



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

14. évfolyam
2018/2.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2018

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:
Galsi Árpád

Felelős szerkesztő:
Hodossy-Takács Előd, a Doktorok Kollégiumának főtítkára

A felelős szerkesztő munkatársa:
Iszlai Endre

Szerkesztőbizottság:
Dávid István (Hymnológiai-egyházzenei szekció),
Dienes Dénes (Egyháztörténeti szekció),
Fazakas Sándor (Rendszeres teológiai szekció),
Gaál Sándor (Missziológiai szekció), Karasszon István (Ószövetségi szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpaszichológiai szekció),
Kovács Ábrahám (Vallástudományi szekció), Molnár Pál (Egyházjogi szekció),
Szabó András (Irodalomtudományi, nyelvészeti szekció),
Szcenzi Árpád (Pedagógiai szekció), Lévai Attila (Egyházi néprajzi szekció),
Vladár Gábor (Újszövetségi szekció)

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:
Lapis József

Szerkesztőség címe:
H-4026 Debrecen, Kálvin tér 16.
E-mail: dc@reformatus.hu • Web: <http://www.dc.reformatus.hu>

Kiadja és terjeszti a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
1113 Budapest, Bocskai út 35. • Telefon: +36-1/386-8267, +36-1/386-8277
E-mail: kalvin.kiado@kalvinkiado.hu • Web: <http://www.kalvinkiado.hu>

Technikai szerkesztés:
M. Szabó Monika

Készítette: Kapitális Kft., Debrecen
Felelős vezető: Kapusi József

TARTALOM

ELŐSZÓ

- ♦ Hodossy-Takács Előd: Jegyzet a szerkesztőtől 87

TANULMÁNYOK, ELŐADÁSOK

- ♦ Kovács Enikő Hajnalka: Bibliatanulmány: 25. zsoltár 91
- ♦ Németh Tamás: Teológia és filozófia 99
- ♦ Fazakas Sándor: Isten szuverenitása és az ember szabadsága
Karl Barth teológiájának innovatív ereje
a mai magyar református egyház és teológia számára 111
- ♦ Rácsokné Fügedi Zsófia: Kérdésfelvetések az egyházi bíraskodás
témakörében 130
- ♦ Köbel Szilvia: Az egyházjog fogalmának aktuális kérdései 137
- ♦ Papp Zsolt: A szubjektív történelemelemzés lehetséges okai és forrásai
Reinhold Niebuhr gondolkodásában 153
- ♦ Bertha Zoltán: Magyar protestáns hőseink példája 166

RECENZÍÓK

- ♦ Kókai Nagy Viktor – Tom Wright: Az én evangéliumom szerint –
Mit mondott Pál apostol valójában? 187
- ♦ Németh Csaba – Hanula Gergely:
Chrysostomos Szentírás-magyarázata – A Szentírás értelmezése a János
evangéliumáról elmondott homíliákban 195
- ♦ Pecsuk Ottó – Tommy Wassermann–Peter J. Gurry:
A New Approach to Textual Criticism –
An Introduction to the Coherence Based Genealogical
Method című könyvéről 199

- SZERZŐK 207

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

Jegyzet a szerkesztőtől

E gyházunk tudományos testülete, a Doktorok Kollégiuma 2018-ban is végezte szokott munkáját, csendben, lelkiismeretesen. Voltak örömeink és bánataink; együtt örültünk kutatótársaink sikereinek, és meggyászoltuk veszteségeinket. Közben a magyar kutatás helyzete körül hangos viták bontakoztak ki. Az elmúlt hetekben az MTA finanszírozása körüli, a laikusok számára esetenként nehezen követhető kérdéshalmaz kapcsán gyakran előkerült a hazai sajtóban a tudomány függetlenségének és a különböző társadalmi elvárásoknak kérdése, de ezen a konkrét eseten kívül is szemünk előtt zajlanak viták innovációról, illetve, amire rég nem volt példa, egyes korábban úttörőnek tekintett kutatási területek létjogosultságáról vagy intézmények szükségességéről. Nem kötelező nekünk minderre reflektálni, ez a helyzet mégis alkalmat kínál a töprengésre: egy problémákat önállóan megoldani nem akaró szerkesztői jegyzet erejéig talán érdemes megállni a teológia külső megítélésének és művelésének néhány mai problémájánál.

A magam részéről a teológia tudományosságának kérdését rendszeresen újfogalmazandónak tartom. Ne legyünk ezen a téren indokolatlanul optimisták: tudományos körökben, Magyarországon és a nemzetközi közvéleményben egyaránt megfigyelhető, hogy (a hosszúra nyúlt, és itt most tudatosan nem elemzett tudomány-teológia diskurzus korszaka után!) számos kutató egyáltalán nem sorolja a teológia művelését a tudományos tevékenység területére. Ezen nekünk sem megsértődni, sem bosszankodni nem érdemes. A 20. század végén egy, a magyar református lelkészképzésben alpműnek számító munka, Kocsis Elemér Theologiai enciklopédiája (Kocsis Elemér: Bevezetés a theológiába, 3. kiadás, Debrecen, egyetemi jegyzet, 1990, 30) így fogalmazott: a „theologiai tudomány jellege nem egyértelműen eldönthető kérdés”. A tudományosság az ő rendszerében a tárgyon, a módszertanon és az eredmény elfogadhatóságán dől el. A teológia mint tudomány ez alapján két szempontból is megkérdőjelezhető: (1) mivel tárgya nemcsak Isten kijelentése, hanem maga Isten, így nem tartozik az evidenciák körébe; (2) az eredmény

tekintetében pedig így fogalmaz Kocsis Elemér: ezek „lehetnek olyan jellegűek – pl. a szociáletika vagy az antropológia terén –, amelyek a világi tudományok számára is elfogadhatóak, de éppen a leglényegesebbek, az Istenről szóló tanítás, a theologia specialis, vagy az emberről szóló tanítás lényege, az ember Isten képére való teremtetésének kérdése nem evidens és nem kötelező logikailag minden ember számára” (ugyanott). Röviden, a teológia tárgya és eredményei tekintetében egyaránt természetesnek tekinthetjük, ha más tudományterületek egyes művelői megkérdőjelezzik kutatásainkat.

Azt sem tagadhatjuk, hogy a magyar nyelvű teológusok számára problémát jelent a tudományági besorolás, illetve annak hiánya is. A hazai tudományosság egyes számú központja, a Magyar Tudományos Akadémia ezen a téren nem nyújt kapaszkodót. Jellemzően az Akadémia I. és II. osztályán keresik helyüket kollégáink, akik így munkájukat irodalomtudományi, klasszika-filológiai, orientalisztikai vagy más, nem teológiai megítélés alapján teszik mérlegre. Az I. osztály (nyelv- és irodalomtudományok) az irodalom- és kultúratudomány (ezen belül színház- és filmtudomány, kommunikáció- és médiatudomány, művelődéstörténet); a klasszika-filológia; a néprajztudomány (etnográfia, folklorisztika, kulturális és szociálintropológia); a nyelvtudomány; az orientalisztika és a zenetudomány művelésére hivatott. A II. osztály nyolc jól körülírt tudományterület gondozásáért felel, idetartozik a filozófia, a művészettörténet, a neveléstudomány, a pszichológia, a régészet, a történelemtudomány, az ókortörténet, valamint a tudomány- és technikatörténet. Érdemes megjegyezni, hogy Erdő Péter bíboros, az MTA rendes tagja a IX. osztályhoz (gazdaság- és jogtudományok) tartozik. A teológia mint tudományág nincs nevesítve ezeken az osztályokon belül, de talán fontosabb, hogy az MTA köztestületében a teológusoknak megvan a helye, és ezzel a lehetőséggel élünk is. Ezekben a napokban zajlik az MTA-n a nem akadémikus közgyűlési képviselők választása, és a jelöltek között örömmel fedezhetünk fel teológust is, aki a második osztály egyik tudományos bizottságában kapta meg a szükséges számú támogatást a jelöltállítási szakaszban. Ez, a választás ma még nem ismert eredményétől függetlenül jelzi, hogy a teológusoknak lehet helyük az akadémiai szervezeten belül. Az MTA adattára ismeri a teológia, hittudomány, vallástudomány stb. kategóriákat, de, jegyezzük meg önkritikusan, talán szerencsés lenne, ha a teológusok közössége kicsit egységesebb terminológiát használna. Jelenleg előfordul, hogy két, azonos területen dolgozó kutató más akadémiai listában bukkan fel, csak azért, mert egyikük a „teológia”, kollégája pedig a „hittudomány” kategóriába sorolta magát.

Nem tehetjük a külvilágot felelőssé minden problémánkért. Úgy érzem, a megértés és elismertség hiányára, vagy akár a tudományosság külső megkérdőjelezésére adhatunk jó és rossz választ. A jó válasz, ha a fent felvetett

szempontok (tárgy, módszertan, eredmény elfogadhatósága) közül a második, vagyis módszertanunk megkérdőjelezhetetlen. A rossz válasz, ha egymást, egymás eredményeit nem becsüljük meg, ha a külvilággal ideológiai harcokba keveredünk, és az is, ha megpróbálunk a kérdésfelvetések és válaszadásunk (vagyis eredményeink) tekintetében elszakadni teológus mivoltunktól. Mi, a keresztyén teológia művelői az egyházban, az egyházért folytatjuk kutatásainkat. Igaza volt Kocsis Elemérnek, amikor azt hangsúlyozta, hogy „csak az egyház igényli és csak az egyház ismeri el egyértelműen (a teológia) létjogosultságát, és használja fel eredményeit” (1990, 31). Ringathatjuk magunkat időről időre abba az illúzióba, hogy ez nem így van, de sokkal helyesebbnek látom, ha tudomásul vesszük ezt. Elsősorban az egyház számára dolgozunk, ha pedig külső tudományos műhelyek is felismerik eredményeink hasznosságát, ez extra öröme ad okot.

Sokat beszélünk ma interdiszciplinaritásról – de mi a helyzet azzal, amit belső interdiszciplinaritásnak kellene neveznünk, a teológiai fakultásokon vagy a Doktorok Kollégiumán *belüli* kapcsolatrendszerrel? Az egyes teológiai szakterületek művelői, akár egy adott intézményen belül, keresik még az együttműködést más szakterületen dolgozó teológusokkal? Magyarországon azt tapasztalom, egyetemi munkámban, az MTA területi szervezetében és a Doktorok Kollégiumában is, hogy egy-egy kérdéskör kutatói sokkal nyitottabbak saját szakterületükhöz lazán kapcsolódó, nem teológus kollégáik kutatásai iránt, mint a legtermészetesebb partnerek, más teológiai diszciplínák művelői felé. 1996 óta veszek részt szekciómunkában, huszonkét év alatt egyetlen alkalommal kaptam meghívást egy előadás erejéig más szekcióba, és ugyanez a helyzet kollégáim nagy részével. A felsőoktatási intézményeinkben rendezett belső konferenciák, tanszéki programok esetében a tapasztalat hasonló. Ennek oka és talán következménye is, hogy néhány kivételtől eltekintve a mai teológus nemzedék a teológia egy-egy területén mozog csupán otthonosan. Ezen a területen bőven lesz tennivalónk a közeljövőben.

A Doktorok Kollégiuma olyan közösség, mely a teológia műveléséért van. A teológia egységét jelenítjük meg szekcióink összefogásával, eredményeinket teológus közösségünk és egyházunk szolgálatába állítjuk. Érdemi munkánk a szekciókban folyik, az elnökség és a főtítkári hivatal támogató, segítő, koordináló feladatokat lát el. Eszközeink adottak, van szaklapunk, elektronikus felületeink, működnek a kutatóhelyek, a doktori iskolák, évről évre új doktorokat fogadhatunk sorainkba. Az elmúlt időszakban évente száznál több előadás és beszámoló hangzik el a Doktorok Kollégiuma rendezvényein. Ezek az eredmények igazolják, hogy a magyar református teológiai gondolkodás számos gyengeségünk mellett is él.

TANULMÁNYOK, ELŐADÁSOK

KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA

Bibliatanulmány: 25. zsoltár

A 25. zsoltár irodalmi műalkotás, alfabetikus akrosztikus szerkezettel,¹ azaz a héber ábécé betűivel kezdődnek a verssorok. A héber ábécé rendje azonban a rendelkezésünkre álló szövegben nem teljes, mivel az 5. vers után hiányzik a vaw,² azonban számos héber kéziratban, illetve a LXX-ban, valamint a szír verzióban is megvan, továbbá hiányzik a qof a 18. versből, bár a BHS kritikai apparátusa megjegyzi, hogy valószínűleg itt קֶשֶׁב *'figyelj'* vagy וְדַדְּעֵל *'vedd el'* kifejezés olvasandó.³ A 22. vers már egy hozzáadott verssor, mivel a 21. versben fejeződik be a héber ábécé utolsó betűje: a tav.⁴ Goldingay úgy véli, hogy nem véletlen a zsoltár 22 versre osztása, s bár a záró sor az ábécérenden kívül helyezkedik el, szépen hozza a 22 vers a héber ábécé betűinek számát.⁵

Az alfabetikus rendet olyan művészi eszköznek tekinthetjük, amely eredetileg az emlékezetben tartás, a tanulás célját szolgálta, ugyanakkor gondolati és esztétikai értéke is van. A héber betű ugyanis szimbólum, a teljes ábécé az írásbeliségnek és a nyelv egészének is szimbóluma.⁶ Továbbá az ismétlés

¹ HOSSFELD–ZINGER: Die Psalmen, 161; GERSTENBERGER: Psalms, 119; KRAUS: Psalms, 1–59, 319; CRAIGIE: WBC, Psalms, 217; DAHOOD: Psalms I, 155; SEYBOLD: Die Psalmen, 108; BRUEGGEMANN–BELLINGER: Psalms, 131; TERRIEN: The Psalms, 253; WALLACE: Psalms, 67; WALTNER: Psalms, 137; HUMAN: The tradition-historical setting, 76–77; RUPPERT: Psalm 25, 576; RIDDERBOS: Die Psalmen, 200; stb., gyakorlatilag a tudósok a zsoltárnak az akrosztikus alfabetikus formájában egyetértenek.

² RUPPERT: Psalm, 25, 579.

³ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557; BHS krit. app., 1997, 1107; MARKO: Collective Reinterpretation, 148.

⁴ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557.

⁵ GOLDINGAY: Psalms, 1–41, 367.

⁶ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 239.

célja szintén az emlékezetben tartás, hiszen megfigyelhető, hogy több szó is megismétlődik a zsoltárban.⁷ Tipikus az akrosztikonnál az a művészi eljárás, amelyben a költő kulcsszavakat és kifejezéseket ismétel meg.⁸ Fő témák, kulcsszavak a zsoltárban: למד 'tanít', בטח 'bíz', סלה 'megbocsát', בריית 'szövettség', דרך 'útmutatás'.⁹

A zsoltár szerkezete, felépítése:

A zsoltár 22 verse a következőképpen csoportosítható:

Címfelirat (1. [a] vers)

I. Isten megszólítása (1. [b] vers)

II. Bizalom és kérés kifejezése (2–15. versek)

III. Kérés és panasz elbeszélése (16–20. versek)

IV. Ismételt bizalom (21. vers)

V. Doxológia, fogadalomtétel – hiányzik

Glossza (22. vers)

A fenti szerkezethez röviden megjegyezhető az, hogy az egyéni panaszéneket általánosságban a következő öt elem alkotja: Isten megszólítása, bizalom, panasz elbeszélése, kérés és legvégül a doxológia vagy fogadalomtétel. A 25. zsoltár követi az egyéni panaszének mintáját, azonban az utolsó elem a doxológia, illetve a fogadalomtétel a dicséretre hiányzik, vagyis az egyéni fogadalomtétel helyére egy közösségi használatot célzó kiegészítés került. Valószínűleg nem véletlenül, hiszen a glossza funkciója a liturgikus használatba emelés lehetett.

Egzegézis

Az 1–3. versekben bizalommotívummal indít a zsoltár. Az „Istenem” megszólítás a bizalom kifejezése, a zsoltáríró az Úrban bíz, a בטח ige is a biztonság állapotát, a biztonságtudatot fejezi ki.¹⁰

A 4–7. versekben kérés fogalmazódik meg azért, hogy Isten tanítsa a zsoltárost az Ő útjára, egyúttal bűnbocsánatért is könyörög, ifjúkori vétkeket em-

⁷ GOLDINGAY: Psalms, 1–41, 368.

⁸ HUMAN: The tradition-historical setting, 77.

⁹ RIDDERBOS: Die Psalmen, 25; WALTNER: Psalms, 137.

¹⁰ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557; KEEL: The Symbolism of the Biblical World, 248.312.315.317.321.

lít, és bíz Isten jóságában. Ezekben a versekben is az Istenben való bizalom alapozza meg a kérést.¹¹ A 4. versben a דרך 'út' az Ószövetségben gyakran előfordul képletes értelemben, többször visszatérő motívuma a zsoltároknak is. Az útmutatásra vonatkozó kérés, az ösvény szó is erre utal, sőt a „taníts meg” kifejezés is, azaz tanítsd meg nekem vagy ismertesd meg velem a te utadat, útmutatásodat.¹² A 6. versben a זכר Isten gondoskodását kifejező ige, háromszor ismétlődik, így különös nyomatékot kap.¹³ Elsősorban a zsoltárok nyelvezetéhez tartozik a רחם kifejezés. Szó szerinti jelentése 'anyaméh', absztrakt főnévként pedig 'irgalom, könyörület',¹⁴ s ez a kettős jelentés rámutat Isten gyengéd szeretetére. Mint ebben a versben is, általában együtt található a חסד 'kegyelem' szóval, mintegy átfogó kifejezése Isten és ember kapcsolatának.¹⁵

A 8–11. versekben Isten az, aki tanítja az embert, mégpedig az alázatosokat és a vétkezőket is az Ő útjára.¹⁶ A 10. versben a חסד ורחמים 'kegyelem és hűség' kifejezés az Isten és az ember kapcsolatára, személyes viszonyára utal, a két tulajdonság együtt gyakran kapcsolódik a szövetséghez, amely Isten ajándéka.¹⁷ A 11. versben a zsoltáros ismételt bűnbocsánatért könyörög Isten nevére való hivatkozással, a שם, azaz a Név miatt.

A 12–14. versek tanító jellegűek, amelyekben az olyan embert, aki féli az Urat, tanítja az Úr. Sőt az istenfélelem még az utódokra is kihat: öröklök a földet.¹⁸ Az Úrral való barátság mindazoknak szól, akik félik őt.¹⁹

A 15–21. verseket az egyéni panaszének stílusában folytatja a zsoltáríró. Bizalommotívummal indul a 15. vers, majd szabaduláskéréssel, ezután az imádkozó ismét bűnbocsánatért könyörög. A 19. versben panasszal folytatódik a zsoltár: ellenségeket említ, akik gyűlölik őt, majd ismét szabadulásért fohászkodik.²⁰

A 22., záró vers teológiai megfontolásból kerülhetett a zsoltár végére, egy liturgikus kiegészítés,²¹ amely már nem illik bele a héber ábécérendjébe, az akrosztikus szerkezeten kívül áll, sőt az egyéni könyörgés közösségi, Isten

¹¹ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557.

¹² SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 241–242.

¹³ I. m., 243.

¹⁴ HOLLADAY: Halot, 337.

¹⁵ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 243.

¹⁶ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557.

¹⁷ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 246–247.

¹⁸ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557. Vö. Gen 12,7; Gen 24,7; Ex 32,13; Ex 33,1; Zsolt 37,9; Zsolt 69,37.

¹⁹ KEEL: The Symbolism of the Biblical World, 248.

²⁰ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557.

²¹ SEYBOLD: Die Psalmen, 108; BRIGGS: A Critical and Exegetical Commentary, 226; SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 255.

népéért mondott könyörgéssé szélesedik ki.²² Kraus is úgy véli, ez a vers egy későbbi kiegészítés lehet.²³ Craigie úgyszintén utóíratnak tekinti.²⁴ Az utóírat célja az, hogy átalakítsa az egyéni imádságot Izraelnek mint nemzetnek alkalmas imádságra.²⁵ A 22. vers kifejezetten az izraeli perspektívát hordozza, vagyis közösségi panaszénekké kollektivizálódik, amely az egyéni zsoltár közösségi alkalmazását célozza meg.²⁶ A zsoltáros hite, egyéni imája kiterjesztésre kerül az egész közösség számára.²⁷ Utólagos hozzátoldást feltételezhetünk már csak a témaváltás miatt is, ugyanis ebben a versben az egyénről egész Izrael felé fordul a figyelem.²⁸ Craigie a 22. verset szintén utóíratként értelmezi, amely egy akrosztikus költemény kultikus funkcióját teszi lehetővé.²⁹

Műfaj

A kutatók között nincs egyetértés a zsoltár műfaját illetően, ugyanis a hozzáadott kiegészítés miatt a szöveg már nem egységes.³⁰ Vannak, akik egyéni panaszénekeknek gondolják, vannak, akik a hozzáadás miatt a közösségi panaszénekekhez sorolják (pl. Gerstenberger).³¹ Gerstenberger elismeri ugyan, hogy a szöveg általánosságban megjeleníti az egyéni panaszénekek mintáját, ennek ellenére közösségi panaszénekeknek tartja, amely egy régebbiből nőtte ki magát. Szerinte váltás következett be az egyéniből a közösségi énekbe sorolással, amely kiszélesíti az imádság körét, továbbá az akrosztikus forma is jelzi a közösségi énekben való helyét, a gyülekezeti istentiszteleten történő használatot.³²

Azonban a hagyományos koncepció szerint egyéni panaszénekekről van szó Gunkel műfaji besorolása alapján.³³ Hossfeld, Waltner, Dahood, Human szintén egyéni panaszénekeknek tartja akrosztikus formában.³⁴ Kraus viszont ezt a nézetet elveti, mert szerinte ez az ének nem tartalmazza az egyéni panasz-

²² KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557.

²³ KRAUS: Psalms, 1–59, 319.

²⁴ CRAIGIE: WBC, Psalms, 221.

²⁵ I. m., 222.

²⁶ HOSSFELD–ZINGER: Die Psalmen, 166; SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 255.

²⁷ BRUEGGEMANN–BELLINGER: Psalms, 133.

²⁸ SZABÓ: A Zsoltárok kincsei, 255.

²⁹ MARKO: Collective Reinterpretation, 148.

³⁰ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557.

³¹ GERSTENBERGER: Psalms, 119.

³² I. m., 119–121.

³³ GUNKEL: Einleitung, 172.

³⁴ HOSSFELD–ZINGER: Die Psalmen, 161–162; WALTNER: Psalms, 137; DAHOOD: Psalms I, 155; HUMAN: The tradition-historical setting, 76.

