekapcsolódás nyitottabbá tétele érdekében szakítanunk kell bizonyos hagyományokkal, többek között a szekciókba történő meghívások eddigi módjával. A jövő esztendőt tekinthetjük úgy is, mint kísérleti évet, amikor más módon, és más feltételek szerint rendezzük majd a plenáris ülést követő szekcióüléseket.

A lelkipásztorokkal és a gyülekezetekkel történő aktívabb kapcsolattartás érdekében új kezdeményezése volt a Doktorok Kollégiuma elnökségének regionális konferencia megrendezése. A közelmúltban Fehérgyarmaton megtartott Kereszttség konferencia eredményén felbuzdulva újabb konferenciát tervezünk, ezúttal Kaposváron, mely ismételten egy aktuális teológiai, valamint gyülekezeti, lelkipásztori problémára irányítja a figyelmet. Terveink szerint október második hetében rendezzük meg a konfirmáció konferenciát Kaposváron, az ottani egyházmegye lelkipásztorait és a kebelbeli gyülekezetek tagjait is meghívva erre az alkalomra.

Immáron harmadik alkalommal jelentettük meg a Collegium Doctorum című periodikánkat, közreadva benne az elmúlt év tudományos termésének néhány fontosabb tanulmányát. Szeretnénk folytatni ezt az összegző, dokumentáló munkát, melyhez elengedhetetlenül fontos a szekcióelnökök odafigyelő szelekciója, hiszen az egyes szekciókban elhangzó legjobb előadások kerülhetnének bele a kiadványba. Sokszor a technikai és emberi nehézségek, fogatkozások teszik nehezzé ennek a kiadványnak a szerkesztését. Önmagunk

munkájának értékmérője, sokak tudományos erőfeszítésének összegzője a periodika, melynek kiadását a jövőben is mindenképpen biztosítani szeretnénk.

A Doktorok Kollégiuma munkájának új elemei között tarthatjuk számon az „Aranygyűrűs teológiai doktor” kitüntetésre kiválasztandók és titkosan megválasztandók eseményét. A Zsinat tagjai előtt is, és ezzel együtt egész egyházunk közvéleménye előtt is új értékmérővé lett ez a kitüntetés, mely nemcsak a kitüntetettek számára fontos, hanem számunkra is, kifejezve és megmutatva azt, hogy Isten milyen értékes embereket küldött az ő szolgálatába, akiknek munkáját mi csak megköszönhetjük, s akiknek munkájáért mi csak hálát adhatunk. Az igazi kitüntetést a világmindenség Ura adja.

Jelentem a Kollégiumnak, hogy tudományszervező munkánk, tudományos üléseink finansziális hátterét, ha az előző évekhez képest szerényebbnek mondható összeggel, de az éppen elégséges mérték szerint támogatja egyházunk Zsinata. Ezért mindenképpen helye van a köszönetnek. A Doktorok Kollégiuma az egyetlen olyan, a Zsinat által fenntartott intézmény, mely nem csak kér, hanem be is fizet a Zsinat pénztárába a regisztrációs díjak által jelentős összeget. Ez egy olyan gesztus részünkről, amikor kinyilvánítjuk, hogy az egyház tudományának ügyéért hajlandók vagyunk saját bevételeinkből is áldozni. A regisztrációs díjakra a jövőben is számítunk, mely komoly segítséget jelentett abban, hogy az egyre nagyobb létszámmal működő plenáris ülések és szekcióülések lebonyolíthatók legyenek. Csak úgy tudunk e téren is mindent ékesen és szép rendben intézni, ha ehhez mindenki testvéri szívvel, vagyis megértéssel, belátással és türelemmel áll hozzá. Ehhez járul még az az áldozatvállalás is, ami ebben az esetben a Zsinat által vállalt komoly anyagi támogatást jelenti.

Jelentésemben nem térek most ki az egyes szekciók munkájának, akárcsak érintőleges méltatására. Azonban engedtessek meg, hogy e jelentés kapcsán is szóljak a most megindult nyelvi és irodalomtudományi szekcióról, mely egyházunkhoz közelálló, vagy éppen egyházunk szolgálatában álló bölcsész tudósokat fog egybe azzal a céllal, hogy felmutassák a nyelvi és irodalomtudományi területen bőséggel lévő, egyházunkat és mindannyiunkat gazdagító értékeket.

Végezetül had idézzem Jókai Annát, aki igen gazdag mondanivalójú előadásában többek között arról szólt, hogy lélekérintő művészetre van szükség. A művészet az irodalom világában, ez jelenti a küldetés lényegét. Számunkra mintegy e gondolatot folytatva, magától értetődő, hogy lélekérintő tudományra, teológiára és igehirdetésre van szükség. Látva, ismerve és egyre inkább szenvedve közállapotainkat, bűnbánattal tekintve saját egyházi belső helyzetünkre, küldetésünket e szerint kell betöltenünk. Sohasem feledve azt, melyre az egyik mostani szekcióülés alkalmával a bennünket jelenlétével és tanításával megtisztelő és eligazító egyik nyugalmazott püspökünk mondott, hogy mindig van okunk az öröme és a hálaadásra, és mindig szem előtt kell tartanunk az ismert, sokszor elmondott, de lelkünket újra és újra megérintő Igét: Elég néked az én kegyelmem.

Megköszönve a Főtiszteletű Atyák és Testvérek figyelmét, e gondolatok jegyében kérem a főtitkári jelentés szíves elfogadását.

Kiadja és terjeszti
a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35.
Postacím: 1519 Bp., Postafiók 416.
Telefonszámok: 386-8267, 386-8277
Felelős kiadó: Tarr Kálmán

Nyomdai kivitel: ETO-Print Nyomdaipari Kft.
Felelős vezető: Magyar Árpádné