énekekben megszokott klasszikus panaszformát, sokkal inkább könyörgő éneknek tartja.³⁵ Craigie, bár elismeri az egyéni panaszénekhez való besorolást, megfelelőbbnek tartja ezt a zsoltárt bizalmi imádságnak nevezni, azonban tanácsos elsősorban irodalmi alkotásnak tekinteni.³⁶ Briggs közösségi imádságnak tartja,³⁷ Human viszont elveti azt a nézetet, hogy ez a zsoltár közösségi panaszének lenne: szerinte ez önmagában nem kielégítő, hiszen a zsoltár elsősorban az egyén tapasztalatait érzékelteti, csupán másodsorban beszélhetünk a 22. vers későbbi kiegészítése miatt kollektív értelmezésről.³⁸ A tanítás és a bölcsesség³⁹ elemeinek kiemelkedő aránya miatt egyes kutatók bölcsességi vagy didaktikus zsoltárnak is gondolják, azonban Human szerint a hangsúlyt az összefüggésre és a funkcióra kell inkább helyezni a különböző elemek közül.⁴⁰

Mindezek összefüggnek azzal a problémafelvetéssel, hogy mi is tekinthető pontosan egyéni panaszéneknek? A panaszének műfaji kritériumai nem mindig, nem minden esetben egyértelműek, ezt részletesen a disszertációmban vizsgálom.

Datálás

Ez a zsoltár viszonylag késői, állítja Kraus,⁴¹ a fogság utáni időre tehető, nyelvi és formális megfontolások, valamint az irodalmi kompozíció miatt. Hossfeld szintén a fogság utáni időkből származtatja, a zsoltár formája következtében.⁴²

Az akrosztikus zsoltárforma (mint pl. a 9–10., 34., 37., 111., 112., 119., 145. zsoltár) csupán a késői, fogság utáni időszakban jelenik meg. A fogság utáni datálást azonban nemcsak az akrosztikus forma jelzi, hanem a bölcsesség-motívumok keveredése is.⁴³ Goldingay szerint a második Templom közösségében használhatták ezt a zsoltárt.⁴⁴ A datálásban segítség és támpont lehet a zsoltárban művészi eszközként használt akrosztikon, amely valószínűleg a fogság utáni bölcsességiskolának a költészetéhez tartozhatott.⁴⁵

³⁵ KRAUS: Psalms, 1–59, 319.

³⁶ CRAIGIE: WBC, Psalms, 217; RUPPERT: Psalm, 25, 1972, 576–582.

³⁷ BRIGGS: A Critical and Exegetical Commentary, 219.

³⁸ HUMAN: The tradition-historical setting, 79.

³⁹ RUPPERT: Psalm, 25, 577–578.

⁴⁰ HUMAN: The tradition-historical setting, 80.

⁴¹ KRAUS: Psalms, 1–59, 319.

⁴² HOSSFELD–ZINGER: Die Psalmen, 161–162.

⁴³ BUTTRICK: Interpreter's Bible, 1980, 135.

⁴⁴ GOLDINGAY: Psalms, 1–41, 368.

⁴⁵ HUMAN: The tradition-historical setting, 77.

Éppen a redakció miatt feltételezhetjük, hogy a zsoltár szerkesztési idejének a fogság utáni kort tarthatjuk. Erre mutat az alfabetikus forma is, valamint a műfajok keveredése.⁴⁶

Teológiai koncepció / Összegzés

Egyenletesen szerkesztett⁴⁷ akrosztikus imádság, amely átfogó struktúrát ad, számos teológiai információt tartalmaz.⁴⁸ A zsoltár jelentőségéhez hozzájárul az ószövetségi bölcsességi irodalom néhány motívuma és képe.⁴⁹ A 8–15. versekben például több kijelentést találhatunk a bölcsességről, tanító jelleggel: Isten is úgy irányítja az egyént a helyes úton, mint a jó tanító.⁵⁰ Ez a zsoltár kiegészíti az 1. zsoltár bölcsességi irodalmi jellegét, az egyén ebben a zsoltárban is az igazak útján szeretne járni.⁵¹ A zsoltár központi témája tehát az útmutatásra összpontosít, támpontja lehet az esedező embernek megrendítő, kétségbeejtő helyzetekben.⁵² A zsoltárost saját bűneinek valósága, valamint ellensége magatartása fenyegeti, reményét fejezi ki az iránt, hogy Isten-től várja az irányítást, útmutatást és megbocsátást.⁵³

A zsoltárt későbbi történetében minden valószínűség szerint a közösségi liturgiában alkalmazták, ahogyan ezt a 22. vers utóirata is jelzi.⁵⁴ A 22. vers későbbi kiegészítését valószínűleg a templomi istentiszteletre való alkalmazás folytán adták hozzá a zsoltárhoz, az egyén imádságát felhasználva az egész nemzethez, mivel nem illeszkedik az akrosztikus mintához.⁵⁵ Elmondható tehát az is, hogy ez a zsoltár imádságként szolgálhatott a templomi istentiszteleteken. (A keleti ortodox egyház például ezt az imádságot használja nagyböjt alatt.)⁵⁶

Az Isten útján járás, Isten szövetségében⁵⁷ való megújulás egy, a Deuteronomiumban is előforduló jól ismert koncepció (pl. Deut 19,9; 26,17; 28,9;

⁴⁶ KARASSZON: A Zsoltárok könyvének magyarázata, 557.

⁴⁷ MÖLLER: Strophentbau, 240–256. Möller úgy véli, a zsoltár egyes részei megfelelnek egy szimmetrikus elosztásnak.

⁴⁸ SEYBOLD: Die Psalmen, 108.

⁴⁹ HUMAN: The tradition-historical setting, 76.

⁵⁰ WALTNER: Psalms, 137–138.

⁵¹ CRAIGIE: WBC, Psalms, 222.

⁵² HUMAN: The tradition-historical setting, 77.

⁵³ Uo.

⁵⁴ CRAIGIE: WBC, Psalms, 217.

⁵⁵ WALTNER: Psalms, 139.

⁵⁶ I. m., 140.

⁵⁷ LOHFINK–ZENER: The God of Israel, 57–60.

30,16).⁵⁸ Továbbá Human hasonlóságot talál a 25. zsoltár és az Exodus 32–34. fejezetei között, ugyanis mindkét helyen megtalálható a föld birtokba vételének motívuma.⁵⁹ Feltételezése szerint a zsoltáros valószínűleg ismerhette az Ex 32–34. szöveget a 25. zsoltár alkotásakor.⁶⁰

Botha szerint a 25., a 34. és a 37. zsoltárok vonatkozásában számos hasonlóság található: mindegyik alfabetikus zsoltár, jelentős mennyiségben közös szavak és kifejezések lelhetőek fel bennük.⁶¹ Ezen túlmenően akár irodalmi függőség is észrevehető relációjukban, sőt – a 86. zsoltárt is ideértve – közös teológiai szempontok figyelhetők meg közöttük.⁶²

Befejezésképpen elmondható, hogy a 25. zsoltár irodalmi kompozíció,⁶³ amelyet Goldingay nyomán A-tól Z-ig az imádság alapjának is nevezhetünk.⁶⁴

Felhasznált irodalom

- ♦ BOTHA, P. J.: The Relationship between Psalms 25 and 37, in *OTE* 20/3 (2007), 543–566.
- ♦ BUTTRICK, G. A.: *The Interpreter's Bible. The Book of Psalms*, Vol. 4., New York–Nashville, Abingdon Press, 1980.
- ♦ BRIGGS, C. A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Vol. 1, Edinburgh, T & T Clark, 1969.
- ♦ BRUEGGEMANN, W.–BELLINGER, W. H.: *Psalms* (New Cambridge Bible), Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- ♦ CRAIGIE, P. C.: *WBC. Psalms*, Texas, Word Books Publisher, 1983.
- ♦ DAHOOD, M.: *Psalms I (1–50)* (The Anchor Bible), Garden City, New York, Doubleday, 1966.
- ♦ GERSTENBERGER, E. S.: *Psalms. Part 1. With an Introduction to Cultic Poetry*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Company, 1988.
- ♦ GOLDINGAY, J.: *Psalms 1–41*, Vol. 1., Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2006.

⁵⁸ HUMAN: The tradition-historical setting, 82.

⁵⁹ HUMAN: The tradition-historical setting, 81–82. Motívumok, amelyek az Ex 32–34 részeivel azonosíthatóak, például az Isten szövetségében való megújulás: Zsolt 25,10–14 párhuzamban az Ex 34,27–28 verseivel.

⁶⁰ HUMAN: The tradition-historical setting, 81.

⁶¹ Ilyen közös szavak pl.: צַר, שָׁמַר, אֵשׁ, אֶרֶץ, יֵשַׁע, יְהוָה.

⁶² BOTHA: The Relationship between Psalms, 543–562; MARKO: Collective Reinterpretation, 148.

⁶³ RUPPERT: Psalm, 25, 578.

⁶⁴ GOLDINGAY: Psalms, 1–41, 366.

- ♦ GUNKEL, H.–BEGRICH, J.: *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1928–1933.
- ♦ HOLLADAY, W. L.: HALOT, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- ♦ HOSSFELD, F. L.–ZENGER, E.: *Die Psalmen. Psalm 1–50*, Echter Verlag, 1993.
- ♦ HUMAN, D. J.: The Tradition-historical Setting of Psalm 25. How Wisdom Motives Contribute to its Understanding, in *Skriften Kerk* 17 (1996), 76–88.
- ♦ KARASSZON D.: *A Zsoltárok könyvének magyarázata* (Jubileumi kommentár II.), Budapest, Kálvin János Kiadó, 1998.
- ♦ KEEL, O.: *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Indiana, Eisenbrauns, 1997.
- ♦ KITTEL, R. (Hr.): *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ♦ KRAUS, H.-J.: *Psalms 1–59. A Continental Commentary*, Minneapolis, USA, Fortress Press, 1993.
- ♦ LOHFINK, N.–ZENGER, E.: *The God of Israel and the Nations. Studies in Isaiah and the Psalms*, Minnesota, USA, The Liturgical Press, Collegeville, 2000.
- ♦ MARKO, M.: *Collective Reinterpretation in the Psalms. A Study of the Redaction History of the Psalter*, Tübingen, Germany, Mohr Siebeck, 2006.
- ♦ MÖLLER, H.: Strophengebäude der Psalmen, in *ZAW*, 50 (1932), 240–256.
- ♦ RIDDERBOS, N. H.: *Die Psalmen, Stilistische Verfahren und Aufbau Mit besonderer Berücksichtigung von Ps 1–41*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1972.
- ♦ RUPPERT, L.: Psalm 25 und die Grenze kultorientierter Psalmenexegese, in *ZAW* 84 (1972), 576–582.
- ♦ SEYBOLD, K.: *Die Psalmen*, Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck) Press, 1996.
- ♦ SZABÓ M.: *A Zsoltárok kincsei*, Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- ♦ TERRIEN, S.: *The Psalms* (Critical Eerdmans Commentary), Grand Rapids, Michigan / Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- ♦ WALLACE, H. N.: *Psalms*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2009.
- ♦ WALTNER, J. H.: *Psalms – Believers Church Bible Commentary*, Scottsdale, Herald Press, 2006.

NÉMETH TAMÁS

Teológia és filozófia

1. Bevezető gondolatok

A teológia és filozófia kapcsolatát vizsgálva rövid bevezetés után arra térünk rá, hogyan látjuk a kérdést keresztyén szemmel, majd a két tudomány viszonyának négy modelljét tárgyaljuk, végül pedig a tudomány és teológia egészséges kapcsolatát vázoljuk.

A teológia és filozófia kapcsolatát jelentő legalapvetőbb mondat így hangzik: „Aki Istenről beszél, az az egész valóság teremtő eredetéről beszél”,¹ aki Isten léteire kérdez rá, saját léteire és az egész teremtés eredetére kérdez. A mondat megfordítva is igaz: aki saját léteire kérdez, valamiképpen mindig az alkotójáról kérdez. Ha azt mondjuk, ki vagyok én, azt kérdezzük valójában, hogy ki alkotott engem? Luther Márton azt mondja, ha egy kisgyermeket megkérdezzük arról, milyen Istened van, ezt felelhetné: „Az én Istenem először is az Atya, aki megteremtette a mennyet és a földet. Ezen az egyen kívül semmit sem tekintek Istennek, mert nincs senki más, aki mennyet és földet tudna teremteni” (Luther M.: Nagy Káté, Az első hitágazat, 194).

Már az Ószövetségben találkozunk azzal a gondolattal, hogy Isten minden ember számára az egyetlen. „Ki hívja elő örök idők óta a nemzedékeket? Én, az Úr vagyok az első, és én mindvégig ugyanaz maradok.” „Ti vagytok a tanúim – így szól az Úr –, és az én szolgám, akit választottam, hogy megismerjétek, higgyetek bennem, és megértsetek, hogy csak én vagyok. Előttem nem lett Isten és utánam sem lesz! Én vagyok az Úr, rajtam kívül nincs szabadító.” (Ézs 41,4; 43,10–11) Ősi istenfogalom volt a mennynek és földnek egyetlen alkotó istene, az *eredet*. A preszokratikus (Szókratész előtti) filozófia isteni eredet után kutatott akkor, amikor az *arkhé* (*eredet*) fogalmát meghatározta.

A filozófia tehát nem a vallástól függetlenül alakult ki, hanem reflexióként, mégpedig kritikai reflexióként. Xenophanész (Kr. e. 6. sz.), aki nagyon kritikus hangot ütött meg az antropomorf istenpanteon körül kialakult vallással szemben, úgy gondolta, hogy ez fordítva van. Nem a filozófia reflektál a vallásra, hanem a vallás öltözteti a filozófiát valami *érzéki köntösbe*.²

¹ PANNENBERG: Teológia és filozófia, 11.

² Vö. PANNENBERG: A természetes istenismeret és a „természetes teológia”, 64–71.

Tehát amit az ember lát és tapasztal, azt transzcendálja, átvetíti az érzekek feletti, a lelki világba. A látott világ egységéből következtetni lehet a teremtője egyetlenségére. Az istenek sokasága viszont ellene mond a kozmosz egységének: a kozmosznak, miután egységes megjelenésről tanúskodik, csak egyetlen valódi eredete lehet.

Az ókori filozófia a tapasztalati úton megismert *kozmosz egységes állapotából* következtetett arra, hogy isten sem lehet sokféle, hiszen az *egységes eredet* nem következhet a teremtő akarat sokféleségéből. A zsidóság és a keresztyénység pedig kijelentés alapján állította, hogy a többi isten bálvány (tehát nem is létezik), akiknek elhagyásával juthat az ember az igazság közelébe, mert az Isten önkijelentése, a Krisztusban kapott kinyilatkoztatás felülmúlja a filozófiát, azt a szándékot, hogy az ember önmagát és a világot kutatva eljusson a *valóság végső alapjainak* megfigyeltetéséhez.³

A 19. század első évtizedeiben Georg Wilhelm Friedrich Hegel ébredt ismét tudatára annak, hogy a filozófia egy korábbi vallási hagyomány szülötte, ezért még akkor sem szakadhat el tőle, ha kritikus módon reflektál rá.

2. A keresztyén álláspont

A keresztyénység azt a kijelentést hordozza, hogy Jézus Krisztus atyja az egyetlen és igaz Isten. Ez a kijelentés abszolút igénnyel lép fel a mindenkor emberrel szemben, mert azt vallja, hogy rajta kívül nincsen senki, akit Istennek, eredetnek lehet nevezni, nem adatott más név, amely által megtartatunk. Az eredetet a keresztyénység Isten létezésére és a létező Isten teremtő munkájára vezeti vissza. Isten – teremtettség – ember, s ennek visszacsatolása az eredetkérdés, amely, mint említettük, azonos az istenkereséssel. Az ember, amikor a teremtett világra kérdez, önmagára kérdez, s amikor önmagára kérdez, mindig Istenre kérdez. *Isten léte és a világ léte korrelációban*, kölcsönös viszonyban van. Ez Friedrich Nietzscheig folyamatosan meghatározta a filozófia (elsősorban a német nyelvű filozófia) témáját.

Az újkori filozófiák azonban eltérnek a korábbiaktól, mert az istenkérdést, a vallás kérdését a filozófia tárgykörén kívülre helyezik, s „metafizikaként”, azaz a fizikán, a tapasztalati úton megismerhető létezésen túli területként kezelik. Ezzel azonban nemcsak a vallással való párbeszédéről mondanak le, hanem arról a szándékról is, hogy a filozófiai megismerés az emberi létezés valóságának átfogó témáját tűzze zászlójára. Ez az egyik oka annak, hogy a 20. század második felétől már csak résztémákkal foglalkozik a filozófia, s ebből következ-

³ Vö. WEISSMAHR: Filozófiai istentan.

tet, de leginkább extrapolál általános törvényszerűségeket. Például Jürgen Habermas *Megismerés és érdek* című munkája szociológiai megközelítésben tesz fel ismeretelméleti kérdéseket, vagy Stephen Hawking *Az idő rövid története* címmel 1988-ban napvilágot látott, nagy vihart kavart és sokat vitatott műve, egy feltételezett állapotra, az ősrobbanás és a fekete lyukak kialakulása közötti időre vetíti át a meglévő törvényszerűségeket, s von le általános érvényű következtetéseket. A görög filozófia még úgy fogalmazott, hogy aki Istenről beszél, az egész teremtett valóság eredetéről beszél. A valóság totalitása és Isten léte tehát összekapcsolódott. Az újkori filozófia viszont a valóság teljességét nem is próbálja megragadni. Hamvas Béla⁴ filozófus a múlt század hatvanas éveiben már arról írt, hogy azok a logikák, tudományok, amelyek a világ forrponjtján, ütőerén tartják ujjukat, s arról elvakultan gondolkodnak (azaz tapasztalataikat extrapolálják), mindig pseudologiák, tehát áltudományok. Ma a fizikusok egy része azt vallja, hogy a fizika tudománya nem is fejlődhet tovább annak a tézisnek felszámolása nélkül, hogy Isten léte közömbös a tudomány számára. A tudomány ateizmusának tételezése vagy agnoszticizmusának feltételezése olyan mértékben csökkenti nyitottságát a megismerhető világot, életet, az élet keletkezését, a létezés célját érintő kérdésekben, hogy már komoly gátjává vált a tudomány további fejlődésének.

A keresztyén teológia Isten-fogalma sohasem résztémát, hanem az egyetlen és igaz Istent érti. A keresztyén teológia szerint nem az ember projiciálja, vetíti ki Istent, nem is vallási és tapasztalati jelenségek összességét extrapolálja világképpé, hanem Isten teremtette a látható és nem látható világ egészét, az ember csak felismeri a kijelentett Ige alapján, hogy Isten valóban Isten. „Hit által engedhetjük Istent munkálkodni, Istenként működni és igazságosnak lenni”, mondja G. Ebeling, amikor Luther teológiai gondolkodását fejtegeti. Az Isten ismerete nem az emberből kiinduló szándék csupán, hanem Isten akarja megismertetni önmagát. „Én az Úr vagyok a te Istened.” Ebben az Én–Te kapcsolatban bontakozik ki a kijelentés. Amikor Isten megismerteti önmagát, akkor megismerteti minden művét, amit égen és földön alkotott, valamint megismerteti a teremtett világ célját és értelmét.

Ha viszont az érdeklődésünket leszűkítjük valamely részterületre, s annak igazságait visszavetítjük az egészre, torzképet kapunk, ugyanis a részterület igazsága nem lesz azonos a teljesség igazságával. Ezért a szaktudományok eredményeire reflektáló filozófia súlyos gondolkodásbeli zavart támaszt.⁵ A tudományra reflektáló filozófia önmagában is talaját veszítette, hiszen a tudomány alapértékei nem állandóak. A 20. század elején még néhány filozófus (Henri Bergson, Samuel Alexander és Alfred North Whitehead) vállalkozott

⁴ HAMVAS: Korszenvedélyek utólagos igazolása, 159.

⁵ PANNENBERG: Teológia és filozófia, 15.

a világ egész valóságának s a valóság folyamatának értelmezésére. Azonban az ateistává vált filozófia, miközben megsemmisítő valláskritikát gyakorolt, már nem tudott és nem is akart reflektálni Istenre, ezért nem volt képes helyesen reflektálni a világ fogalmára sem.⁶ Az antropológiai koncentráció és az ebből következő emberközpontú világszemlélet, a filozófiai gondolkodásban önmagába visszatérő körre, saját farkába harapó kígyóra emlékeztet. A teológia viszont nem vesztette el a Teremtőhöz igazodó viszonyítási alapot, ezért továbbra is foglalkozik a filozófia tárgyával, a megismerhető világgal.

3. A filozófia és a teológia viszonya

A filozófia és a teológia története azt mutatja, hogy négyféle viszonyt feltételezhetünk a filozófia és a teológia között: az első ellentétként fogja fel a kettőt, a második a kiegészítő azonosságokat próbálja meg keresni és kimutatni, a harmadik a teológiát a filozófia fölött állónak tekinti, a negyedik pedig a teológiát akarja a filozófia alá rendelni.⁷

A) Első tételünk az, hogy a teológia ellentétes a filozófiával. A teológia kijelentés alapon áll, s ahogyan Tertullianus megfogalmazta: „Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze az akadémiának az egyházhoz?”⁸ Ez az állítás abból indul ki, hogy a teológiában csak a hitnek van illetékessége. Krisztus feltámadása éppen azért bizonyos a hit számára, mert megfoghatatlan az értelemnek.⁹ Pál apostol így tesz erről bizonyosságot: „És miközben a zsidók jelt kívánnak, a görögök pedig bölcsességet keresnek, mi a megfeszített Krisztust hirdetjük” (1Kor 1,22–23).

Ennek a felfogásnak volt képviselője Petrus Damiani (1007–1072), aki az 5Móz 21,10–13-at, amely azt taglalja, hogy milyen feltételek mellett lehet egy foglyul ejtett idegen asszonyt feleségül venni, allegorikusan úgy magyarázta, hogy a filozófia olyan a teológia számára, mint egy rabszolganő. Akinek először is le kell vágni a haját, azaz megszabadítani a haszontalan elméletektől, azután le kell nyírni a körmét, vagyis meg kell szabadítani a babonáság cselekedeteitől, majd el kell venni tőle a régi ruháit, azaz a pogány mítoszokat, s csak utána lehet feleségül venni. Damiani ezzel világossá tette azt, hogy a teológiának milyen kifogásai vannak a filozófiával szemben. Három kifogást említ. Az első a haszontalan, önmagáért való elmélet, amely korlátokat állít, és bezárja a gondolkodás és megértés nyitott ajtaját. A második kifogása, hogy

⁶ Vö. BOLBERITZ: A keresztyén bölcsélet alapjai, 260–261.

⁷ PANNENBERG: Teológia és filozófia, 17–21.

⁸ TERTULLIANUS: Pergátló kifogás az eretnekek ellen, 421.

⁹ Certum quia impossibile est. Vö. BAVINCK: Reformed Dogmatics, 31.40.

olyan vallási maradványokat hordoz, amelyeket a keresztyén teológia régen meghaladt, végül a pogány mítoszok jelenlétét és a belőlük származó istenképet találja elvetendőnek. Ebben az értelemben a filozófiának a teológiára kell figyelnie, mégpedig segítő és nem kritikus szándékkal, valamint el kell fogadnia alárendelt szerepét.¹⁰ Damiani csak annyiban szeretné a filozófiát a teológia közelébe engedni, amennyiben a teológiát szolgálni képes. Luther is hasonló nézeten volt, szerinte csak a hit lát, az ész vak, és ez az oka annak, hogy a filozófia semmi lényegeset nem tud Istenről. Természetesen a hit által megvilágosított értelemnek már van létjogosultsága a teológiában. Luther nem volt tudományellenes, kritikája alapvetően az Arisztotelész nyomán haladó filozófusokat vette célba, a teológia és a filozófia áldatlan keveredése ellen volt, és a helyes teológiai gondolkodásért küzdött. Persze a filozófia nem maradt és nem marad meg sokáig a szolgálóleány eredeti szerepében. Immanuel Kant a 18. század második felében a filozófia szolgálai mivoltát már nem úgy értelmezte, mint a középkor, hanem úgy, hogy a filozófia mint szolgálóleány asszonya előtt a fáklyát viszi, hogy világossága legyen, nem pedig utána megy az uszályát hordozva.

A reformáció teológiájának a filozófiát érintő erős kritikája arra a feszültségre mutatott rá, amely az empirikus ismeretnek mindent megoldó képességét hangsúlyozó tudós és a hit embere között támadt, mivel a tudomány képviselője a teremtett emberi ész tette a hit elé, holott a hit meg kell, hogy előzze a megismerést, hogy azután a hitben megismert dolgok növeljék az Istenbe vetett bizalmunkat. Kálvin kritikája az Isten ígését figyelmen kívül hagyó, önmaga bölcsességében tetszelgő embert érinti. „Mert amíg csak a földi dolgokat nézzük, a saját igazságunkkal, bölcsességünkkel és erényünkkel megelégedve tetszelgünk önmagunk előtt, és szinte félistenekként tekintünk önmagunkra”, nem szembesültünk földi valóságunk kicsinységével.¹¹ De természetesen ahhoz, hogy az evangéliumot, a kijelentés és a hit tartalmát másokkal megosszuk, szükségünk van arra a világlátásra is, amit az adott kor embere, ha töredékesen vagy tévesen is, képvisel. Pál apostol figyelt arra az előzetes ismeretre, amely a hallgatóságát megkötötte, ezért nem úgy tett bizonyosságot az Areopágoszon (ApCsel 17,22–33), mint ahogyan a nagytanács kihallgatásán (ApCsel 23, 1–11), vagy Fesztusz és Agrippa előtt (ApCsel 25, 13–26,29). Mert az volt a véleménye, hogy bár mindenkivel szemben szabad, mégis mindenki szolgájává kell lennie azért, hogy minél több embert nyerjen meg. „A zsidóknak olyanná lettem, amint aki zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat..., a törvény nélkülieknek olyanná lettem, mint aki törvénytől való – pedig nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Krisztus törvénye szerint

¹⁰ Ancilla theologiae.

¹¹ KÁLVIN: Institutio, 1.1.2.

élek –, hogy megnyerjem a törvény nélkülieket... mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsék némelyeket” (1Kor, 9, 19.22). Ahhoz, hogy a keresztyének tanítani tudjanak, só és kovász legyenek, meg kell érteniük az evangélium tartalmát, de meg kell érteniük azokat is, akiknek szólnak, ezért nem szabad félniük a teológia tudomány voltától, sem más tudományoktól.

Tertullianus ugyanis, hogy teológiai gondolatait kifejttesse, kénytelen volt mégis filozófiai kategóriákat átvenni a sztoikusoktól, ahogyan Petrus Damiani is csak a filozófia igényeit és önállóságát utasította el, a dialektikát mint filozófiai módszert nem. A sztoikus bölcselők tanait a szükségszerűségről Lorenzo Valla és John Wycliffe például arra használta fel, hogy Isten mindenhatóságáról és gondviseléséről szóló tanítását alátámassza. Természetesen ezek után meg lehetett vádolni őket azzal, hogy fatalisták, mert a szükségszerűség egyúttal sorsszerűséget is jelent. Hosszan sorolhatnánk a filozófiával óvatosságnak teológusok intelmeit, itt csak egy példát említünk meg, azt, amit Rudolf Bultmann válaszolt Karl Barth rosszállására azért, mert teológiájában filozófiai kategóriákat használt. Barth is ezt teszi, mondja Bultmann, csak régebbi filozófiák szóhasználatával él. A teológia és a filozófia között ellentétet állítók nem tudták nézetüket következetesen igazolni, mert ha valaki kortársai nyelvén beszél Istenről, már rákényszerült arra, hogy filozófiai kategóriákat használjon.

Az ellenzők viszont rámutattak egy alapvetően fontos szabályra: A filozófia az ész immanens logosán (tapasztalati megszólalásán), a keresztyén hit s vele a teológia a kijelentés logosán (igéjén) alapul. A teológiának nem a vallással, hanem a kijelentéssel van dolga; a keresztyén hit nem a vallás egyik fajtájának, hanem az exkluzív kijelentésből értelmezendő, és a kijelentésnek feltétele alatt áll.¹² A szembenállás lényege tehát az, hogy a teológia nem veszítheti el tárgyát a filozófia kedvéért. A filozófia viszont a 19. században a vallást a szubjektivitás, az érzület területére szorította. Már David Hume szerint (a 18. sz. végén) a hit lényegében érzés, a csodába vetett hit pedig teljesen ellene mond a racionalitásnak. Az ébredési teológiai irányzatok mintha el is fogadták volna ezt az álláspontot, és a hit első tapasztalatának a bűnök Krisztus általi megbocsátása átélését tekintették. A döntésre hívást ezért vagylagos értelemben vetették fel. Tehát a döntés került előtérbe, mint végső alternatíva. Bultmann így definiál: „A kérésgma, az üzenet döntésre szólít, a hit pedig döntés.”¹³

B) A másik felfogás nem ellentmondást lát a filozófia és a keresztyén teológia között, hanem a teológiát tekinti valódi filozófiának. Ezt úgy kell értenünk, hogy a befogadott és megértett evangélium, a teremtő és megváltó Isten ismerete ad alapot a világlátásunknak, érteti meg velünk a valóság végső alapjait, az egésznek és a résznek egymáshoz való viszonyát. Már Alexandriai

¹² NAGY: A teológiai módszer problémája, 117.

¹³ BULTMANN: A természetes teológia problémája, 153–166.

Philón azt állította, hogy egy konkrét vallási felfogás, esetében a zsidóké, az egyetlen, amely megfelel a filozófiai igazságoknak. Juszinosz szerint például a „keresztyénség az egyetlen biztos és hasznos filozófia, amely megismerteti minden dolog kezdetét és végét, s minden ember számára lehetővé teszi, hogy tökéletes és boldog legyen”. (Juszinosz: Párbeszéd a zsidó Trifónnal 8,1.) Az ógyházi atyák nem elégedtek meg azzal, hogy a keresztyén hitet a filozófiai igazság illusztrációjának tekintsék, hanem a hitet értelmezték úgy, mint a bölcsesség valódi formáját, s a teológiát mint valódi filozófiát. A hívő ember számára természetes is, hogy a teremtett világot a teremtő, megváltó Istenre nézve ismerje és értse. A korábbi filozófiai istentant „természetes teológiának” (theologia naturalis) nevezték, a teológia fogalmát pedig kerülték, s helyette a filozófia megjelölést használták. Alexandriai Kelemen a görög filozófia felismeréseit az „isteni gondviselés” ajándékának tartotta, amely felett ott áll a valódi bölcsesség, a Krisztusban megmutatott út az istenismeret és emberismeret felé (Alexandriai Kelemen: Sztrómateisz VI. 1,1).

C) A középkori nyugati teológia leosztotta a szerepeket és a feladatokat, megkülönböztette a teológiai megismerést az emberi értelem „természetes” ismeretétől, amelyet a teológiától független filozófia fejt ki. A teológia ebben a rendszerben felette áll minden tudománynak, mert tárgya a természetfeletti kinyilatkoztatás, míg a filozófia a természet mindennapi folyamatait vizsgálja. A skolasztika teológusai szerint a teológia műveléséhez, igazságai felismeréséhez Istentől származó kegyelmi emelkedettségre van szüksége az embernek. Augustinus még úgy vélte, hogy az isteni lényeg hozzáférhető az értelmi megismerés számára is. A skolasztika viszont azt tanítja, hogy az emberi értelem korlátait a hit megismerése bővíti tovább. Aquinói Tamás szerint nem lehet ellentét vagy ellentmondás a természet és a természetfeletti között, tehát a filozófia és a teológia között.¹⁴ „A kinyilatkoztatás értelem feletti ugyan, de nem értelemellenes. Noha a hit igazságait sem feltétel nélkül bizonyítani sem cáfolni nem lehet, a feladat az, hogy ezeket önmagukban ellentmondásmentesnek és természetes valósághoz hasonlóknak tekintsük.”¹⁵

A skolasztika rendszerében az arisztotelészi megismeréshez kapcsolták a természetes értelmet, a hitbeli megismerést pedig a természetfelettihez. Azonban az ember természetével együtt jár, hogy korlátai meghaladására törekszik, sőt természeténél fogva „öntranszcendenciára van beállítva”. Ezért a természetes ismeret elkülönítése a teológiától a felvilágosodásban már visszaütt, amikor kiderült, hogy a természetes értelem nem tud tartósan elismerni olyan határt, amelyet kívülről szabnak neki. A tekintélyalapú ismeret valóságába

¹⁴ PANNENBERG: Teológia és filozófia, 22.

¹⁵ EBELING: Luther, 62.

vetett bizalom, amely az egyház tanításával, a teológiai tárgyak igazságával szemben évszázadokig töretlen volt, ekkor megingott. Augustinus még a tanulás kiindulási pontját a tanító tekintélyében határozta meg, amelyet a tanuló saját belátása vált fel (ezt az igazságot gondolja újra a 20. században Hermann Hesse *Üveggyöngyjáték* című regényében). A középkori keresztyén arisztotelizmus azt tartotta, hogy miután Isten lényének megismerése meghaladja értelmünk természetes határait, a róla szóló érvek nem tekinthetők a racionálisan követhető tekintély produktumának. „A probléma különösen akkor jelentkezett éles formában, amikor az emberek több, egymással versengő vallási tekintélyigénnyel szembesültek, – azaz a reformáció után.”¹⁶ A felvilágosodás filozófusai a vallási kinyilatkoztatás tekintélyét az értelem kritikája alá vetették, és igazságát kétségesnek minősítették. A filozófiai istenismeretet értelemszerűen a teológiai fölé emelték (deizmus).

D) A teológiának a filozófia alá rendelése

A felvilágosodás idején a tekintélyre alapozódó hittel szembeállították az ész autonómiájának elvét, s ezzel megfordították a filozófia és teológia viszonyát. Az emberi ész lett hivatott megítélni a vallás által támasztott igények tekintélyét. Elfogadásra méltónak pedig a ráció alapján elfogadhatót tartották. A filozófia természetes ismerete, akár istenismerete is a teológia fölé rendelődik (Kant: „A vallás a tiszta ész határain belül”, 1793).

A felvilágosodás után elindult az a törekvés, hogy a teológiát kiszabadítsák az értelem föléje rendelt tekintélye alól, de a filozófia is célul tűzte ki azt, hogy amennyire lehet, magáévá tegye a hit tartalmát, azonban ez a törekvés sem jár konfliktusok nélkül. A filozófia szabadsága ugyanis nem engedi meg a természetes önértelmezés elvetését magában hordozó egzisztenciális döntést, amely a hit első lépése, tehát a filozófia hiába tud ilyen döntésről, számára értelmetlen lehetőség marad. Martin Heidegger úgy beszél a hitről, mint sajátos egzisztencialehetőségről, „amely halálos ellensége marad a lényegileg a filozófiához tartozó [...] egzisztenciaformának”.¹⁷ Bultmann válasza erre az, hogy amennyiben a filozófia nyitva hagyja a szabad döntés lehetőségét, amelyben „a jelenvaló lét vállalja önmagát, tud egy másik lehetőségéről is, hogy a jelenvaló lét kitérhet a döntés elől”.¹⁸ Tehát ha elveszett és értelmetlen lehetőségként is, de a filozófia mindig tud a hitről. Természetesen Heidegger szerint a filozófiának kell meghatároznia azt, milyen helyet foglal el ez a filozófiai szempontból abszurd egzisztencialehetőség az emberi létezés struktúráján belül.¹⁹

¹⁶ PANNENBERG: Teológia és filozófia, 24.

¹⁷ HEIDEGGER: Fenomenológia és teológia, 49–68.

¹⁸ BULTMANN: A természetes teológia problémája, 164.

¹⁹ PANNENBERG: Teológia és filozófia, 27.

4. A tudomány és a teológia egészséges viszonya

A filozófia és a teológia egészséges viszonyát ugyanúgy, mint a modern tudomány és a teológia viszonyát ma úgy határozhatjuk meg, hogy a kettő párhuzamosan kell, hogy munkálkodjék, s mindenkor tudniuk kell egymásról, figyelniük egymásra. Ennek az egymásra figyelésnek Karl Barth szerint azonban komoly akadályai vannak. A filozófiai istenfogalom megalkotása Isten rejtettsége és a bűnös ember vaksága miatt lehetetlen, mert „a bűnös ember nem fogadhatja be Isten szavát”.²⁰ Istennek a kijelentésen kívüli megismerhetetlensége ma nem a filozófia tétele, hanem Isten kijelentésének negatív konzekvenciája. „Csak Isten kijelentése s nem az önmaga felett kétségbeeső elménk győz meg minket Isten megfoghatatlanságáról.”²¹ Ugyanakkor Barth azt is mondja, hogy amikor egy teológus megszólal, már a filozófia területén szólal meg. Senki sem magyarázhatja úgy az evangéliumot, hogy óhatatlanul is ne vegyítene filozófiával. Azonban ez nem jelentheti azt, hogy kettős forrása van a megismerésnek: az egyik az ész és a szellemtörténet, a másik Isten kijelentése. Barth szerint a filozófia akkor válik veszedelmessé, sőt istentelenné, ha elfeledkezik az Isten ígéjével szembeni relativitásáról (KD I. 403). Tehát a teológia nem utasíthatja el gőgösen az ismereteket, ha fel nem is oldja, de vállalnia kell a hit és tudomány feszültségét saját önértelmezésében és a világ önértelmezésével folytatott párbeszédében. (Ez a törekvés ismert Magyarországon, ha a Tudomány és Hit Jesenius Központ tevékenységére gondolunk Budapesten, vagy a Hatvani István Teológiai Kutatóközpont Tudomány és teológia konferenciáira Debrecenben.) Ebben az önértelmezésben és párbeszédben ma is érvényes Reuss András professzor 1992-ben leírt programja:

A teológia feladata, hogy emlékeztessen: a keresztyén hit, az üdvösséges hit nem akármire vagy akárkire irányul, hanem csakis az értünk meghalt és feltámadott Krisztusra. A teológia feladata, hogy emlékeztessen: pusztán ismeret; mely elzárkózik attól, hogy elkötelezze magát és létté váljék az emberben, önámítás és semmire sem jó. Akár a tudomány, akár a hit szenved rövidséget, a teológia nem teljesíti feladatát. Kettős tevékenységében, hitre és tudományra törekedve a teológia az egy szükségesről tesz bizonyosságot: Isten ajándékáról Krisztusban.²²

Meg kell említenünk még azt a kezdeményezést, amely a vallásfilozófia klasszikus vallásértelmezésével ellentétben a vallást mint komplex valóságot értelmezi. Mezei Balázs professzor, megvizsgálva a hagyományos vallásértelmezéseket (természetes teológia, vallásfenomenológia, empirikus vallásértel-

²⁰ Homo peccator non capax verbi Dei.

²¹ BARTH: Credo, 15.

²² REUSS: Teológia a hit és tudomány feszültségében, 358.

mezés, karteziánus vallásértelmezés, kanti morális vallásfogalom, valláskritikai szemlélet), azokat filozófiai értelemben a komplexitás kifejezésére elégtelennek találja.²³ Mezei a vallás új felfogásának gyökereit Hegel és a hegeli filozófia hatásában találja meg,²⁴ amely Kierkegaard vallásértelmezésében mutatkozott meg először, aki a vallás „redukálhatatlan és szisztematizálhatatlan hittartalmának” feltárására tett kísérletet. Hegel hatása érvényesül az angol pozitivistáknál, vallástörténeti munkákban, vallásszociológiákban (E. Durkheim), közgazdaság-elméletekben (K. Marx és M. Weber), valláslélektanban (S. Freud, C. G. Jung). Ezenkívül megemlíthetjük a hegeli filozófiának az újszolasztikára és a neotomizmusra kifejtett hatását. A 20. század elejére (Husserl) a vallásfilozófia fenomenológiai fordulatot vett, ennek csúcspontja kétségtelenül Heidegger filozófiájával jelent meg, akihez társul még G. Marcel és E. Levinas, valamint P. Ricoeur filozófiai hermeneutikája is. Az angolszász filozófia, vallásfilozófia kiindulási pontja az, hogy „a filozófia célja ugyanaz, mint a vallásé – a Tökéletes tökéletes ismerete” (W. R. Inge). A vallásfilozófia továbblépését Mezei abban látja, hogy a vallást úgy határozza meg, mint kijelentésen alapuló „*komprehenzív doktrínát*”, átfogó tant, amely „a valóság-hoz valóságosan tartozó, azt feltáró, megnyitó erő”. Kívülről csak részlegesen szemlélhető, tehát amint a nyelvet, ha valaki meg akarja érteni, el kell sajátítania. Akárhogyan közelítünk hozzá, csak valóságként kezelhetjük, mert van. Vizsgálatában a reduktív megközelítés (szociológiai, történeti, lélektani) nem vezet eredményre, mert a vallás átfogó és reális jelenlétével kell számolni. A vallás több annál, mint ami belőle látszik, ezért a kritikai megközelítése inkább vezet eredményre, mint pozitív leírása, „a tagadás tagadása” révén inkább leírható, mint állításokkal.²⁵ Ennek az irányzatnak legfőbb hozadéka, hogy végül a vallást nem statikus, leírható jelenségnek, hanem leírhatatlan dinamikus egésznek tekinti. Dinamizmusa nem önmagától, hanem a forrásától, Istentől származik. Ennek értelmében ma a vallásfilozófiának, anélkül hogy a vallás része lenne, mégis valami módon a vallás dinamikus egészéhez kell tartoznia. Miután a vallásfilozófia nem lehet vallássá, ezért Mezei a vallás filozófiai megközelítésére, mibenlétének vizsgálatára a vallásbölcselet kifejezést használja.²⁶ A vallásbölcselet azt gondolja át, amit a „vallástól függetlenül elgondolni vagy végiggondolni nem lenne lehetséges. A vallás itt a „valóság új neve”, „autonóm egész”. „A vallásról való gondolkodás ugyan magából a vallásból indul ki, célja mégsem lehet más, mint magának a vallásnak a helyreállítása azon a módon,

²³ BOROS (szerk.): *Filozófia*, 1243–1257.

²⁴ I. m., 1244.

²⁵ I. m., 1251.

²⁶ MEZEI: *Vallásbölcselet*.

ahogyan ez egy újragondolás számára egyáltalában és konkrétan lehetséges.”²⁷ Ez az újragondolás a vallásbölcselet, amely korhoz, kultúrához, nyelvhez kötötten ugyan, de megpróbálja megmutatni a vallás lényegi jelentőségét, szöttezésének színét. „A bölcselet a sokféleség általánosságának az eredetét pillantja meg, amely nem más, mint a valóság forrása. A bölcselet ekképpen annak más módon való újragondolása, amit korábban a *metaphysica generalis*, ill. *metaphysica specialis* fogalmaiban fogtunk fel. A vallásbölcselet azonban több és más: a vallásnak a bölcselete, amely a vallásból fakad, a vallásból és a vallásra tekintettel az, ami.”²⁸ A vallásfilozófia és vallásbölcselet újragondolása, új úton indulása azért döntő fontosságú, mert az európai népek önértelmezése, a keresztyén vallás megértése és megértetése nélkül szintelen és tanácstalan marad, elveszíti önazonos partnerségét a más vallásokkal és kultúrákkal folytatott párbeszédben, más kultúrák és vallások megértését célzó törekvésében.

Felhasznált irodalom

- ♦ BARTH, K.: *Credo*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1935.
- ♦ BAVINCK, H.: *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids Michigan, Bacer Academics, 2011.
- ♦ BOLBERITZ P.: *A keresztyén bölcselet alapjai*, Budapest, Szent István Társulat, 2011.
- ♦ BOROS G. (szerk.): *Filozófia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007.
- ♦ BULTMANN, R.: *Hit és megértés*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007.
- ♦ EBELING, G.: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába*, MLK 6. Budapest, 1997.
- ♦ HAMVAS B.: *Korszenvedélyek utólagos igazolása* című esszéje, in Patmosz I. Életünk Könyvek, 1992.
- ♦ HEIDEGGER, M.: *Útjelzők*, Budapest, Osiris Kiadó, 2003.
- ♦ KÁLVIN J.: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, ford.: Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
- ♦ MEZEI B.: *Mai vallásfilozófia*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2010.
- ♦ MEZEI B.: *Vallásbölcselet I–II.*, Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2004–2005.
- ♦ NAGY B.: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1999.
- ♦ PANNENBERG, W.: *Rendszeres teológia I.*, Budapest, Osiris Kiadó, 2005.

²⁷ BOROS (szerk.): *Filozófia*, 1255.

²⁸ MEZEI: *Mai vallásfilozófia*, 292.

- ♦ PANNENBERG, W.: *Teológia és filozófia*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2009.
- ♦ REUSS A.: Teológia a hit és tudomány feszültségében, in *Lelkipásztor* 11 (1992).
- ♦ SAWYER, F.: *Filozófiai perspektívák: II. Pál apostoltól Aquinói Tamásig*, Debrecen, Hernád Kiadó, 2006.
- ♦ SAWYER, F.: *Filozófiai perspektívák: IV. A teológiával párbeszédben. Kant idealizmusától Nietzsche nihilizmusáig*, Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája, Sárospatak, 2000.
- ♦ WEISSMAHR B.: *Filozófiai istentan*, Budapest, Mérleg, 1996.

FAZAKAS SÁNDOR

Isten szuverenitása és az ember szabadsága
Karl Barth teológiájának innovatív ereje
*a mai magyar református egyház és teológia számára**

1. Bevezetés és előzetes szempontok

1968. december 9-ről 10-ére virradó éjszaka bázeli otthonában hunyt el Barth Károly, a 20. század minden bizonnyal egyik legnagyobb hatású teológusa. Amikor az ő életművére, s ebben a magyar református teológiára és egyházi életre gyakorolt hatására emlékezünk, számot kell vetnünk azzal a körülménnyel, hogy a mi nemzedékünk – a halálának 50. esztendejében emlékező közösség – már ahhoz a második vagy legfeljebb első teológus generációhoz tartozik, akik őt személyesen nem ismerhették és hallhatták. Török Istvánnak, Vasady Bélának, Tavasz Sándornak, Nagy Barnának vagy Ravasz Lászlónak megadatott az a kiváltság, hogy Münsterben, Bonnban, Bázelen vagy éppen Sárospatakon, Budapesten, Pápán, Debrecenben és Kolozsváron hallgassák őt, tárgyalóasztalhoz üljenek vagy levelezést folytassanak vele. Az első, közvetlen és személyes élmény viszont nemcsak kiváltságot jelent meghatározott történelmi pillanatban, hanem egy térben és időben való behatároltságot: nevezetesen azt a körülményt, hogy Barth teológiájának egy-egy periódusát ismerhették meg – a neves svájci teológus életművének azon szakaszát, amely magán viseli az adott kor egyházi és társadalmi, teológiatörténeti és politikai történéseinek hatását, s az ezekre adott teológiai reflexióit. Barth ugyanis azon református teológusok közé tartozott, aki érzékenyen reagált korának történéseire, úgymond érzékenyen figyelt és kitapintotta e kor lüktetőerének dobbanásait. Nyilván ez egyrészt gondolkodásának kontextuális meghatározottságát eredményezte, akár a téves politikai és erkölcsi helyzetértékelés kockázatával együtt, attól függően, hogy mennyire volt közvetlenül vagy közvetve érintett az adott helyzetben és eseményekben.¹ Másfelől viszont magában hordozza a korábbi teológiai felismerések korrekciójára való igényt, azok továbbgondolásának lehetőségét – amellyel Barth élt és élni is kívánt munkássága során. Nem

* Elhangzott a Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának plenáris ülésén, 2018. augusztus 21-én, Nagykőrösön.

¹ Ld. BEINTKER: Krisis und Gnade, 221, 229; FAZAKAS: Ethik kompakt: Karl Barth, 213–214, 216.

mindegy tehát, hogy amikor a magyar református teológia barthi hatásairól beszélünk, akkor mire gondolunk:

- az ige-teológia erőteljes kibontakozásának friss áramlatára a 20-as években, amit Tavasz Sándor teológiai „forradalomnak” nevez, s amelynek hatására – szerinte – „a protestáns keresztyén theologia ismét magához tért és ismét felismerte önmagát”²?
- vagy a politikai ideológiával és mitikus-vallási világgéppel való szembesülés kompromisszumok nélküli teológiai kritikájára, az Evangélium tisztaságáért és az egyház szabadságáért folytatott harcára a náciizmus lendületének éveiben (például a Barmeni Teológiai Nyilatkozat megszövegezésében és a Hitvalló Egyház ellenállásában való szerepvállalásának szellemében), ahogyan arra az 1933–34-es tanév Bonnban tanuló magyar diákja, Nagy Barna emlékezik³?
- vagy az ’50-es, ’60-as évek szekuláris világra és szubjektív hittapasztalatokra nyitott, a kiengesztelődés-tan jegyében fogant gondolataira (mely utóbbi igénybevételének dicstelen bizonyítéka Jánossy Imrének a Teológiai Szemle hasábjain folytatott kísérlete, hogy összhangba hozza Barth teológiáját a szocialista erkölccsel és történelemértelmezéssel)⁴ Egyébként ez a periódus marad a magyar református teológiatörténet számára leginkább homályban, talán épp az előbb említett tendenciózus igénybevétel miatt.

Nem állítom, hogy az említett teológusok Barth teológiájának ívét és fejlődését, belső összefüggéseit és hangsúlyeltolódásait nem kísérték esetleg figyelemmel. De az említett periódusokra való fókuszálás, ezek szellemében való megnyilatkozásaik már a recepció közvetett jellegét szolgálták. Barth teológiájának megismerését ugyanis nem csupán a tudományos érdeklődés őszintesége és kíváncsisága kísérte. Hatása és recipiálása nem volt mentes – legalábbis nálunk, magyar reformátusoknál, de másutt sem – egyházi, politikai és egyházpolitikai érdekektől, attól függően, hogy valaki új politikai helyzetben kívánt segítséget kérni tőle az egyházi élet újraszervezéséhez (mint például Ravasz, aki 1948-ban meghívja őt második magyarországi látogatására), vagy pedig a rendszerhez való alkalmazkodás utólagos igazolását várták tőle.⁵ Ezenkívül az ókor- és biblia tudományok, a történelemkutatás vagy a lélektan és a

² TAVASZ: Barth, a theologus, 473.

³ NAGY: Mit tanultam Barth Károlytól?, 479.

⁴ JÁNOSSY: Barth Károly politikai bizonyágtétele, 274–283; Uő: Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában, 21–26; Vö. FAZAKAS: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, 282–283.

⁵ Ld. ehhez részletesen BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 1; BUSCH: Karl Barths Lebenslauf, 367; FERENCZ: Világok vándorai, 61; FAZAKAS: Barth a Kelt és a Nyugat feszültségében, 100–101, 116–121.

humán tudományok felől érkező impulzusok, kutatási eredmények és teológiai útkeresések számára is adott esetben kézenfekvő volt a Barthtól való elhatárolódás, valami újnak és relevánsnak a felmutatása érdekében – de ezek az elhatárolódások újból csak Barth életművének egy-egy periódusát tartották referenciapontnak. Még végzetesebb a helyzet, ha ezek az elhatárolódások és hivatkozások Barth írásainak mélyreható ismerete és olvasása nélkül történtek és történnének ma is, úgymond másodkézből vett értékítéletek alapján. Ami nem csoda, hiszen ha ennek az életműnek a terjedelmét nézzük, „az ismereteknek olyan nagy tengeréről kellene számot adni”⁶ – újból Nagy Barnát idézve –, hogy ahhoz egy terjedelmes tanulmány sorozat is csak ízelítő lehetne. Szinte zavarba ejtő az a monumentális írott anyag, amely előttünk áll: a majdnem 10 000 oldalas, de befejezetlenül maradt Egyházi Dogmatika négy kötetben, valamint az 1971 óta 51 kötetben megjelent és 5 egységet felölelő egyéb írásai: prédikációk, akadémiai művek, előadások és kisebb írások, beszédek és levelezések.⁷ Közben azt sem szabad elfelejtenünk, hogy csupán az utóbbi 15–20 évben jelentek meg azok a kutatási eredmények és monográfiák, amelyek a barthi teológia egyes periódusainak, problémafelvetéseinek és összefüggéseinek mélyrétegeibe vezetnek be, valamint a tudományos szimpóziumok is megmutatták, hogy Barth gondolatai és megállapításai kontextustól függően, nem egyforma tartalommal és intenzitással hatottak vagy váltottak ki visszhangot, például Svájcban vagy Németországban, angolszász területen vagy éppen kelet-közép-európai kontextusban.⁸

Tekintélyt parancsoló tehát ez az életmű – a vele való foglalkozás pedig fáradságos munka, ha csak szövegeinek német vagy angol, részben holland vagy francia nyelven való olvasását nézzük. Valóban, egy-egy gondolkodó hatást akkor gyakorolhat, ha megtalálja olvasóit – az olvasás és a megértés pedig igényes, időt igénylő és fáradságos munka, különösképpen korunk gyors információközlésben és információhoz való hozzájutásban érdekelt világában. Mindenképpen mértékletességre int a Princetoni Teológiai Szeminárium professzorának, *George Hunsinger*nek frappáns megállapítása: Barthnak időközben „ama kétes dicsőségben lehet része, hogy mindenki szájára veszi, de kevesen olvassák”⁹.

⁶ NAGY: i. m., 481.

⁷ A művek és a kiadások szisztematikus rendjét ld. BEINTKER: Barth Handbuch, 2–3.

⁸ Vö. BEINTKER: Barth Handbuch, 464–465.

⁹ HUNSINGER: Karl Barth lesen, 26.

2. Barth és mai egyházi-teológiai helyzetünk (egyik) legégetőbb kérdése

E bevezető gondolatok után tegyük fel a kérdést: mit mondhat(na) Barth egyházi és teológiai munkánk, szolgálatunk, tanulmányaink és nehézségeink mai helyzetéről? Mi az a kontextuális meghatározottság, amelyben érdemes figyelni Bartha? Nem feladata ennek az előadásnak jelen helyzetünk elemzése – az ilyen elemzések eredményeire és közös tapasztalatainkra figyelve, úgy gondolom, nem tévedek, ha azt mondom: egyházi életünk és szolgálatunk egyik, ha nem is egyetlen égető problémája a *lelkiség* kérdése! Nem kell különösképpen erőlködnünk, hogy belássuk *Peter Berger* és vele együtt más vezető vallásszociológusok immár évtizedek óta hangoztatott tézisének igazságát: azt, hogy az egyre szekularizáltabbá váló társadalmakban tetten érhető a kegyesség és a transzcendencia megtapasztalására irányuló növekvő igény.¹⁰ Egyszerűbben: a vallásos élményekre való törekvés, a bensőséges hitélmény, a spirituális igény, a misztika és ezotéria iránti növekvő kereslet belülről feszíti és kívülről szorongatja társadalmunkat, s benne egyházunkat is. Nem feltétlenül az egyház intézményes keretei között érhető tetten ez a keresés – de az egyházat, gyülekezeteket és egyházi szolgálatra készülő fiataljainkat is érinti. A probléma szerintem abban a kettősségben érhető tetten, amely ott feszül *egyfelől* egyházi és teológiai önmeghatározásunk, hagyományápolásunk, intézményes-szervezeti kultúránk jelenlegi állapota, *másfelől* a gyülekezeti tagjaink és munkatársaink, lelkészek és teológiai hallgatók új lelki-kegyességi formák megélése utáni lázas keresése között... Ugyanakkor évtizedek óta adósai vagyunk a jelenség teológiai reflektálásának; a teológiai tudományművelés speciális eredményeivel és részismereteivel terheljük meg az oktatásban a hallgatókat ahelyett, hogy a megélt hit és hittapasztalat teológiai reflektálásába vezetnénk be őket. Közben a teológusok és végzett lelkészek egyre egyértelműbb jelzéseket adnak arról, hogy ezen ismeretek egy része sem az egyre bonyolultabbá váló gyülekezeti praxisban, sem pedig személyes hitéletükben relevanciával nem bír. Hamis szembenállás alakult így ki: ami tudományos, az nem lehet kegyes, s ami lelki, az nem lehet eléggé tudományos.¹¹ Az eredmény: mindkét fél otthontalanná válik saját egyházában. Ugyanakkor jelzésértékű, hogy kollégák és gyülekezeti tagok más felekezetek lelkigyakorlatai által inspirálódnak, tréningeken, képzéseken vesznek részt. Ez még önmagában gazdagító is lehet – csak azt a hamis

¹⁰ BERGER: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 122–146; LUHMANN: Funktion der Religion, 225–270; CASANOVA: Der Ort der Religion im säkularen Europa, 86–106.

¹¹ Ld. e jelenség tudományos igényű feldolgozását a nemzetközi irodalomban: RUHBACH: Theologie und Spiritualität (1987); ENGELS: Religiosität im Theologiestudium (1990); JOSUTTIS: Segenskräfte (2000).

látszatot ne nyújtsa, hogy a protestantizmus, ezen belül a református keresztyénség nem rendelkezik a lelkiségnek komolyan megélhető lehetőségeivel és ennek megfelelő teológiai megalapozásával...

Ezért kívánom ebben az előadásban feltenni a kérdést: hogyan viszonyult Barth a személyesen megélt kegyesség, valamint a kegyességi élet közösségi formáihoz? Kettős érdeklődés vezet ebben: egyrészt komolyan érdekel, mit mondhat nekünk erről a 20. századi református teológia egyik legnagyobb hatású gondolkodója. Ugyanakkor a barthi teológia idevonatkozó mondanivalója és hatása meglehetősen elhanyagolt, s kevésbé ismert nálunk, pedig mint látni fogjuk, a jelenség végigkíséri egész életútját.

3. Kegyeség és hittapasztalat Barth teológiájában

Köztudott, hogy kortársa, az általa is nagyra becsült Dietrich Bonhoeffer a finkenwaldei lelkészképző szeminárium vezetőjeként az egyéni és közösségi módon megélt spiritualitást a lelkésszé formálódás kardinális kérdésének tartotta. A strukturált közösségi kegyességgyakorlás monasztikus formáinak évszázadok alatt kialakult, kipróbált és bevált formáit kívánta adaptálni (reggeli és esti áhítatok, közös zsoltáréneklés, ige-meditációk, napi istentiszteletek, eucharisztia stb.). Ehhez 1935-ben az anglikán kolostorokban tett látogatása nyújtotta az inspirációt és a mintát.¹² Bonhoeffer programja nem talált osztatlan helyeslésre, még a szemináriumot illegálitásban fenntartó Hitvalló Egyház soraiban sem. Bár hozzá kell tennünk, ennek a személyes kegyességgyakorlásnak az intenzív megélése segítette Bonhoeffert később a börtönben, hogy megőrizze lelki-szellemi integritását – és e személyes hittapasztalat felől értelmezhető igazán mindaz, amit a vallás nélküli keresztyénségről, illetve vallástól mentes Krisztus-hitről ír.¹³

Egy finkenwaldei igemeditáció-szemponrendszer (Schriftmeditation) Barthoz is eljuthatott, aki ennek alapján 1936 októberében a következőt írja Bonhoeffernek: „Ebben az írástörédekben a kolostori érosz és pátosz nehezen meghatározható illata zavart engem, amely lehet ugyan, hogy eddigi tapasztalatainkhoz képest új lehetőségeket nyit meg ezen a téren, én azonban egyelőre nem rendelkezem az ehhez szükséges pozitív szenzóriummal és alkalmazni sem tudom őket igazán.”¹⁴

¹² SCHLINGENSIEPEN: Spiritualität in den Bekennenden Kirchen, 756; Vö. LÖHR: Dietrich Bonhoeffer's Entdeckung, 771.

¹³ Vö. BONHOEFFER: Börtönlevelek, 122–123, 181–182; LÖHR: Dietrich Bonhoeffer's Entdeckung, 773, 775–780.

¹⁴ Von Karl Barth, 253.

Lehet, hogy első hallásra Barth ébredési teológiával és pietizmussal szembeni fenntartását véljük kihallani az idézetből. Nem véletlen ez, hiszen egyrészt meglehetősen hosszú ideig uralkodó teológiai hagyomány értelmezte úgy a lutheri-reformatori megigazulást újrafelfedezését, mint amely a hittapasztalat számára nem hagy teret, másrészt a dialektika teológia jeles képviselői a 20. század első harmadában, köztük Barth is, elképzelhetetlennek tartottak egy olyan hitértelmezést, amely akár csak látszatra is, de megcsorbítaná a *sola gratia* elv elsőbbségét. Mégis van ebben a barthi idézetben egy megengedés („lehet, hogy új lehetőséget nyit meg”)¹⁵ és egy beismerés („nem rendelkezem igazán ehhez szenzóriummal”).¹⁶ Mindjárt más csengése van ennek a megengedő hangnak, ha annak tudatában olvassuk, hogy az idős Barth halálának utolsó évében az Isten megtapasztalását teológiailag legitimnek fogadta el, elutasítva a dialektika teológia kegyességről, spiritualitásról, misztikáról való korábbi álláspontját, és hajlandó volt revideálni saját korábbi nézeteit is.¹⁷

Mi történt itt? Az elmúlás küszöbére érkező, mindig pengeélesen fogalmazó és vitatkozó kedvű idős teológuson erőt vett volna egyfajta „elmúlás-közeli romantika” (Sterbebetromantik), amelyet pedig ő maga is oly sokszor illetett kritikával?

Hajlok arra a megállapításra, hogy Barth hittapasztalattal, kegyességgel, misztikával kapcsolatos teológiai véleményét árnyaltabban és a mai kutatás eredményeinek fényében kell látnunk, a teljes életmű összefüggésében – azaz, próbáljuk függetleníteni magunkat a sztereotipikus és sokszor leegyszerűsítő Barth-interpretációktól.

Eberhard Busch szerint Barth álláspontjának változása a pietizmussal szemben már a 20-as évektől megfigyelhető¹⁸ – s legalább hat fázist¹⁹ különböztet meg teljes életművén belül, a közeledés jegyében, többnyire a hit megéléséről és a hittapasztalatokról való vélekedésének elmélyítése értelmében, pozitív módon. (Szükséges megjegyeznünk, hogy Barth a „pietizmus” kifejezést gyűjtőfogalomként használja, s általában a 18. századtól kezdődő kegyességi és ébredési, közösségi és hitvallási mozgalmakat érti alatta).²⁰ Bár maga is „szelíd pietista szülői házban” nőtt fel, tény, hogy a Római levél kommentár második kiadását követően olyan pengeváltás alakult ki Barth és az ébredési, illetve pietista körök között, amely nemcsak teológiatörténetileg tanulságos, de amely arról tesz bizonyosságot, hogy mindkét fél tanul a vitából és álláspontja a koráb-

¹⁵ Uo.¹⁶ Uo.¹⁷ BARTH: Nachwort (Schleiermacher-Auswahl), 311.¹⁸ BUSCH: Karl Barth und die Pietisten, 292.¹⁹ Ld. BUSCH: Barth und der Pietismus, 80–85.²⁰ I. m., 80.

bihoz képest elmozdul. Barth maga pedig elmélyültebben, körültekintőbben fogalmaz. Barth legfőbb kifogása ekkor a pietisták ellen ugyanaz, mint a racionalizmus képviselőivel szemben, nevezetesen, hogy nem bíznak eléggé Isten Igéjében és a saját vallásos öntudatukat és szubjektív tapasztalatukat tekintik a hitbizonyosság alapjának és mértékének. S bár nem a kegyes cselekedetek által várják a megigazulást – véli Barth –, a bűnbánat által mégis mintegy igényt formálnak a megbocsátás kegyelmére. A szempont tehát, amelyet Barth ebben az időben vízvázasztónak tart az ébredésiek és maga között, az *isten kegyelem* és a *bűn értelmezése*: „Istennek kegyelme, amely a keresztyéneket keresztyénné teszi, szabad [kegyelem]... és szabadnak is kell maradnia; olyan kegyelem, amelyre a keresztyén ember nem jelentheti be igényét, amely nem a tulajdona [...], kegyelem, amely mint megigazulás és megszentelődés, objektív és szubjektív szempontból egyaránt, kegyelem is marad.”²¹ Ennek a kegyelem-értelmezésnek a horizontján kétségbe vonja a pietizmus bűnértelmezésének komolyságát: szerinte van ugyan gyakorlata a bűnbánatnak a pietista körökben, de úgy találja, ez nem igazán különbözik a katolikusok bűnértelmezésétől, vagyis nem távolodott el eléggé a szemipelágianizmustól, azaz úgy gondolja, a bűnös ember még mindig tehet valamit saját bűnéből való szabadulásáért, következésképpen eltávolodott a reformátorok alapfelismeréseitől. Nem véletlen hát, hogy egy ilyen bűnértelmezés felől a kegyelemre is úgy tekintenek, mint amely alapján a hívő ember a maga számára egyfajta lelki biztonságot biztosíthat.

A ’20-as években Barth viszont nagyon mély teológiatörténeti stúdiumokba kezd, s a 18., majd a 19. század teológiatörténetének kutatása, ezen belül is a pietizmus képviselőivel és az ébredési mozgalmakkal való foglalkozás, valamint a Schleiermacher-tanulmányok korábbi álláspontjának átgondolására készítenek, pontosabban újabb hangsúlyhoz vezetnek! Továbbra is vállalja korábbi fenntartását és kritikáját, miszerint a kegyelem szabad kegyelem, azzal a még az oly vallásos hívő ember sem rendelkezhet, viszont meglepően pozitív módon méltatja a pietizmust (a szerzetességet és a misztikát is ideértve) – az 1928/29-es etikakurzusa során²² –, kiemelve a *keresztyén* bensőséges *lelkiség alapintencióját*; ez pedig nem más, mint a gyülekezetért mint a szentek közösségeért való fáradozás, a megszentelt életre való törekvés az aszketikus életvitel által, valamint a lelki rendíthetlenség elérése. E lelkiségre való törekvés mikéntje és hogyanja tekintetében vannak ugyan továbbra is fenntartásai, de e törekvést legitimnek ismeri el, és óvja e lelkiségtől fanyalgókat az olcsó kritizálástól,

²¹ BARTH: Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl, 213. Vö. BUSCH: Karl Barth und die Pietisten, 282.²² BARTH: Ethik II, 406–410.

mondván, csak az ragadtatja magát ilyen olcsó kritikára, akit a lelkeség ügye és az ébredési mozgalom alapintenciója még nem érintett meg.

Nem egyszerű taktikai fordulat ez Barth részéről; közelebbről vizsgálva az egyes korszakok szövegeit, kiderül, hogy az ébredési mozgalomhoz, illetve pietizmushoz való odafordulása nagyon is tárgyyszerű közeledést jelent, nevezetesen az ébredés és a lelki megújulás *ügyének* komolyan vételéből fakad: ez a *hívó ember* egyrészt, a *megszentelődés* kérdése másrészt. E szempontok figyelembevételével jut el arra a méltató megfogalmazásra, hogy a pietizmus – bár a vallási individualizmus veszélyétől sohasem volt mentes – történelmileg mégiscsak „Nóé bárkájának szerepét töltötte be, amely az egyedül hit által való megigazulás tanítását a kegyes és eszes pelagianizmus özönvénén átmentette”.²³ Egyfajta ambivalencia jellemzi álláspontját: egyrészt elismeri, hogy az ébredések úgy tekintenek Jézusra, egyébként helyesen, mint akinek kereszthalála a meg nem érdemelt kegyelem és erő forrása, amely átfomál minden embert – másrészt viszont nem tud elfogadni semmi olyan próbálkozást, amely Jézus sebeit és vérét átpsichologizálja, s azt valamely vallásos lelkiállapot számára hozzáférhetővé kívánja tenni. Elismeri, hogy elevenen tartották az Isten mindent megújító érkezése iránti reményt – de gyakran ők maguk akarták ezt az érkezést siettetni, megelőlegezni. Egyszerre lát tehát fényt és árnyékot a pietizmusban, illetve az ébredési mozgalmakban. A Német Hitvalló Egyház 1934-es Barmeni Zsinatán pedig megállapítja: „a pietizmus elleni front az elavult frontok közé tartozik”.²⁴ Ez a megállapítás nem kis megörökönyödést eredményezett azok körében, akik a pietizmustól való elhatárolódást várták volna tőle.

A leglátványosabb és legértelmesebb összhang Barth és az ébredések között a dogmatika negyedik kötetének (KD IV/1–2) munkálata során mutatható ki, 1955-től kezdve. Ez Krisztus megszentelő munkájának kidolgozását jelenti, ami feltűnő közelséget mutat Zinzendorf teológiájához, akit egyébként a legnagyobb krisztocentrikusnak²⁵ tart. De Zinzendorftól hangsúlyosabban képviseli: Krisztusban nemcsak Isten lesz emberré, hanem az embert felszabadítja arra, hogy Istenhez közeledjen. Krisztusban nemcsak megigazítja Isten az embert, hanem meg is szenteli, azaz megtérésre, Krisztus-követésre, kereszthordozásra és a jó cselekvésére ébreszti. Itt nem egyszerűen az emberi élet megjobbításáról van szó, hanem annak reális megváltoztatásáról, egy új életről.²⁶

²³ BARTH: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 113. Vö. BUSCH: Karl Barth und die Pietisten, 299.

²⁴ BUSCH: i. m., 302.

²⁵ BARTH: Die Kirchliche Dogmatik (=KD) IV/1, 763.

²⁶ Vö. KD IV/2, 598–633.

A legőszintébb hangvételű számadását ezzel a kérdéssel alighanem utolsó írásainak egyikében olvassuk, egy Schleiermacher-válogatást tartalmazó kötethez írt utószóban,²⁷ 1968-ban. Beszámol arról, miként kanyarodott vissza pályája során újból és újból Schleiermacherhez, miért bosszankodik a Schleiermacher-epigonok felett, hogyan erősítették meg őt a református egyházatyával való foglalkozásában az újabb, de kérdéses teológiai próbálkozások (mint például a mitológiátlanítás programja, az egzisztencialista vagy az Isten halott teológia, amelyek számára és szerinte semmi újat és áttörést sem hoztak); ugyanakkor azt is bevallja: bár a schleiermacheri teológia alaptézisével, a következetesen felvállalt és átgondolt antropológiai megközelítésével nem ért egyet, ez a teológia egy életen át nem hagyta őt nyugodni.²⁸

De hogyan is viszonyul Barth Schleiermacherhez? – A legnagyobb tisztelettel és elismeréssel emberi nagyságát és teológus habitusát illetően, a jobbra taníttatás nyitottságával, azaz a további tanulmányozás és a megértésére való további törekvés alázatával teológiája tekintetében. Schleiermacher – Barth szerint – „kimondottan egyházi ember volt. [...] Egész életén át [az egyházért való] konkrét felelősségének tudatában gondolkodott, szolt és cselekedett [...]. A »feltétlen függőség érzéséről« nemcsak beszélt, hanem élte ezt az érzést – pontosabban az érzés ragadta meg őt.” Mindaz, amit a katedrán és a szószéken erről mondott, személyesen [...], az elragadtatásig meg volt győződve. Minden kétséget kizáróan ez azzal hozható összefüggésbe, hogy „Jézussal – nem pietistaként, de legkülönb herrnhutiként – személyes kapcsolata volt, amit szeretetnek lehet nevezni”.²⁹ Teológiája tekintetében pedig így értékeli: ha Schleiermacher teológiája valóban az istentisztelet, az igehirdetés, a tanítás és lelkigondozás ügyére irányuló keresztyén teológia, akkor nem sajnálja a fáradságot, hogy azt tovább tanulmányozza, az egykori közérthetőség kedvéért felöltött filozófiai köntöst lefejtse; és ha a schleiermacheri ember érzéseiben, gondolkodásában és beszédében arra törekszik, hogy kapcsolatba kerüljön a sajátos, konkrét, meghatározható valósággal, ami célt és értelmet ad életének (s nemcsak úgy általában keres valamilyen transzcendens valóságot), minden további nélkül egyetértene vele.³⁰

A kettőjük közötti ellentét – és az egész probléma – feloldását pedig az Apostoli Hitvallás 3. cikkulusa felől kibontott teológiában látja: vagyis abban, hogy a Szentlélekről szóló tanítás felől kerüljön újból és elsődlegesen elmondásra mindaz, amit az istentan (1. cikkulus) és a krisztológia (2. cikkulus) kapcsán Istennek és Jézus Krisztusnak a munkájáról valaha elmondott a teoló-

²⁷ BARTH: Nachwort, 290–312.

²⁸ Vö. i. m., 296–303.

²⁹ I. m., 306.

³⁰ Vö. i. m., 307–308.

gia (ő magát is beleértve). Mert a Szentlélek emberi egzisztenciát megragadó és formáló ereje felől ugyanis legitim lehet az Isten megtapasztalhatóságának kérdése. Ha a 3. artikulus, azaz a Szentlélek teológiája a keresztyén tan kifejtése tekintetében nem lett volna ennyire elnagyolt és elhanyagolt, illetve Szentlélek munkájának fókuszán keresztül került volna elmondásra mindaz, amit Isten tett teremtményeiért, nem érte volna annyi igazságtalanság – Barth szerint – a misztikusokat a hivatalos egyház részéről, a rajongókat a reformátorok részéről, a pietistákat és az ébredésieket a hivatalos tudományos teológia részéről.³¹ Egy ilyen pneumatológia mint a jövőendő számára meghatározó teológiai rendszer kifejtése Barth számára (1968-ban) még inkább csak vágy vagy álom – bár erre nézve lát biztató jeleket, fiatal dogmatikusokat protestáns és katolikus oldalon egyaránt. A maga életművére visszatekintve úgy látja, jó ösztönének köszönheti, hogy az egyházzal és a hitről, a szeretetről és a reményről szóló gondolatait (KD IV/1–3) kimondottan a Szentlélekről szóló hittétel jegyében fejtette ki, ugyanakkor önkritikusan teszi fel magának a kérdést: Vajon nem kellett volna a megigazulásról, a megszentelődésről és az elhívásról szóló gondolatait is inkább ennek jegyében megfogalmaznia, nem beszélve a teremtésről mint Isten elsődleges és tulajdonképpen (opus propriumáról) munkájáról? „Isten [...] nem mindenestől Lélek [is] (Jn 4,24; 1Kor 3,17)” – kérdi –, „ami azt jelenti, hogy a maga szabadságában, hatalmában, bölcsességében és szeretetében önmagát megjelenítő és közlő Isten?”³² Ha ez így van, akkor nem zárható ki, hogy egy alaposan átgondolt pneumatológia felől (ha ez megírásra kerül), valaki még egyszer elmondja azt, amit ő kifejtett, de most már az „ember felől”, ahogyan azt valamikor Schleiermacher tette, talán éppen a Lélek inspirációjának hatására. Barth tudja, hogy ezt az új teológiát már nem ő fogja megírni és nem is járulhat hozzá. Így ez számára álom marad, de szeretné, ha ezt az álmát nem értenék majd fére – ugyanakkor átsüt a sorokon a félelem: egy ilyen nagyon megalapozott, átgondolt pneumatológia nélkül minden Isten megtapasztalására irányuló próbálkozás az ember felől primitív próbálkozás lenne.

4. Szempontok és impulzusok a református lelkiség megélésének teológiai megalapozása felé

Ha az előbb felvázolt szempontból tekintünk vissza Barth életművére, olyan összefüggések tárulnak a szemünk elé, amelyek a keresztyén lelkiség, illetve a református spiritualitás megélése számára szolid, mégis igen komoly elméleti

³¹ Vö. i. m., 311.

³² Uo.

alapot és gyakorlati impulzusokat nyújthatnak, s amelyek továbbgondolása megéri a fáradságot – de amire nyilván nem ennek az előadásnak keretében kerül sor. Az alábbiakban négy ilyen szempontot mutatunk be.

1. Az egyik ilyen összefüggés Barth *megigazulás-értelmezése*. Tudjuk, hogy a kegyelemből hit által való megigazulás artikulusa a reformatori teológia központi kérdése, amelynek értelmezése mindig kulcsszerepet játszott a protestáns önazonosság megélésében. A megigazulás jelenti Istennek ítéletét, amellyel a bűnös embert igaznak nyilvánítja, vagyis olyan emberré, akiknek ezt követően már közössége lehet Istennel. A megszentelődés ennek az aktusnak másik oldala, illetve folyamodványa – vagyis Isten megigazító cselekedete új egzisztenciára szólítja az embert, azaz felszabadítja a szeretet megélésére, s ezzel megadja a keresztyén ethosz alapját. A hagyományos megigazulás–megszentelődés kettős mozzanatát Barth kiegészíti egy harmadik elemmel: az *elhívással*.³³ Így is fogalmazhatunk: míg Barth a Római levél kommentárok idején még erősen forenzikus módon írja le Isten megigazító–megszentelő munkáját, azaz az emberi élet és kultúra minden területe az ítélet és a kegyelem, a krízis és irgalom feszültségében áll, dogmatikája utolsó köteteinek, a „kiengesztelődésről szóló tan”-nak (Versöhnungslehre – KD IV) az összefüggésében már legalább ennyire hangsúlyos a reálisan megélt és megélhető keresztyén élet. Kérdése itt már sokkal inkább az, hogy a megigazított és megszentelt ember hogyan marad meg a tanúságtételre elhívott egzisztenciájában. Ez a hívó bizonyágtételre való elhívás és az ebben való megmaradás nem nélkülözhet két elemet: a keresztséget és az úrvacsorát. Pontosabban: az elhívás alapját a keresztség adja meg, az elhívásban való megmaradás feltételét pedig az úrvacsorai közösségben való részvétel teszi lehetővé.³⁴ Vagyis a megigazítás és megszentelődés által megújított hívó egzisztencia az egyház istentiszteleti gyakorlatában gyökerezik; itt érhető tetten ugyanis a megbékélés isteni ajándékának triászja: a megigazulás által a bűnös ember bizonyosságot nyer bűnei megbocsátása felől, a megszentelődés által Krisztussal életközösségbe kerül, illetve ez a közösség (*koinonia*) megújításra kerül a Szentlélek ereje által, az *elhívás* által pedig részesedik Krisztus prófétai tisztében.³⁵ De míg az első kettőben (a megigazításban és megszentelődésben) az ember együttműködése Istennel teljességgel ki van zárva, az elhívás és az elhívásban való megmaradás nem képzelhető el az ember cselekvő jelenléte és részesedése nélkül. Azaz az embernek valamilyen választ kell adnia az isteni kezdeményezésre: meghallja az elhívást,

³³ Ld. BARTH: KD IV/3, § 71. Vö. BEINTKER: Rechtfertigung – Heiligung – Berufung, 99–103.

³⁴ Ezt Barth a kiengesztelődésről szóló korábbi munkáiban is leszögezi. Ld. BARTH: Unterricht in der christlichen Religion 3, 197–203, 331–349.

³⁵ KD IV/3, 553.

elindul a követés útján, megtér, odafordul Jézus Krisztushoz. Ezek már olyan emberi cselekedetek, amelyek – *mutatis mutandis* – Isten tetszését elnyerik, egyszersmind dicsőítik is Istent. Mindezzel Barth tulajdonképpen nem tesz mást, mint feleleveníti és elmélyíti a Krisztusban való lét páli-reformatori értelmezését a Gal 2,20 értelmében,³⁶ azaz a hívők közösségének Krisztus halálában és feltámadásában való részesedését (*unitio cum Christo*), amelyben Istené a kezdeményezés és az aktivitás, de a hívő ember – akit a feltámadott Krisztus teremtő Igéje által az igazság megismerésére szólít,³⁷ és aki részesülhet a Szentlélek keresztségében – törekedhet megmaradni a Lélek vezetése mellett a szolgálatra és a tanúságtételre való elhívás állapotában.

2. Egy következő szempont Barth teológiájában a református lelkiség megalapozásához és megéléséhez a teremtés értelmezése, ezen belül pedig *Isten találkozása az emberrel*. Barth maga a teremtéstan előszavában – az Egyházi Dogmatika III. kötetében – előre bocsátja: tisztában van azzal, hogy olyan területre lépett, amelyen „kevésbé érzi magát otthonosan és biztonságban”.³⁸ Nem csoda, hiszen alig van a keresztyén teológiának még egy olyan témája, amelynek értelmezését nemcsak exegetikai ismeretek és dogmatikai álláspontok határozták meg, de ki volt téve a mindenkori világkép sajátosságainak, a természetfogalom aktuális értelmezésének, az időről, anyagról és ok-okozat összefüggéseiről való felfogásnak.³⁹ *Christian Link* szerint viszont nincs még egy olyan 20. századi teológus (Tillich-től eltekintve), aki annyira tudatosan reflektált volna az újkornak, így saját korának magától értetődő világértelmezésére,⁴⁰ s aki annyira tudatosan törekedett volna az emberről szóló tanítás kifejtésénél a humán tudományok eredményeit figyelembe venni saját korában.⁴¹ Mégis vagy éppen ezért van egy sajátos kiindulópontja Barth teremtéstanának: számára a teremtésről való beszéd – hitkérdés. Nem az egymással konkuráló világképekkel és természettudományos ismeretelmélettel való polémia felől, még csak nem is egy elméleti-ontológiai lételmélet felől, hanem a hitvallás első artikulusa felől fejt ki mondanivalóját; ha a teremtés valóságáról beszélünk, akkor Isten valóságát nem hagyhatjuk figyelmen kívül. A többi tudomány megengedheti magának, hogy Isten említése nélkül beszéljen a világ valóságáról, ok-okozati összefüggésekről, erőről – a teológia nem. A teológiának azt a kérdést kell feltennie: ha Istent

³⁶ „Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve: többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem; azt az életet pedig, amelyet most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem, aki szeretett engem, és önmagát adta értem.” Vö. KD IV/3, 682–685.

³⁷ KD IV/3, 553.

³⁸ KD III/1, Vorwort.

³⁹ Vö. RITSCHL: Zur Logik der Theologie, 188.

⁴⁰ LINK: Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths, 137.

⁴¹ LINK: Anthropologie, 336–337.

minden valóság urának ismerjük el, akkor mi történik a világgal, a világ jövődjével, s ebben mi az ember rendeltetése? Döntésének érvrendszere így foglalkozhat össze: elméleti kérdésekről lehet vitázni, a tapasztalatról nem. A teremtő létéről való minden elméleti kijelentés vagy bizonyítási igyekezet szétszedhető, újabb és újabb érvekkel cáfolható... Viszont egy ilyen vita vagy polémia értelmét veszti, ha azt kétségen felüli tapasztalattal szembesítik; ez a tapasztalat pedig az Isten és ember találkozásáról szól, ennek a találkozásnak helyszínéről: a gyülekezet istentiszteletéről és arról, hogy erre a találkozásra az egyház a hit és a hitvallás által felel. Tehát nem egy teoretikus lételméletre alapozza teremtéstanát, hanem erre a hitben felismert valóságra: a teremtő megtapasztalható valóságának egyetlen lehetséges bizonyítéka az, ha az élő gyülekezet ehhez a teremtőhöz imádkozik, őt segítségül hívja, és megvallja, hogy hozzá tartozik.

Christian Link szerint Barth itt egy kopernikuszi fordulatot⁴² hajt végre: nem az ember öntudata, gondolatai, ismeretei és értékítélete határozza meg, hogy mi a teremtettség és mi nem – sokkal inkább a teremtő Istennel való találkozásban kerül az emberi öntudat olyan átformálódásra, hogy a teremtést tényszerűségként fogadja el.⁴³ Mindez pedig úgy, hogy megmarad az ember szabadsága, hiszen Isten „az embert szabadságra teremtette”,⁴⁴ s ezáltal lehetővé tette számára, hogy a maga teremtésben adott helyzetét átlássa, ahhoz viszonyuljon, azaz ne pusztán tárgya, hanem alanya legyen saját (élet)történetének.⁴⁵ Mindez viszont megkerülhetetlen következményekkel jár: a teológiai-hitbeli ismeret nem ott kezdődik Barth számára, ahol a történeti exegézis azt feltételezi, azaz egy történelem előtti múltban, hanem a jelenben. Azaz a keresztyén hit nem a kozmosz evidenciájából – az ég és föld előállásának mikorjából és mikéntjéből – indul ki, hanem abból a tapasztalatból, hogy Isten a régi viszonyok között újat kezd. Ezzel megfordítja a sorrendet: nem a világ észlelése felől s nem egy őseredeti mítosz (s annak változatai) felől jut el az ember az Isten megismerésére, hanem az *Isten jelenlétének hitbeli felismeréséből*, a vele való kapcsolatból ismeri meg igazán a világot, abból a körülményből és tapasztalatból, hogy Isten úton van az övével (szövetség).⁴⁶

⁴² LINK: Die theologischen Entscheidungen, 139.

⁴³ Mindennek szélesebb összefüggése a *szövetség* és a *teremtés* egymásra vonatkoztatásának jellegzetesen barthi meghatározása: „a szövetség a teremtés belső alapja, a teremtés pedig a szövetség külső alapja”. KD III/1, 106–107, 262–262.

⁴⁴ KD III/1, 150.

⁴⁵ Vö. uo., 176.

⁴⁶ KD III/1, 68.

3. Az emberről mint teremtményről szóló barthi tanítás újraolvasása – még-hozzá *érzelem-szemantikai*⁴⁷ szempontból való újraolvasása – abban is segítséget nyújthatna, hogy tisztázzuk: nem igaz, hogy az egyház és a teológia nem tud mit kezdeni az érzelmekkel. Tény, hogy az érzelmeknek az istenismeret számára való normatív szerepe gyakran épp a dialektika teológiára és Barthra való hivatkozással (Isten egészen más) került elhárításra. Antropológiájának mélyebb tanulmányozása viszont nemcsak árnyalja, de felülírja ezt a képet. Az ember testi-lelki egzisztenciája Barthnál abban a három alapvető relációban kerül tematizálásra – még-hozzá affektív dimenzióival együtt –, amely az embert Isten előtti teremtettségében jellemzi: az ember társa embertársának, lelke az ő testének és része az időnek.⁴⁸ A lélek itt különösen kiemelt figyelmet kap: a lélek által lesz az ember szubjektum; a lélek az, ami az embert Istennel szemben és Isten előtt önálló létté teszi.⁴⁹ Ehhez az is hozzátartozik, hogy minden embernek van egy egyedi, saját belső világa (titka), amelyet Isten nem töröl el – Isten előtt is szubjektum marad az ember, saját szabad döntésével. Ugyanakkor, mint lélek, a maga test-lélek egzisztenciájában lehet képes, felkészített és előkészített arra, hogy Istennel találkozzon. Ha viszont az ember társas lény (*Beziehungswesen*), azaz képes társas kapcsolatokra, akkor ehhez az érzések is hozzátartoznak, pozitív és negatív érzések egyaránt. Teremtettségénél fogva képes ez érzések észlelésére, tudatosítására, megélésére, alakítására – ez pedig érvényes hitére, Istennel való kapcsolatára nézve is. Ebbe a kapcsolatba – az Isten-ember találkozásba – az ember nem passzívan, hanem testi-lelki meghatározottságának teljességében lép be, melynek érzelmi tapasztalatai az istenkapcsolatba is integrálásra kerülnek (ld. Isten szeretete). Az érzések Barth számára tehát nem valamilyen különleges vallási képességet jelentenek, nem is jelenthetnek normatív mércét a teológia és az istentapasztalat számára, de az érzelmek (akárcsak a gondolat és az akarat), a testi és lelki tapasztalatok s ezek összefüggései hozzátartoznak az ember Isten előtti emberségéhez. Barth antropológiája tehát nem lezárja, sokkal inkább lehetővé teszi a teológia és a humán tudományok közötti párbeszédet.
4. Barth *egyházértelmezése* lehet a negyedik szempont, amely a lelkeség megújulásának, egyéni és közösségi hitélet feltételeinek átgondolásához támpontot nyújt. Hogy a hit megélése és a teológia számára mennyire fundamentális jelentősége van az egyháznak, az kiderül Barth életművének teljes keresztmetszetét tekintve, a '20-as, '30-as évek kisebb-nagyobb előadásai-

⁴⁷ Vö. Bammel: Was helfen die Gefühle?, 434.

⁴⁸ Ld. KD III/2, § 45–47.

⁴⁹ KD III/2, 478.

tól⁵⁰ kezdve a mérvadó ekkleziológiai tanulmányokon⁵¹ át a dogmatika utolsó, csak fragmentumként fennmaradt részeiből egyaránt.⁵² Barth a maga saját teológiai egzisztenciáját is csak az egyház terében tudja elképzelni: Isten Igéjének, illetve az önmagát kijelentő Szentháromság Isten erőterében. Barth alapvető igénye, hogy az *egyház legyen egyház és maradjon egyház*.⁵³ Abban áll az egyház lényege és minden más emberi közösségtől való különbözősége, hogy az egyházban „hirdetik és hallgatják az Evangéliumot”.⁵⁴ Ehhez leszögezi, hogy mi *nem* az egyház: nem üdvintézmény és nem emberi elvárások kielégítésének vallásos fóruma, a római katolikus és az újkori protestáns klerikalizmus tévútjai szerint – amint az egy 1934-ben Párizsban tartott előadásában is olvasható.⁵⁵ Majd meghatározza az igaz egyház ismertetőjegyét. Ez: *Isten Igéjének hallgatása*. Az olvasó gyakran hiába keresi írásaiban az egyház bibliai-reformatori, klasszikus ismertetőjegyeit (*notae ecclesiae*-ket) vagy a Barmeni Teológiai Nyilatkozat III. tételének ekkleziológiai meghatározásait. Barthot – főleg a '30-as években – egyetlen dolog érdekli: az egyház *létjogosultságának* kérdése. Az egyház létjogosultsága és Urához való hűsége ott lesz kérdéses, ahol Istennek túl kevés, az embernek (ha még oly vallásos is) túl sok jelentőséget tulajdonítanak. Ahol az egyház mindenáron „közelebb” akar kerülni az emberhez, ahol szünet nélkül az emberekre akar tekintettel lenni, ahol a világ urainak figyelmét és szimpátiáját akarja felkelteni – ott az egyház „defektes” (*Kirche in Defekt*) egyház lesz.⁵⁶ Az ilyen egyház a maga küldetésében és a maga dolgában elbizonytalanodott egyház, amely önmagát nem veszi komolyan, s amely túlzott alkalmazkodással, átgondolatlan aktivizmussal, kétes kontextualizálódással kíván úrrá lenni saját deficitjén – de e hiányosság orvoslásának kísérlete könnyen a másik végletbe vezethet: a mértéket nem ismerő, a magabiztos, felfuvalkodott, látványosságba menekülő egyház (*Kirche in Exzess*) kísértésébe –, írja dogmatikájának utolsó, befejezetlen részében.⁵⁷ Barth szemei előtt mindez igazolódott a német keresztyének tévelygéseiben, de a reálisan létező szocializmusban helyét kereső, politikai környezethez alkalmazkodó egyházak példáján is. Nyilván önkéntelenül is feltevődik a kérdés, hogy az 1989/90-es társadalmi-politikai változások utáni magyar református egyház

⁵⁰ Ld. pl. BARTH: Schicksal und Idee in der Theologie (1929); BARTH: Offenbarung, Kirche, Theologie (1934); BARTH: Der Christ als Zeuge (1934).

⁵¹ Vö. BARTH: Christengemeinde und Bürgergemeinde.

⁵² BARTH: Das christliche Leben.

⁵³ BARTH: Für die Freiheit des Evangeliums, 399. Vö. BEINTKER: Barth Handbuch, 368.

⁵⁴ Uo., 398.

⁵⁵ Vö. BARTH: Offenbarung, Kirche, Theologie, 166–167.

⁵⁶ BARTH: Das christliche Leben, 230.

⁵⁷ Uo., 224. Vö. BEINTKER: Kirche spielen – Kirche sein, 246–248.

hogyan értékeli a számára megnyílt lehetőségeket, a világ fokozottabb érdeklődését egyre nagyobb társadalmi szerepvállalása iránt. Vajon az egyház mai önmeghatározását és létjogosultságát a Krisztussal való élő kapcsolatban, az Evangélium hirdetésében és hallgatásában vagy pedig a látványos programok, építkezések és elvárások kivitelezhetőségében keresi?⁵⁸ Ilyen helyzetben az egyház csak egyet tehet ahhoz, hogy egyház maradjon: meg kell tanulni újból várni és hallgatni az Igére. Engedni a Szentlélek „megelevenítő” és „megvilágosító” hatalmának,⁵⁹ hogy rádöbbenjen: az egyház nem más, mint Jézus Krisztus teste, azaz „Krisztus földi-történelmi létformája”,⁶⁰ s mint ilyen, közvetlenül részesedik Isten kiengesztelő-békéltető munkájában, s abban aktívan részt is vesz. Íme, újból a Szentlélek által megragadott, aktivizált hívő ember. De még ebben a figyelmes várakozásban, az Isten Igéjének és a Szentlélek általi jelenlétének teológiai dimenziójában is tehet valamit az egyház: felmutathatja a világnak „istenei nem létezését” és megteremtheti a „józsanság” és a reménység élő szigeteit.

Tisztában vagyok azzal, hogy Barth ekkleziológiai igényével szemben a tapasztalat mást mutat, mint ahogy azzal is, hogy a Barth utáni református teológia ma már nem nélkülözheti az empirikus tudományok eredményeinek, illetve eszközeinek ismeretét és alkalmazását az egyház intézményes-szervezeti formájának vizsgálata, valamint a keresztyén hit és lelkiesség megélt valóságának és formáinak megismerése során. Viszont, ami Barthtól megtanulható – Isten Igéjének szuverenitása és az ember szabadsága, valamint időnként annak tisztázása, hogy mit is jelent a „credo ecclesiam” –, az megóvhat attól a hamis magabiztosságtól és elhamarkodott ítélettől, hogy mi mondjuk meg, hol kezdődik és meddig tart az igaz egyház, valamint a Krisztusban való élet.

Felhasznált irodalom

- ♦ Bammel, C.-M.: Was helfen die Gefühle? Karl Barths anthropologische Orientierung im Lichte der Gegenwart, in Beintker, M.–Link, Chr.–Trowitzsch, M. (Hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung* (Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1.–4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden), Zürich, TVZ-Verlag, 2010, 433–445.

⁵⁸ Részletesebben erről ld. Fazakas: *Offenbarung, Kirche, Theologie*, 417–418.

⁵⁹ KD IV/2, 695; KD IV/3, 780.

⁶⁰ KD IV/1, 718

- ♦ BARTH, K.: »*Unterricht in der christlichen Religion*«, Teil 3: *Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung 1925/26* (GA II.38), Hrsg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2003.
- ♦ BARTH, K.: Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl (1927), in Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930* (GA III.24), Hg. von Hermann Schmidt, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1994, 183–214.
- ♦ BARTH, K.: *Ethik II: Vorlesung Münster, Wintersemester 1928/1929, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31* (GA II.10), Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1994.
- ♦ BARTH, K.: Schicksal und Idee in der Theologie (1929), in Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925–1930* (GA III.24), Hrsg. von Hermann Schmidt, Zürich, Theologischer Verlag, 1994, 344–392.
- ♦ BARTH, K.: Für die Freiheit des Evangeliums (1933), in Ders.: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1930–1933* (GA III.49), Hrsg. von Michael Beintker, Michael Hüttenhoff und Peter Zocher, Zürich, Theologischer Verlag, 2013, 390–412.
- ♦ BARTH, K.: Offenbarung, Kirche, Theologie. Drei Vorträge, gehalten vom 10–12. April in Paris (1934), in Ders.: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, 3. Band, Zollikon, Evangelischer Verlag AG., 1957, 158–184.
- ♦ BARTH, K.: Der Christ als Zeuge (1934), in Ders.: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, 3. Band, Zollikon, Evangelischer Verlag AG., 1957, 185–196.
- ♦ BARTH, K.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte* (1946), Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., ³1960.
- ♦ BARTH, K.: *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1947), Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1947.
- ♦ BARTH, K.: *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise*, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1948.
- ♦ BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik I/1–IV/4*, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag AG., 1932–1970.
- ♦ BARTH, K.: *Das christliche Leben: Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesung 1959–1961* (GA II.7), Hrsg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich, Theologischer Verlag, 1999.
- ♦ BARTH, K.: Nachwort, in *Schleiermacher-Auswahl. Nachwort von Karl Barth*, Hrsg. von Heinz Bolli, München–Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1968, 290–312.
- ♦ BEINTKER, M. (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.

- ♦ BEINTKER, M.: *Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth*, hrsg. von Stefan Holtmann und Peter Zocher, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- ♦ BEINTKER, M.: Rechtfertigung – Heiligung – Berufung, in BEINTKER, M.–PLASGER, G.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth als Lehrer der Versöhnung (1950–1968): Vertiefung – Öffnung – Hoffnung* (Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2014 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden), Zürich, TVZ Verlag, 2016, 97–116.
- ♦ BEINTKER, M.: „Kirche spielen – Kirche sein“. Zum Kirchenverständnis heute, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996), 243–256.
- ♦ BERGER, P.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M., S. Fischer Verlag, 1973.
- ♦ BONHOEFFER, D.: *Börtönlevelek*, Budapest, Harmat Kiadó, 1999.
- ♦ BUSCH, E.: *Karl Barth und die Pietisten: Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1978.
- ♦ BUSCH, E.: *Karl Barths Lebenslauf: nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975.
- ♦ BUSCH, E.: Barth und der Pietismus, in BEINTKER, M. (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 80–85.
- ♦ CASANOVA, J.: Der Ort der Religion im säkularen Europa, in *Transit Europäische Revue* 27 (2004), 86–106.
- ♦ ENGELS, D.: *Religiosität im Theologiestudium*, Stuttgart–Berlin–Köln, Kohlhammer Verlag, 1990.
- ♦ FAZAKAS S.: „Offenbarung, Kirche, Theologie“. Die Pariser Vorträge von 1934, in BEINTKER, M.–LINK, Chr.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Zürich, TVZ-Verlag, 2005, 407–424.
- ♦ FAZAKAS S.: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, in BEINTKER, M.–LINK, Chr.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich, TVZ-Verlag, 2010, 267–286.
- ♦ FAZAKAS S.: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, in FAZAKAS S.–FERENCZ Á. (szerk.): *Barth és a magyar református teológia. Rekonstrukciós kísérlet* (KBKK 6), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2011, 100–121.
- ♦ FAZAKAS S.: Ethik kompakt: Karl Barth, in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62 (2018/3), 213–217.
- ♦ FERENCZ Á. (szerk.): *Világok vándorai. Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról. Karl Barth és Vassady Béla levelezése*, Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2007.
- ♦ HUNSINGER, G.: *Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken* (aus dem Amerikanischen übersetzt von Marianne Mühlenberg), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009.

- ♦ JÁNOSSY I.: Barth Károly politikai bizonyágtétele: a második világháború végétől haláláig, in *Theologiai Szemle* 20 (1977), 274–283.
- ♦ JÁNOSSY Imre: Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában, in *Theologiai Szemle* 29 (1986), 21–26.
- ♦ JOSUTTIS, M.: *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 2000.
- ♦ LINK, Chr.: Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths, in BEINTKER, M.–LINK, Chr.–TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich, TVZ-Verlag, 2010, 135–159.
- ♦ LINK, Chr.: Anthropologie, in BEINTKER, M. (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 335–341.
- ♦ LÖHR, Chr.: Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) Entdeckung einer zweckgebundenen Spiritualität, in ZIMMERLING, P. (Hrsg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 764–782.
- ♦ LUHMANN, N.: *Funktion der Religion* (stw 407), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977.
- ♦ NAGY B.: Mit tanultam Barth Károlytól? (1951), in NÉMETH P. (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 477–485.
- ♦ RITSCHL, D.: *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken* (Kaiser Taschenbücher 38), München, Chr. Kaiser Verlag, 1988.
- ♦ RUHBACH, G.: *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- ♦ SCHLINGENSIEPEN, F.: Spiritualität in den Bekennenden Kirchen, in ZIMMERLING, P. (Hrsg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 755–763.
- ♦ TAVASZY S.: Barth, a theologus (1931), in NÉMETH P. (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 472–477.
- ♦ Von K. Barth (an Dietrich Bonhoeffer). Bergli. Oberrieden 14.10.1936, in BONHOEFFER, D.: *Illegale Theologenausbildung 1935–1937* (Werke, Bd. 14), hrsg. von Otto Dudzus und Jürgen Henkys et. al., München, Chr. Kaiser Verlag, 1996, 259–253.

RÁCSOKNÉ FÜGEDI ZSÓFIA

Kérdésfelvetések az egyházi bíraskodás témakörében*

A Magyarországi Református Egyház egyházi bíraskodásáról szóló 2000. évi I. törvény módosítása évek óta foglalkoztatja az egyházi törvények alkotóit és alkalmazóit. A Magyar Református Egyház megalakulása óta, a jogharmonizációs törekvésre tekintettel különösen is aktuális. Amint azt a Magyar Református Egyház Alkotmányának preambuluma is összegzi, a magyar reformátusság a reformáció korától kezdődően mindig több ország területén és több állam szervezeti keretei között élt, egyházjogi közösségekben a Kárpát-medencében élő, a reformációhoz csatlakozott nemzetiségekkel. A változásokat követően a Kárpát-medencei reformátusság Magyarországon kívül Szlovákiában, Ukrajnában, Romániában, Szerbiában, Horvátországban és Szlovéniában él. „A Kárpát-medencei történelmi reformátusság Isten ígéje, az óegyházi hitvallások, a Heidelbergi káté, a II. Helvét hitvallás alapján folyamatosan megőrizte hitbeli és teológiai egységét. Őrizte istentiszteleti rendjének közös alapelveit, a sákramentumok – a keresztség és úrvacsora – kiszolgáltatásában egységét soha fel nem adta. A református keresztyén nevelés, a pásztori szolgálat, a misszió, a keresztyén szolgáló szeretet, a paritáson alapuló zsinat-presbiteri kormányzat és az egyházfegyelem gyakorlásának alapelvei az egységet és az összetartozást soha nem vonták kétségbe, mint ahogyan a más anyanyelvű reformátusokkal való egységet sem.”¹ A közös alkotmányuk szerint a részegyházak zsinati egységben élnek. Minden magyar nyelvű református egyházzal és a Kárpát-medence más anyanyelvű reformátusaival hitbeli, lelki és szeretetközösséget alkotnak, és az egész világ református egyházaival testvéri kapcsolatot tartanak fenn. A Kárpát-medencei református egyházak a közös alkotmány elfogadásával fejezik ki egységüket. Ennek részeként a tagegyházak egymás fegyelmi határozatait elfogadják, a jogerős határozatokról tájékoztatják egymást.

A Generális Konvent 2018. május 24. napján határozatot hozott, melynek értelmében 2019-ig az összehívni javasolt alkotmánymódosító Zsinatra határozattervezetet kell készítenie az Egyházalkotmányi Bizottságnak a közös

szabályozás alapjául szolgáló bírósági törvény anyagi jogi részéhez, különös tekintettel a fegyelmi vétségek és fegyelmi büntetés egységesítésére. Az egységesítés kapcsán néhány olyan alapelv tisztázásával érdemes kezdeni, amely igazából a Magyarországi Református Egyházon belül is évek óta dilemmát okoz.

Az egyház bírói hatalmát taglaló szabályok határterületen helyezkednek el: lelki-teológiai és jogi aspektusok keverednek benne. Novák István és Szathmáry Béla is foglalkozik a bírói hatalom lelki és jogi oldalával, mindketten Ravasz László gondolatait alapul véve kiemelik, hogy nem elégséges lelki síkon közelíteni a fegyelem kérdéséhez, mert mint jogilag szervezett közösségnek szüksége van a jogi bírói hatalom összetartó erejére, a tárgyi valóság jogilag történő rendezésére. Novák Istvántól származó idézettel szeretném ezt érzékeltetni: „Az egyház jogi bírói hatalmának létezése tulajdonképpen a lelki bírói hatalom bizonyos hiányosságára, alkalmatlanságára, illetőleg hatálytalanságára vezethető vissza. Ezt olyan értelemben kell vennünk, hogy az egyházi életnek számos olyan megnyilvánulása van, amelyre vonatkozólag az egyház lelki bírói hatalmának ereje teljesen hatástalan, alkalmatlan és hiábavaló. Lehetetlen ugyanis az egyházon belül az egyháztagoknak – legyenek azok akár tisztségviselők, akár nem –, bizonyos bűnös cselekedeteit, mulasztásait és vétkességét, amelyek tárgyi és nem lelki valóságokban jelentkeznek, pusztán lelki fegyverekkel, lelki erőkkal, spirituális bírói hatalommal, amely tulajdonképpen az Ige erejének és hatalmának alkalmazása, megítélés alá vonni. Az egyház ugyanis nem csupán lelki közösség, hanem jogi szervezet is s ennek folytán a keretein belül jelentkező mindennemű visszaélés, minden eltérés a jótól, a helyestől, a törvényestől és az igazságostól, olyan megtorlást kell, hogy vonjon maga után, amely mint erő és hatalom, tehát mint bírói hatalom nem elégszik meg a lelki fegyelmezés eszközeivel – minthogy ezek a tárgyi valóság tényeire nem is alkalmazhatók –, hanem éppen e tárgyi valóságokhoz hozzáférendő és e tárgyi tényekben és nem lelki adottságokban jelentkező rosszat, helytelent, igazságtalant és törvényellenest jogi eszközök alkalmazásával, vagyis jogi bírói hatalommal ítéli meg.”²

Az előttünk járó egyházjogászok, gondolva az előbb idézett Novák Istvánra vagy Kovács Albertre, Szentpéteri Kun Bélára, megegyeznek abban – kálvini alapokon nyugodva –, hogy az egyházi fegyelmezés egyben pásztori szolgálat is, amelyben a szeretet törvényének központi helyet kell biztosítani. Ez a legfőbb sajátossága a világi igazságszolgáltatással szemben. A pásztori és a megtorló elemek szerepe tekintetében nincs azonban teljes egyezés, hiszen míg Novák István élteti az 1928-ban született szigorúbb szabályozást, addig Kovács

* Az előadás 2018. augusztus 22-én, a Doktorok Kollégiuma Nagykőrösön tartott ülésén hangzott el az Egyházjogi Szekcióban.

¹ A Magyar Református Egyház Alkotmányának preambuluma.

² NOVÁK: A protestáns egyházak perjoga, 37–50.

J. István evangéliumi elvek mentén erősítené a pásztori jelleget. Igen nehéz a pásztori funkció jogi szabályozásban történő érvényre juttatása, azonban a megtorló jellegű intézkedések mind a speciális, mind a generális prevenciót elősegíthetik, amely különösen fontos, ha arra nézünk, hogy az egyház Krisztus teste, így kiemelten fontos, hogy a lehető legtisztábban őrizze meg magát. Emellett a lelki és a jogi aspektus e tekintetben is összefonódik: a büntetés nemcsak reparál és megtorol, hanem bűnbánatra készítet, Jézus követésére int.

A Magyar Református Egyház közös zsinata 2017. június 24. napján, Debrecenben tartott ülésén elfogadta többek között az alapelvet, amely szerint a fegyelem hármas célja, hogy védelmezze Krisztus tekintélyét az egyház és a világ előtt, valamint az egyház szentségét és tisztaságát, és hogy a bűnös megmentését szolgálja. A fegyelmezés mind tartalmában, mind módszereiben pásztori szolgálat, hogy a jók meg ne romoljanak és a fegyelmezetlenek jó útra térjenek. Az eljárás során szem előtt kell tartani, hogy a református egyházfegyelmi eljárás – a jogszabályok lényegét érvényesítve – az ember megjobbítását és az üdvösséget célozza.

A jelenleg hatályban lévő egyházi bíráskodásról szóló 2000. évi I. törvényünk előkészítése során volt olyan javaslat, hogy a bírósági eljárás megindítása előtt az illetékes egyházi testület elnöksége pásztori beszélgetést köteles folytatni a panaszlottal, és ennek megtörténtét igazolni szükséges. Ennek eredményéhez képest kell döntenie a bírói eljárás megindítása tekintetében. Ez nem került bele a hatályos törvénybe. Milyen megoldás adható tehát a pásztori és jogi elemek helyes arányára vonatkozólag, mindkét cél betöltése miként valósítható meg? Véleményem szerint az evangélikus egyház példaadó megoldást talált. Helyreállította az egyházi becsületszék intézményét, amely kerületenként működik, tagjai az egyházmegyei lelkészi munkaközösségek egy-egy delegált tagjából kerülnek ki. A tagokból kijelölt háromtagú tanács vizsgálja ki az ügyet, amelynek jogosultsága van: meghallgatni az érintetteket; a panasszal kapcsolatos iratokba betekinteni, azokról másolatot készíteni; felvilágosítást kérni; szemlét tartani; az érintetteket békítő tanácskozásra meghívni; megbeszéléseire az illetékes püspököt, esperest vagy más személyt tanácskozási joggal meghívni. Egy ilyen testületben, ahol az egyházkormányzásban azonos szinten álló szolgatársak vesznek részt, a feljebbvalók pedig tanácskozási joggal vannak jelen, úgy gondolom, előtérbe lehet helyezni a pásztorális, lelkigondozói elemeket. A független bíróság kapcsán felmerülő azon kritika, amely szerint esetlegesen a bíróság nem rendelkezik kellő személy-, hely-, viszonyrendszer- és ügyismerettel, szintén orvosolható. Az evangélikus törvény alapján a tanácsnak az eljárás befejezésére számos módja van:³

³ A Magyarországi Evangélikus Egyház jogalkotó szerve által meghozott Az egyházi szolgálatról és az egyházi szolgálatot végzőkről szóló 2005. évi III. törvény 32. § (4) bekezdése alapján.

- a) tájékoztathatja a panasz előterjesztőjét a panasz kivizsgálásáról, s arról, ha a panaszt nem találta indokoltnak;
- b) megállapíthatja a lelkészi szolgálattal kapcsolatos panasz indokoltságát;
- c) felhívhatja a lelkészt a Szentírásnak, a hitvallási iratoknak, a jogi és erkölcsi előírásoknak megfelelő magatartás tanúsítására, és az ezekkel ellentétes magatartás abbahagyására, valamint az attól való tartózkodásra;
- d) javaslatot tehet az illetékes püspöknek, esperesnek, igazgató lelkésznek, valamint más személynek vagy testületnek valamilyen intézkedés megtételére;
- e) erkölcsi állásfoglalást, közleményt adhat ki, amelyet az egyház hivatalos lapjában vagy hetilapjában megjelentethet;
- f) életviteli vagy egyéb tanácsot adhat;
- g) egyéb döntést hozhat.

Az egyházi jogszolgáltatási szervek akkor kapnak szerepet, ha pásztori békéltetés formájában nem volna elérhető a rend helyreállítása. Az egyház törvényes rendjének és békéjének megőrzéséről szóló 2005. évi IX. törvény⁴ 1. §-a kimondja, hogy az egyház törvényes rendjének és békéjének megőrzését, amennyiben ez pásztori békéltetés formájában nem volna elérhető, az egyházi ügyészek, az országos fegyelmi tanács és a Magyarországi Evangélikus Egyház Bírósága (egyházi jogszolgáltatási szervek) útján biztosítja az egyház. Az egyházi jogszolgáltatási szervek hatáskörébe tartozik az egyházi jogszabályokon alapuló jogviszonyokból eredő jogviták elbírálása. Tehát az ún. jogszolgáltatás sem egyetlen testületre hárul, hanem megoszlik az ügyész, az országos fegyelmi tanács és a bíróság között. Ezáltal tehermentesíti a bíróságot, és gyorsabb ügymenetet eredményez.

Előremutató Molnár Pál megoldási javaslata⁵ is, amely szerint fegyelmi testületek járjanak el fegyelmi vétségek esetén. Ez a testület az adott egyházkormányzati szint elnökségéből, jogtanácsosból és közgyűlés által választott tanácsosokból állna. Az ilyen fegyelmi eljárás biztosítaná a gyorsabb, szakszerűbb eljárást, az ügy ismeretével rendelkező, közvetlenül érintett személyek részvételét, elősegítené a végrehajtást. Természetesen az ügymenet tartalmazná azt a jogi biztosítékot, hogy felülvizsgálatot lehessen kérni egyházi bíróságtól.

Egy ilyen jellegű fegyelmi testület esetén is, annak ellenére, hogy nem bíróságról van szó, úgy gondolom, hogy a hatalommegosztás elvét szem előtt kellene tartani, és az adott egyházkormányzati szint elnökségét maximum tanácsadói szerepkörrel felruházni. Továbbá a közgyűlés által választott világi tanácsosok esetében is előírás kellene legyen a jogi végzettség. Hiszen a nem

⁴ Az egyház törvényes rendjének és békéjének megőrzéséről szóló 2005. évi IX. törvény.

⁵ MOLNÁR: Bíráskodás vagy egyházfegyelem?, 45–54.

megnyugtatóan rendezett ügyek felülvizsgálat révén úgy is bíróságon végez-nék, ezt megelőzendő egyfajta szakmai színvonal megkövetelése célravezető lehetne. Bár az is ismert tény, hogy pont ez a szakmaiságot nehéz biztosítani egyes egyházmegyéknek még az egyházi bíróságoknál is. A közös fegyelmi testületek, illetve bíróságok kialakításának természetesen vannak hátrányai, mint az utazási vagy eljárási költség növekedése, mégis jó lehetőségnek látom. Két nézőpont szokott konkurálni fegyelmi esetekben: hasznos az ügy-, hely- és személyismeret az egyik oldalról, ugyanakkor zavart keltő a közeli szolgatárs jelenléte a másik oldalról. Ezt lehetne részben orvosolni a vegyes, helyi és más egyházmegyékből is álló testületek létrehozásával.

Szeretnék kitérni a református egyházban működő jogtanácsos szerepére a bírósági eljárásban. Hatályos szabályaink szerint a jogtanácsos az előkészítő eljárás során a panaszost és panaszlottat, valamint a tanúkat és szakértőket a szükséghez képest kihallgatja, az ügy felderítéséhez szükséges bizonyítékokat és okiratokat beszerzi. A vizsgálatot 30 napon belül le kell folytatni. Ez indokolt esetben az elnökség hozzájárulásával további 30 nappal meghosszabbítható. A vizsgálat befejezése után az összes irat beterjesztésével indítványt terjeszt elő a bíróság elnökségéhez, amelyben az eljárás lefolytatásának elrendelését vagy az eljárás megszüntetését indítványozza. Álláspontom szerint mindez a jogtanácsosra, akinek a törvény alapján számos feladata van, nagy ügyszerterhet róhat. A független eljárás vonatkozásában megkérdőjelezhető továbbá az a kitétel, amely szerint a jogtanácsos az őt megválasztó fokozatos hatóság jogi képviselőjeként, a fokozatos hatóság elnökségének utasításai szerint jár el. Mindezekre megoldást jelenthetne egy olyan tisztség létrehozása, amely az egyéb jogász feladatokról mentesen, függetlenül, csak a bírósági eljárás során, azt elősegítve és gyorsítva járna el. Ráadásul egyfajta mediátori szerepkörrel lehetne felruházni.

Szükséges foglalkozni a bírói függetlenség, a hatalmi ágak szétválasztásának kérdésével. Csupán a 2000. évi I., jelenleg is hatályos törvényünk tett eleget részben ezen követelményeknek azáltal, hogy kimondta: az esperes és az egyházmegyei gondnok, püspök és a főgondnok, a zsinat lelkészi és világi elnöke ugyan továbbra is elnökei az egyházmegyei, kerületi, illetve zsinati bíróságnak, azonban az ügy tárgyalásában és a határozat meghozatalában nem vehetnek részt. Továbbá az esperesek kikerültek a kerületi bíróság alkotó tagjai közül. A Romániai Református Egyház fegyelmi szabályzata szerint a fokozatos egyházi szervek elnökségei vádhatóságként járnak el, a fegyelmi ügyben vádhatósági képviselő útján járnak el. A hatalommegosztás elvét szem előtt tartva célszerűbb lehet független vádhatósági képviselő választása. A 2017. évi közös zsinat a bírói függetlenség elvére is kitért. A bíróságnak, az eljáró tanács tagjainak – az összeférhetetlenségi szabályok betartásával – függetlennek kell lenniük, határozataik meghozatala során csak az egyház

hitelveinek és az egyházi bíráskodással kapcsolatos jogszabályoknak vannak alávetve. A bíróság az eljárás során a személyes felelősséget vizsgálja, és az indítvány keretei között megilleti a szabad bizonyítás és a mérlegelés. Szorosan idekapcsolódik a bírók szakmai felkészültsége: a hatályos törvény szerint minden szintű bíróságnak lelkészi és világi tagjai vannak, s az utóbbiaknak lehetőleg jogi végzettséggel kell rendelkezniük. Az eljáró tanács tagjai között pedig mindenképp kell lelkészi és jogi végzettségűnek is lennie. Szathmáry Béla emeli ki, hogy az egyházi bíróságoknak az egyháztagsággal és az egyházi szolgálati vagy munkaviszonyban álló nagy létszámú lelkészi, oktatói, szertetintézményben dolgozó tagjaival szemben bírósági fegyelmi és igazgatási ügyeken túl mintegy polgári, munkaügyi bírósággént is el kell járni. A világi jog is egyre differenciáltabb, a jogi szakemberek is egy-egy részterületre specializálódnak. Ennek a szerteágazó, jogi felkészültséget igénylő munkának a színvonalas elvégzéséhez elengedhetetlen, hogy megfelelően képzett jogászok kapjanak teret. Talán érdemes ennek érdekében elgondolkodni, hogy a világi tagokat csak jogi végzettségű egyháztagok köréből válasszák. Érdemes lenne e tárgykörben továbbképzéseket, kurzusokat, bírói tanfolyamokat, illetve fórumokat szervezni. Molnár Pál is felhívta rá a figyelmet, hogy nem elég a jogi végzettség, hanem olyan személyekre van szükség, akik „a református egyház belső működéséről is alapos ismeretekkel rendelkeznek”.⁶ Így lehetne kivédeni azt a gyakran felmerülő problémát, hogy a lelkész nem érti a jogot, a jogász pedig az egyházat.

A fentiek által javítani lehetne az egységes joggyakorlaton is. Ennek érdekében, illetve a jogegységesítés előmozdítása és szem előtt tartása mellett célszerű lenne a törvénytörvények pontosabb, részletesebb meghatározása, esetlegesen kommentár, végrehajtási utasítás készítése. Utalnék itt az egységesítés egyik sarkalatos pontjára: a fegyelmi vétségek pontosabb meghatározására. A közös zsinat is utalt rá, hogy az egyházi bíróságoknak törekedniük kell arra is, hogy hasonló egyházfegyelmi vétségeket hasonlóképpen minősítsenek, és hogy a kiszabott büntetéssel érvényesüljenek a büntetés céljai. Természetesen lesznek átfogóbb vagy ún. kerettényállások, mint például a kötelezettségek megszegése, amely persze egyéb jogszabályszövegekben meg van határozva, de nem kimerítően; akár csak kommentárban, rendeletben kiadott teteleesebb felsorolás útmutatóul szolgálhat a jogalkalmazó számára, és előmozdítja az egységesebb ítélkezést.

Szükséges megemlíteni a jogorvoslat lehetőségét: a fegyelmi eljárás alá vont személynek joga van ahhoz, hogy az ügyében hozott határozatot megfellebbezze, és azt magasabb szintű bíróság felülvizsgálja. Az 1967. évi VI. törvény-cikkhez képest jóval cizelláltabb hatásköre van a Zsinati Bíróságnak. Koráb-

⁶ I. m., 49.

ban első fokon végérvényesen határozott a hozzá rendelt ügyekben, jelenleg azonban lehetőség van a Zsinati Bíróság másodfokú tanácsához fellebbezni, amely a jogszerűséget helyreállító rendelkezés. Van azonban olyan egyháztest, ahol a zsinati határozat fellebbezési lehetőség nélkül jogerőre emelkedik.

Az új törvény alkotásánál – szem előtt tartva az eltérő hagyományokat – fontos kérdés lehet a terminológia, a kifejezések harmonizálása. Egy közös diskurzust megnehezíthet az eltérő szóhasználat, például: érdekelttség – elfogultság, fegyelmi bizottság – bíróság, vádhatósági képviselő – jogtanácsos.

A fentieket összegezve az egyházi bírászkodás megújulásra vár, amelynek során a lehetséges jogegységesítésre is tekintettel szükséges – többek között – megvalósítani a hatalmi ágak szétválasztását; létrehozni egy olyan testületet, amelyben teljes egészében megvalósul a pasztorális szemlélet, megelőző eljárás jelleggel; a bíróságok függetlenségét tovább erősíteni; a jelenlegi bírósági eljárásban megvalósuló jogtanácsosi szerepkörrel egy új tisztséget megalkotni; a fegyelmi vétségeket egységesíteni, pontosítani és tényállással ellátni; a fegyelmi büntetéseket egységesíteni, meghatározni, a terminus technicusokat egységesíteni, azonos tartalommal megtölteni, valamint a végrehajtás pontos, számon kérhető menetét előírni.

Felhasznált irodalom

- ♦ *A Magyar Református Egyház Alkotmánya*, elérhető: http://www.reformatus.hu/data/documents/2014/03/13/KOZOS_ALKOTMANY_2014.pdf, letöltés dátuma: 2018. augusztus 11.
- ♦ *A Magyarországi Evangélikus Egyház jogalkotó szerve által meghozott Az egyházi szolgálatról és az egyházi szolgálatot végzőkről szóló 2005. évi III. törvény*, elérhető: <https://zsinat.lutheran.hu/torvenyek/hatalyos-toervenyes/2005.%20evi%20III.%20toerverny%20az%20egyhazi%20szolgálatrol%20es%20az%20egyhazi%20szolgálatot%20vegzoikrol.pdf/view>, letöltés dátuma: 2018. január 11.
- ♦ *A Magyarországi Evangélikus Egyház jogalkotó szerve által meghozott Az egyház törvényes rendjének és békéjének megőrzéséről szóló 2005. évi IX. törvény*, elérhető: <https://zsinat.lutheran.hu/torvenyek/hatalyos-toervenyes/2005.%20evi%20IX.%20toerverny%20az%20egyhazi%20toervenyes%20rendjének%20es%20békéjének%20megorzeserol.pdf/view>, letöltés dátuma: 2018. január 11.
- ♦ MOLNÁR P.: Bírászkodás vagy egyházfegyelem?, in *Collegium Doctorum* 1 (2018), 45–54.
- ♦ NOVÁK I.: A protestáns egyházak perjoga, in *Miskolci Jogászélet* 3 (1943), elérhető: <http://mandadb.hu/>, letöltés dátuma: 2017. január 15.

KÖBEL SZILVIA

Az egyházjog fogalmának aktuális kérdései*

A *rendszerátalakításkor* elfogadott jogállami alkotmány (1989. évi XXXI. törvény) és a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény megteremtette az állam és az egyházak (vallásfelekezetek, vallási közösségek) kapcsolatának barátságos elválasztási modelljét. Szemben a pártállam ellenséges célzatú szeparációjával, a jogállamban szabaddá vált az út a lelkiismereti és vallásszabadság egyéni és kollektív jogának érvényesülése, valamint az egyházak szabad működése előtt. A jogászképzésben az államjog helyébe lépő alkotmányjognak kiemelt területévé vált az alapjogok oktatása. Így a lelkiismereti és vallásszabadság alapjogának a vizsgálata, valamint az állam és az egyházak jogi kapcsolatainak a feltárása ismét fontos lett a jogtudományban.¹ Egyházjogi kurzusok indultak el a jogi egyetemeken, és egyházi fenntartású egyetemeken is indulhatott világi jogászképzés. A kilencvenes évektől egyre többen választották ezt a területet szakdolgozatok, PhD-értekezések témájául, és egyre több olyan tudományos munka született, amely kifejezetten joghallgatók számára állított össze tananyagot az állam és az egyházak viszonyáról. Az egyházjognak kezdettől fogva mindkét iránya, nevezetesen az *állami egyházjog* és a *felekezeti egyházjog* is megjelent ugyan tantárgyi törekvésként, mégis az állapítható meg, hogy az állami egyházjog oktatása vált meghatározóbbá. Az egyes egyházjogi stúdiumokban és tankönyvekben általában elkülönült e két irány, a jogi oktatás más tantárgyaiban pedig egyre több rétegben talált komplex reflexióra a témakör. A rendszerátalakítás óta eltelt több mint két évtized alatt megjelent művekből – a teljesség igénye nélkül – kiemelünk néhányat.

Rácz Lajos szerkesztésében 1994-ben, majd 2004-ben jelent meg a *Felekezeti egyházjog*² című többszerzős kötet, amely a magyarországi történeti

* Jelen tanulmány az általam szerkesztett, *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai* című tankönyv *Előszó* és *Az egyházjog fogalma* című, általam jegyzett részeinek szerkesztett változata. Lásd KÖBEL: Az állami és a felekezeti egyházjog, 19–36.

¹ Lásd ÁDÁM: Az egyházak alkotmányjogi helyzetéről. A tanulmányban a szerző az egyház és az egyházjog fogalmát, az állam és az egyházak viszonyát elemzi, és ajánlásokat fogalmaz meg a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló törvény előkészületeihez.

² 1994-ben az Unió Lap- és Könyvkiadó Kereskedelmi Kft., 2004-ben a HVG-ORAC Lap- és Könyvkiadó Kft. adta ki a kötetet.

egyházak, illetve felekezetek történeti és hatályos joganyagának bemutatására vállalkozott. Szathmáry Béla 2003-ban *A zsidó jog alapjai*, 2004-ben pedig a *Magyar egyházjog* című könyvét publikálta (Budapest, Századvég Kiadó), majd 2006-ban közzétette a *Fejezetek az állami vallás- és egyházjogból* című tanulmányi segédletét (KRE ÁJK Alkotmányjogi Tanszék). Schanda Balázs 2000-ben és 2003-ban adta ki a *Magyar állami egyházjog* című könyvét a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kánonjogi Posztgraduális Intézetének tankönyvei sorában (Szent István Társulat Kiadó), majd 2012-ben *Állami egyházjog – Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban* címmel publikált tankönyvet (Szent István Társulat Kiadó). Ádám Antalnak 2007-ben látott napvilágot a *Bölcsélet, vallás, állami egyházjog* című tankönyve (Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs, 2007, Institutiones Juris, Dialóg Campus Tankönyvek), majd 2015-ben megjelent a *Bölcséletek, vallások, jogi alapértékek* című műve (Pécs). 2012-ben Antalóczy Péter szerkesztésében megjelent *Az állami egyházjog alapjai* című tankönyv a Patrocinium Kiadó gondozásában, majd ennek frissített kiadása 2013-ban *Egyházjog I. – Állami egyházjog alapjai* címmel, és ugyanebben az évben az *Egyházjog II. – Bevett vallásfelekezetek joga* című tankönyv, amelynek szerzője Antalóczy Péter.

Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai című tankönyv joghallgatók számára készült, és a Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Karán a 2016/2017. tanévtől oktatott egy féléves *Egyházjog* tantárgyhoz, valamint a 2017/2018. tanévtől ismét két féléves, új tematikájú *Egyházjog I. (3. szemeszter)* és *Egyházjog II. (4. szemeszter)* tantárgyakhoz kapcsolódik. A kötet többszerzős munka, szerzői közül többen társszerzői voltak az Antalóczy Péter által szerkesztett, *Az állami egyházjog alapjai* (később *Egyházjog I.*) című tankönyvnek is. A tananyag az alapjogi felfogásból indul ki, és mind az állami egyházjog, mind a felekezeti egyházjog anyagát felöleli. A tankönyv strukturális felépítésének a kialakításánál alapvető szempont volt az, hogy a szerkezet segítse átlátni a témakörnek a diszciplínák rendszerében és a jogrendszerben való vertikális és horizontális elhelyezkedését. Az *első* és *hetedik* fejezetekig terjedően lényegében az *állami egyházjog* körébe tartozó témák kaptak helyet, a *nyolcadiktól a tizenkettedik fejezetek* pedig a *felekezeti egyházjogra* vonatkozó anyagot tartalmazzák. Ennek megfelelően az *első fejezet* célja az egyházjognak a különböző tudományágakhoz való viszonyáról, a jogrendszerben elfoglalt helyéről és alapvető fogalmainak tisztázásáról, az állam és az egyházak kapcsolatának rendszereiről szóló lényeges ismereteknek a továbbadása. A *második fejezet* a lelkiismereti és vallásszabadság alapjogának fogalmi elemeit és történetét, az alapjog egyéni és kollektív oldalának eszmei kérdéseit elemzi, a *harmadik fejezet* pedig ez előbbihez kapcsolódóan az állam és az egyházak kapcsolatának amerikai modelljét mutatja be. A *ne-*

gyedik fejezet az állam és az egyházak jogi kapcsolatainak, a lelkiismereti és vallásszabadság szabályozása magyarországi történetének áttekintését tartalmazza. Ezt követi az *ötödik fejezetben* a hatályos tételes joganyag bemutatása, majd a *hatodik fejezet* az Emberi Jogok Európai Bírósága gyakorlatát elemzi. A *hetedik fejezet* az egyházak tevékenységének speciális területeit, különösen az oktatási, szociális, kulturális tevékenységét, valamint a tábori lelkesítő szolgálatot mutatja be. A *nyolcadik fejezet* a református egyházjog alapjait, a *kilencedik fejezet* pedig a református egyház szervezetét vázolja fel. A *tizedik fejezet* foglalkozik a katolikus és ortodox egyházjoggal. A *tizenegyedik fejezet* az evangélikus egyház, az unitárius egyház, valamint a kisebb keresztény felekezetek (adventista, metodista, baptista, pünkösdi, anglikán, kopt, nazarénus, Üdvhadsereg, mormon, Jehova Tanúi, Hit Gyülekezete) jogára vonatkozó anyagot tartalmazza. A *tizenkettedik fejezetben* a nem keresztény felekezetek státusát és jogát, ezen belül a zsidó jogot, az iszlám jogot, valamint a buddhista vallási közösségek és a Krisna-tudatú Hívők Közösségének a jogát (hindu jog) mutatjuk be. A bemutatott felekezetek joga tekintetében a jelenleg hatályos egyházügyi törvény (2011. évi CCVI. törvény) mellékletében felsorolt bevett egyházak rendszerét vettük alapul.

A tankönyvet nem tekintjük befejezett, lezárt műnek. Tartalma, struktúrája, az egyes fejezetek aránya, a szerkesztés szempontjai folyamatos fejlesztést, csiszolást igényelnek, amit a joganyag változása, valamint az újabb szakirodalom folyamatos feldolgozása is indokol. Bízunk benne, hogy a kötet nemcsak a jogi egyetemi oktatásban, hanem – a terület interdiszciplinaritása okán – más tudományágak felsőoktatási képzésében is, továbbá a jogalkotásban és a jogalkalmazásban egyaránt hasznosnak bizonyul.

Az egyházjog viszonya más diszciplínákhoz

Az egyházjog fogalmának, valamint a jogrendszerben elfoglalt helyének a meghatározásához tisztázni kell az egyházjognak a különböző tudományágakhoz való viszonyát is. Az állam és az egyházak kapcsolatának a jogtudomány nézőpontjából és módszereivel történő vizsgálata során szükséges élni az inter-, illetve multidiszciplinaritás adta lehetőségekkel.

Hadd utaljunk itt elsősorban a jogtudomány és a *történettudomány* közötti szoros kapcsolatra. A jogtörténeti dimenzió túl nagy előnyt jelent a történelmi fordulópontoknak az állam és az egyházak kapcsolatát befolyásoló aspektusainak az alapos ismerete. A jogtudomány módszere elsősorban leíró és összehasonlító jellegű, míg a történeti és a politológiai szempontok a mögöttes események és összefüggések elemzésére koncentrálnak. A jogalko-

tásban ezen tudományos eredmények ismerete nélkülözhetetlen. Gondoljunk csak az egyházak, vallásfelekezetek jogi státusának szabályozására, amikor például a honosság, a történelemben betöltött szerep, illetve a társadalmi támogatottság kérdése merül fel.

A történelmi és politológiai szempontok figyelembevétele azért is fontos, mert ami ma aktuálpolitika, az holnap történelem, és minden jogszabálynak van jogtörténeti előzménye. A jogtudománynak folyamatosan követnie kell a társadalmi, gazdasági változásokat, és ez igaz mind a jogalkotásra, mind pedig a jogalkalmazásra nézve. A jogászoktól nagy fokú érzékenységet és elméleti felkészültséget követel e téma kezelése, mert egy olyan alapjogról van szó, amely a többi alapjog történelmi kialakulására és fejlődésére is óriási hatással volt. A lelkiismereti és vallásszabadság alapjoga az egész személyiséget áthatja, és tágra értelmezve minden egyéb alapjogot valamilyen szinten magába foglal. Az ember vallási vagy más világnézeti, lelkiismereti meggyőződése meghatározza az élete minden területét érintő döntéseit. Ezért fontos, hogy olyan szabályozások szülessenek, és olyan jogalkalmazói gyakorlat valósuljon meg, amely összefüggéseiben képes az alapjogokat látni. Ha arra gondolunk, hogy a vélemény megformálásánál, az oktatás megválasztásánál, a tudomány művelésénél a háttérben az ember személyes meggyőződése áll, akkor máris másképpen kezeljük a védendő alapjogot. Továbbmenve például ha az adatvédelmi szempontokat tekintjük, akkor nem mellékes, hogy mennyire van tudatában a jogalkotó és a jogalkalmazó annak, hogy a vallási hovatartozásra vagy más világnézeti meggyőződésre utaló adatokat miért kell fokozott védelemben részesíteni. Ehhez elengedhetetlen a történelmi háttér ismerete és a megfelelő konzekvenciák levonására való képesség.

Mindez elmondható az alapjog kollektív, intézményes oldalára is. Az egyházak, vallásfelekezetek, vallási közösségek jogi státusának, állami finanszírozásának kérdését nem vonatkoztathatjuk el az azt megalapozó alkotmányos alapjogtól. A közösségi vallásgyakorlás jogi szabályozása mindig is nagy politikai viták keresztüztüében állt. Az egyházak, vallásfelekezetek és a politikai rendszerek kapcsolata sohasem mellékes kérdés, mert végeredményben kihatással van az egyének alapjogának érvényesülésére. A jogi garanciák megteremtése és védelme az állam kötelessége, és ez az alapjog mindkét oldalára nézve elmondható.

A történettudomány az állam és az egyház kapcsolatának elsősorban történelmi aspektusait ragadja meg, a történelmi események szemszögéből, a történelem általános vonulatának rendjébe elhelyezve ezt a kapcsolatrendszert; például egy adott egyház és az állam kapcsolata, az egyházak szerepe bizonyos történelmi események alakulásában (például Mindszenty József szerepe a magyar történelemben, a francia forradalom, az Egyesült Államok létrejötte stb.). Speciális ága a történettudománynak az egyháztörténet.

A *szociológia* sajátos területe a *vallásszociológia*. Ez ágazati vallástudomány, a szociológiai tudományoknak a vallási jelenségekkel foglalkozó szakterülete, amelynek célja és feladata a vallási valóságnak szigorúan emberi-társadalmi tényként való elemzése és értelmezése. Ezekből kiindulva tesz kísérletet a vallásosság változó társadalmi szerepének meghatározására, a vallásosság, a vallásgyakorlat, a hitélet típusainak körvonalazására, a hit és a vallásgyakorlat intenzitásának mérésére, a szekularizáció jelenségeinek értelmezésére vagy annak meghatározására, hogy milyen szerepet töltenek be az egyes vallási rendszerek a társadalomtest életének formálásában. A modern vallásszociológia önálló részterülete az *egyházzsociológia*, amely a vallási szervezetek felépítését és működési típusait hivatott feltárni.³

A *filozófia* tudományán belül elkülönül a *vallásfilozófia*. Központi megközelítés a felsőbbrendű lény, Teremtő, Isten létének kérdése; feladata az Isten léte vagy nemléte mellett felhozott állítások bizonyítása. A kommunizmus idején a filozófia tudományának a „nem-létet” kellett bizonyítania. A hit és az értelem közötti viszony tisztázása szintén vizsgálódásai körébe tartozik (ebben átfedés van a teológia tudományával). A jog és erkölcs viszonyát is vizsgálja, ebben a jogfilozófiával, jogbölcselettel mutat rokon elemeket. Neves vallásfilozófusok: Aquinói Szent Tamás, Szent Ágoston, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal stb.⁴

Mi a *vallástudomány*? „Aki csak egy vallást ismer, egyet sem ismer.” (Max Müller: Introduction to the science of religion, 1876.) A vallási jelenségeket komplex módon, az ágazati szaktudományokra támaszkodva vizsgálja – szintetikus, lényege szerint leíró tudomány.⁵ A vallás fogalmát is kutatja, így a vallástudomány eredményei segíthetnek a jogalkotásban és a jogalkalmazásban.

A *természettudományok* számára sem megkerülhető a vallás kérdése. A világ keletkezése: evolúció vagy teremtés? A pártállamban a természet-tudományoknak is a materialista-ateista világnézet alátámasztására kellett bizonyítékokat szolgáltatnia.⁶ Ezzel szemben a jogállam az állam világnézeti semlegességét, a tudomány szabadságát hirdeti.

A *teológia* tudománya természeténél fogva komplex módon foglalkozik az állam és az egyházak kapcsolatával, a vallásszabadság jogával. A teológia területére tartozik az adott vallási közösség hitelveinek, tanításainak a meghatározása, amelyben rendszerint az egyháznak az államhatalommal fennálló viszony elvei is megfogalmazást nyernek. A hitelvek vizsgálatát előírhatja az állami szabályozás a jogi státus elismerése során, mint ahogyan ezt feltétel-

³ Vallásszociológia. Lásd még TOMKA: A vallásszociológia új útjai.

⁴ Lásd ehhez WAGNER: A vallás fogalma a vallásfilozófiában.

⁵ MÁTÉ-TÓTH: Vallástudomány.

⁶ Lásd KÖBEL: „Oszd meg és uralkodj!”

ként a hatályos magyar egyházügyi törvény is előírja. A teológia részét képezi az egyháztörténelem és az egyházjog (az egyház belső szabályai, szervezeti felépítése) is, valamint a morálteológia, amely a jog és erkölcs összefüggéseit elemzi, aminek például az ún. harmadik generációs jogok körébe tartozó bioetikai kérdésekben nagy jelentősége van.

Kovács Albert 19. századi református egyházjogász szerint az egyházjogtan tudományát a jogászok a jogi tudományok, a teológusok a teológiai tudományok (bibliai tudományok, a kereszténység történelme, a hitelvek és a valláserkölc kialakulása és fejlődése, gyakorlati teológia) közé szokták sorolni. Kovács az egyházjogtan segédtudományaként említi még a zsidóság történelmét, a földrajzot, a kronológiát, a történelmet, a görög és a latin nyelveket.⁷

Az egyházjog fogalma, az egyházjog helye a jogrendszerben

A második világháború előtti egyházjogi szakirodalomban a fogalom meghatározásánál a kiindulópont az egyház és a vallás fogalma volt.

Szeredy József katolikus egyházjogász 1874-ben kiadott kétkötetes *Egyházjog* című művének a bevezetőjében ezt írta: „Az egyházjog tehát azon szabályok összessége, melyek az *egyháznak* saját hívei és az egyházon kívül állók iránti, továbbá az egyház tagjainak egymásközi és más idegen hitfelekezetbeliekhez külső *egyházi viszonyait* rendezi. [...] Az egyházjogtan azon tudomány, mely az egyházjog szabályait és tételeit annak alapelveiből levezetni, rendszeresen megismertetni és azoknak az egyház életében előforduló egyes esetekre alkalmazását közvetíteni törekszik.”⁸

Kovács Albert az 1878-ban megjelent *Egyházjogtan* című művében – „különös tekintettel a magyar protestáns egyház jogi viszonyaira” – úgy definiál, hogy „[m]indazon szabályokat együttvéve, melyek az egyháznak mint társadalmi intézménynek életét, s tagjainak egyházi cselekvésmódját a jog szempontjából rendezik, nevezzük egyházi jognak vagy egyházjognak”. Kovács hozzáteszi, hogy az állammal ellentétben az egyház „nemcsak külső jogintézmény”, hanem a „valláserkölcsi életnek egyik” megnyilatkozási formája, amiből kifolyólag vannak olyan „törvényei, amelyek csak az egyéni lelkiismeretet kötelezik”; ezek az erkölcsi törvények, így azok nem tartoznak az állami „erőszak” védelme alá. Kovács Albert rámutat arra is, hogy az egyes felekezetek egyházi jogrendszerét nagyban meghatározza a saját „hitrendszere”, ami azt eredményezi, hogy „az egyházjog annyiféle, ahányféle az egyház.”⁹

⁷ Kovács: Egyházjogtan, 40–43.

⁸ Lásd Szeredy: Egyházjog, 3–4, 8.

⁹ Kovács: Egyházjogtan, 26–27.

Mikler Károly evangélikus egyházjogász az 1906-ban megjelent nagy egyházjogi művét így kezdte: „Az egyházjogtannak, mint tudománynak az a feladata, hogy megismertessen bennünket *az egyház* – mint *a vallás* fenntartására, fejlesztésére és terjesztésére hivatott intézmény – viszonyainak külső rendjét megállapító joggal.”¹⁰

A második világháború után az alapjogok egyetemes kodifikációjának következtében az egyházjog vonatkozásában is szükségképpen előtérbe került az alapjogi megközelítés.¹¹ Nem véletlen, hogy Franklin D. Roosevelt 1941-ben a híres „négy szabadság” beszédében a „négy alapvető emberi szabadságon alapuló világ kívánalmát így összegezte: a „szólás- és véleménynyilvánítás szabadsága”, „minden személy szabadsága, hogy Istent a saját módján tisztelje”, „mentesség a nélkülözéstől” és „mentesség a félelemtől”.¹² A nemzetközi emberi jogi egyezmények értelmében a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságának alapjoga mind az egyének, mind pedig a közösségek számára biztosítja a jog érvényesülését, ám a hidegháború miatt kialakult két világrendszerben eltérően fejlődött az egyházjog tudománya is. Kovács J. István *A református egyházalkotmány alapvető kérdéseiről* szóló értekezésében 1948-ban arra hívta fel a figyelmet, hogy az „egyházfogalom kérdése újabban ismét időszerűvé vált azzal a törekvéssel kapcsolatban, hogy az ún. totális államok az egyházak életét is egészen a maguk hatalma és befolyása alá akarták kényszeríteni”.¹³ A szocialista jogtudományban az állam és az egyházak kapcsolatát elsősorban az állam szuverenitása oldaláról közelítették meg, aminek nyomán az ezt szabályozó joganyag az államjog (alkotmányjog) részét képezte ugyan, de nem volt külön nevesített területként megjelölve, mint a nyugat-európai jogtudományban. Így a pártállami évtizedekben az *állami egyházjog* terminológiája hivatalosan nem volt használatban, míg a nyugati demokráciákban, a jogállami konstrukcióban töretlenül helye volt – német kifejezéssel – a *Staatskirchenrecht*-nek (állami egyházjog). Ezt tükrözi Bihari Ottónak az 1984-ben kiadott *Államjog* című tankönyve is, amelyben a szerző úgy fogalmaz, hogy az egyházak saját jogát az adott egyház, illetve felekezet „egyházjoga” szabályozza, míg „az állam és az egyházak viszonyát az állam jogszabályai, esetenként az egyházak belső joga és a megállapodások rögzítik”.¹⁴ Az ellentétes elválasztási modellben tehát az egyháznak az állami jogban nem volt külön „joga”, az „egyházjog” kifejezéssel a belső felekezeti szabályokra utaltak.

Magyarországon a rendszerváltozást követően mind az állami egyházjog, mind pedig a felekezeti egyházjog anyaga, és maga a terminológia is előtérbe

¹⁰ Lásd Mikler: Magyar Evangélikus Egyházjog, 1.

¹¹ Lásd Köbel: Az emberi jogok új korszaka a második világháború után, 7–17.

¹² Idézi Buergenthal: Nemzetközi emberi jogok, 30.

¹³ Kovács: A református egyházalkotmány alapvető kérdései, 21.

¹⁴ Bihari: Államjog, 105.

került a jogtudományban, amit mindenekelőtt a sorra megszülető – a fentiekben említett – tankönyvek reprezentálnak.

A szerzők különböző irányokból közelítenek az állami egyházjog fogalmához. Ádám Antal szerint az állami egyházjogról legalább négyféle értelemben beszélhetünk: mint *tudományágról*, mint *felsőoktatási tananyagról*, továbbá mint meghatározott tárgyú vagy vonatkozású *jogszabálycsoportról*, esetleg *jogágazatról* és e jogszabályok által biztosított, sajátos tárgyú és tartalmú *alanyi jogosultságok* összességéről.¹⁵ Szathmáry Béla szerint „az állami egyházjog jelentős alkotmányi értékek által áthatott, egymással szoros funkcionális összefüggésben álló, de eltérő jogágazati jegyeket is viselő rendelkezéseknek rendszerbe foglalható összessége”.¹⁶ Ez egybecseng Schanda Balázs megfogalmazásával, miszerint az állami egyházjog „nem jogág, hanem a jogágak széles körének sajátos szempontú metszete”, beletartoznak „a legkülönbébb jogágakban elhelyezkedő normák, melyek összességükben adják a vallásszabadság érvényesülésének feltételrendszerét”; ennél fogva „az alkotmányjoghoz áll a legközelebb”, mert a különböző jogágakban és jogforrási szinteken „fellelhető normáknak alapjogi relevanciája van”.¹⁷ Megállapíthatjuk, hogy a tételes jog oldaláról tehát az állami egyházjog egy adott államban az állam és az egyházak kapcsolatrendszerére, és ezzel szorosan összefüggően a lelkiismereti és vallásszabadságra vonatkozó hatályos jogszabályokat öleli fel. Az alkotmányjogon felül érintik a témát más jogágak, például: pénzügyi jog (egyházak finanszírozása), büntetőjog (például vallásszabadság megsértése), nemzetközi jog (Vatikán státusa, konkordátumok, nemzetközi emberi jogi egyezmények oldaláról stb.).¹⁸ A jogtörténeti dimenziót tekintve mindezt egy adott történelmi korszakra szűkíthetjük le, benne az alapjog kialakulását, fejlődését vizsgálva. A hatályos egyházügyi törvény (2011. évi CCVI. törvény, Ehtv.) preambulumban a jogalkotó hangsúlyozza is a jogtörténeti kontextus fontosságát: „...folytatva a vallásszabadságot biztosító törvényekben testet öltő hagyományt, [...] külön is elismerve Magyarország történelmében és kultúrájában folyamato-

¹⁵ ÁDÁM: Az állami egyházjog fogalma, jellemzői és problémái Magyarországon, 540.

¹⁶ SZATHMÁRY: Az állami egyházjog fogalma.

¹⁷ SCHANDA: Állami egyházjog, 9–10. A különböző nézetek kritikai összefoglalásához lásd SZATHMÁRY: Az állami egyházjog fogalma.

¹⁸ Kovács Albert 1878-as művében azt írta, hogy „[t]árgyára nézve az egyházjogot nem oszthatjuk közjogra és magánjogra, mint sokan teszik, mivel az egyházjog minden részében közjogi természetű, mert az egyház egy erkölcsi személyt alkot, s az egyének ügyével csak mint társulati tagokéval foglalkozik. [...] az egyházjog a jognak nem külön területe, hanem a közjog alkotó része.” Kovács szerint az egyházjogtan tudományának hármass feladata van: „a tényleg létező és érvényben levő egyházi jog megismerése”, az egyházjog „történeti fejlődésének” megismerése és az, hogy „a tárgya felett bölcselkedjék”. KOVÁCS: Egyházjogtan, 30–33.

san meghatározó jelentőséggel bíró egyházak kiemelkedő szerepét...”¹⁹ A jogfilozófia és a jogbölcselet elemzi a jog és erkölcs viszonyát, így kapcsolódik a lelkiismereti és vallásszabadsághoz.²⁰

A felekezeti egyházjog ezzel szemben a különböző felekezetek, egyházak, vallási közösségek belső szabályait, működésének, szervezetének rendjét jelenti, amit állami beavatkozástól mentesen a felekezetek saját maguk autonóm módon alakítanak ki. Rácz Lajos a felekezet fogalmával kapcsolatban állapította meg, hogy „a felekezet újkori műszó a hazai egyházjogban”, lényegében „minden jogilag rendezett státussal rendelkező [...] vallási közösségre használjuk”.²¹ Antalóczy Péter rámutatott arra, hogy a felekezeti egyházjog fogalmát gyűjtőfogalomként is használhatjuk, de úgyszintén jelentheti egy konkrét egyház vagy felekezet belső jogrendszerét.²² Miután ez a joganyag nem része az állami jognak (nem is kényszeríthető ki karhatalommal), és a különböző egyházak egymástól eltérő önértelmezése alakítja a tartalmát, nehezebben körülhatárolható a fogalma.

Antalóczy Péter szerint e két jogcsoport „már a középkorban is elkülönült egymástól”, megkülönböztették a *jus canonicum* (egyház által alkotott belső jog) és a *jus ecclesiasticum* (világi hatalom egyházra vonatkozó rendelkezései) fogalmát. Antalóczy szerint a reformációhoz köthető „az állami egyházjog fogalmi megjelenése”, ugyanis a schmalkaldeni háborút lezáró 1555-ben megkötött augsburgi vallásbéke az evangélikus rendek elismerésével a Német-Római Birodalom felekezeti megosztottságát is jelentette”, és feltehetően ekkor kezdett kialakulni azoknak a jogoknak az a csoportja, „amely a császár és a német rendek viszonyait szabályozta”. Ez a közismert *cuius regio eius religio* elvet jelentette, a fejedelem önállóan dönthetett területei felekezetéről (*jus reformandi*). Az egyezség értelmében a fejedelem vallási okból háborút nem indíthatott, és más államokra kiterjedő hittérítő tevékenységet sem végezhetett. Valószínűleg e dokumentum hatására születtek a protestantizmus terjedése nyomán azok a világi hatalmi rendelkezések, amelyek vallásszabadságot biztosítottak, és az állami egyházjog korai forrásai közé tartoznak. Példaként

¹⁹ A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény. A vallásszabadságot biztosító törvényekben testet öltő hagyomány vonatkozásában figyelemre méltó Balogh Elemér alkotmánybíróknak a 2011. évi CCVI. törvény egyes rendelkezéseit megsemmisítő 6/2013 (III. 1.) AB hat.-hoz fűzött párhuzamos indokolásának egyik fordulata: „Történelmi alkotmányunk százados fejlődés-történetében a most vizsgált jogforrás visszalépést jelent. A jogfejlődés lényegi eleme ugyanis mindenkoron a jogkiterjesztés volt, nem pedig az alkotmányosan megszerzett jogok elvétele.” (A kiegészítést köszönöm Schweitzer Gábornak.)

²⁰ Lásd ehhez SAMU: Az igazságosság és jogrend elválaszthatatlansága.

²¹ RÁ CZ: A felekezetek kialakulása és jogállása Magyarországon, 11.

²² ANTALÓ CZY: Egyházjog II, 17–19.

említhetjük az 1568. évi tordai országgyűlés felekezeti vallásbékét kimondó rendelkezését (itt nem érvényesült a területiség elve!), valamint a Franciaországban 1598. április 13-án kiadott nantes-i ediktumot (a hugenották vallásszabadságot és egyenjogúságot élveztek, a katolikusok pedig visszakapták a háborúk során elvesztett javaikat és jogaikat).²³

Itt szükséges megemlíteni azt, hogy német nyelvterületen a jogtudományban az 1970-es évektől diskurzus bontakozott ki az egyházjog fogalma körül. A „Staatskirchenrecht” („állami egyházjog”) hagyományos terminológiája mellett – amely elsősorban az állam és az államilag elismert egyházak közötti tradicionális, intézményi kapcsolatra irányul – megjelent a „*Religionsverfassungsrecht*” („alkotmányos vallásjog”) fogalma. Ez utóbbi a vallási közösségek civil társadalmi aspektusait, jogait szándékozik a vallásszabadság alapjogán keresztül – mindenekelőtt a kollektív dimenzió figyelembevételével – biztosítani.²⁴

Az állam és az egyházak kapcsolatának modelljei

A modellek mint jogi absztrakciók léteznek a jogtudomány elméleti szintjén. A nemzetközi összehasonlítás szempontjából azonban mindenképpen hasznos a modellek kérdésével foglalkozni, mert segíthet a helyes hazai szabályok kialakításában.

Az állam és az egyházak jogi kapcsolatai elsősorban *nemzeti* szabályokon alapulnak, és *nincsenek általánosan elfogadott nemzetközi standardok, nincsen közös európai uniós modell*. Nagyon sokféle csoportosítás létezik, de egyik formáció sem valósul meg teljesen tisztán, az elemek mindig keverednek. *Alapvetően három formációról* beszélhetünk – összefonódás, elválasztás, együttműködés –, amelyek a különböző modellek alapjait adják, és amelyeket még tovább lehet differenciálni. Modellről inkább csak úgy beszélhetünk, hogy melyik elem dominál, hiszen például egy tisztán elválasztási modellnek tűnő rendszerben is vannak olyan elemek, amelyek összefonódást jeleznek, és fordítva is igaz; egy összefonódást deklaráló modellen belül is megvalósulhat bizonyos elemeiben a szeparáció, és érvényesülhet a tolerancia.

Tegyük áttekintést különböző csoportosításokról, a teljesség igénye nélkül!

Bihari Ottó 1967-ben, majd 1984-ben kiadott tankönyvében négy formát különböztetett meg: 1. az államegyházi/államvallási modell (például az 1917-es forradalom előtti Oroszország és a pravoszláv egyház kapcsolata); 2. egy val-

²³ ANTALÓCZY: Az állami egyházjog fogalma, 111–112.

²⁴ WALTER–HEINIG: Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht, 2–3; LORETAN–WEBER–MORAWA: Freiheit und Religion.

lásfelekezet túlnyomó szerepének (különleges státus, nemzeti egyház) elismerése (példaként az akkori európai szocialista országokat említette, ahol a protestáns nemzeti egyházakkal a szocialista kormány megállapodást tudott kötni, ellentétben a nem nemzeti alapon szerveződött katolikus egyházzal); 3. az állam különböző mértékű támogatása az összes felekezeteknek vagy legalábbis a legjelentősebbeknek (például az 1921. évi lengyel alkotmány értelmében a római katolikus egyház a „nemzet nagy többségének vallása, az államban a jogilag egyenlő felekezetek közt az első helyet foglalja el”, és erről az egyházzal kimondja, hogy saját törvénye alapján szerveződik, míg a „kisebbségi” egyházak jogszabályainak törvényessége felett az állam felügyeletet gyakorolt); 4. a laikus (semleges) állam elválasztva működik minden egyháztól (Franciaország, USA, szocialista országok; itt megemlítette a szerző, hogy ezen államok többségében a különválasztás előtt a különböző felekezetek jogi egyenlőtlensége rögzített volt).²⁵

Az állam és az egyház *elválasztásán alapuló rendszeren* belül további csoportosításokat lehet végezni aszerint, hogy az elválasztást milyen politikai célok motiválták: a vallásszabadság biztosítása (békés elválasztás) vagy pedig a vallás, az egyházak visszaszorítása (ellenséges szeparáció). Az előbbire példa az Amerikai Egyesült Államok, az utóbbira a kommunista államok.²⁶

Az állam és az egyház kapcsolatának a következő *háromféle formáját* különbözteti meg egy 1990-ben született MTA-tanulmány: 1. Az államegyház, ami az állam és az egyház teljes összefonódását jelenti. Az államfő legtöbbször az egyház feje is. Az állam anyagilag eltartja az egyházat. Az államegyház a többi egyházzal szemben előjogokat élvez, amit a többségi elvvel igazol. Ez a kisebbségben lévő egyházak háttérbe szorítását jelenti. 2. A népegyház-konstrukció annyit jelent, hogy minden állampolgárnak valamilyen egyházhoz kell tartoznia, amennyiben beleszületik valamelyik egyház közösségébe és egyházi adó fizetésére köteles. Ennek behajtásában az állam segítséget is nyújt. Egyik egyház sem kivételezett, legtöbbször valamennyi egyház kap állami támogatást, és pedig hívei arányszámának megfelelően. 3. A hitvalló egyház független az államtól, amely csak legfőbb felügyeleti jogot gyakorol az egyházak felett. Az egyház és állam elválasztása ennél a formációnál valósul meg. Az állam az egyházak részére anyagi segítséget nem nyújt.²⁷

A következő csoportosítás szerint négy modell különböztethető meg: 1. Az államegyház történelmi örökségével rendelkező államok (Egyesült Királyság, Skócia, Dánia, Norvégia, Finnország, Görögország). 2. A radikális elválasztás modellje (USA, Franciaország, a kommunista államok). 3. Kapcsolódó mo-

²⁵ BIHARI: Összehasonlító államjog, 93–101; BIHARI: Államjog, 105–107.

²⁶ ERDŐ–SCHANDA: Egyház és vallás a mai magyar jogban, 19–20.

²⁷ id. TRÓCSÁNYI–ifj. TRÓCSÁNYI: Az állam és egyház kapcsolatrendszere, 8–9.

dell, a hangsúly az állam és az egyház együttműködésén van (Németország). 4. Együttműködés és elválasztás rendszere, amely az elmúlt évtizedek terméke Dél-Európa latin országaiban és Írországbán. Ezen államokban a korábbi államegyház és az állam együttműködésének jellemzője a két fél autonómiájának kölcsönös elismerésén alapuló szerződéses szabályozás.²⁸ Megjegyezzük, hogy Norvégiában 2012 májusában elválasztották az államot és az egyházat, így ott az evangélikus vallás nem államvallás többé.

Szathmáry Béla a történeti fejlődést tekintve megkülönbözteti *a)* az állam és az egyház egységére épülő rendszereket, és *b)* az állam és az egyház elválasztására épülő rendszereket. Az *a)* csoportba tartoznak az államegyháziságra, valamint az egyházállamiságra épülő rendszerek. Az előbbi definícióját a következőképpen adja meg: „Az államegyháziság rendszerében a vallást és az egyházat a politika tartja teljes egészében hatalma alatt. Mind az egyházi, mind a világi hatalomnak az uralkodó a feje. Az állami hatalom szervezi és rendezi az egyház életét, ad ki jogszabályokat, melyek minden külön beiktatás nélkül részei az egyház jog rendszerének, tehát az állam az egyház legbensőbb ügyeit illetően is jogosult rendelkezéseket hozni. Az állami törvényhozás határozza meg az egyházi intézmények szervezetét, feladatkörét.” Példaként említi, hogy ez a rendszer alakult ki az ún. bizantikus államokban, Oroszországban 1918-ig, a Szerb Fejedelemségben 1831-től 1931-ig, Romániában 1864-től 1946-ig, Bulgáriában 1878-tól 1946-ig. Szathmáry szerint az „*egyházállamiság* rendszerében a vallási rend uralja és határozza meg az állami rendet”, amire példaként hozza fel azt, hogy a „Nyugat-római Birodalom felbomlása után Európa nyugati részén hosszú évszázadokon át nem alakult ki egységes világi hatalom”, ma viszont jellemzően az iszlám államokban találunk erre példát.

Szathmáry csoportosításában a *b)* pontba tartoznak a következők: az egyház feletti állami fennhatóság, az együttműködésen alapuló (koordinációs) rendszer, a teljes elválasztásra épülő rendszer. Az *egyház feletti állami fennhatóság* elismeri az egyházak bizonyos fokú önállóságát azok belső ügyeinek tekintetében, de egyéb tekintetben az egyház az állam felügyelete alatt áll, és megengedett az állam beavatkozása (például egyházi vezetők kinevezése során); szerinte ez az elv érvényesült Magyarországon az egyes egyházi állások betöltéséhez szükséges állami hozzájárulásról és az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetéséről szóló 1989. évi 14. számú tvr. megalkotásáig. Szathmáry Béla szerint a „*koordinációs rendszer* ideál, ahol az állam és az egyház is elismeri a másik teljes önállóságát, de a mindennapi élet diktálta szükségletek alapján egymást kölcsönösen támogatják”, és ennek a viszonyoknak az alapja a

²⁸ SCHANDA: Az állam és az egyház viszonyának lehetséges modelljei.

vallásszabadság. „A teljes elválasztásra épülő rendszerek alapja a szabad egyház szabad államban elve”, amely „a kálvini reformációval szorosan összefüggő egyházalkotmányi alapelv”, és „a kálvinizmus kialakulásának történelmi-társadalmi körülményeivel kapcsolatos”.²⁹

Egy 2011-es elemzés (Policy Solutions) öt csoportba sorolta az Európai Unió országainak modelljeit, ezek a következők:

1. Az első csoportba azok az országok tartoznak, amelyek a vallási közösségek taglétszáma, működési ideje vagy az országban kifejtett társadalmi hatása alapján tesznek különbséget támogatott, elismert egyházak és egyéb vallási közösségek, civil szervezetek között. Ilyen Ausztria, Csehország, Litvánia, Portugália, Románia, Szlovénia, Szlovákia és részben Lengyelország jogrendszere.
2. A második kategóriába tartozó országokban a történelminek elismert egyházakra speciális (és természetesen megkülönböztetetten előnyös) szabályok vonatkoznak. Ez alakulhat kétoldalú, egyéni megállapodással az állam és az egyházak között, de az országgyűlés által elfogadott törvényen is. Belgium, Ciprus, Görögország, Lettország, Luxemburg, Lengyelország, Spanyolország és Svédország vallási közösségekről szóló törvénye. Ezekben az országokban tehát az állam, illetve a parlament vindikálja magának a jogot arra, hogy döntésével akár egyéni szempontok alapján megkülönböztessen támogatott, illetve „csupán” elismert vallási közösségeket.
3. Bulgáriában, Észtországban és részben Hollandiában ezzel szemben bíróság, minisztérium, egyházi hivatal vagy egyéb közigazgatási szerv dönt az egyházként való bejegyzésről. Ezen országok közül Hollandia egyedülálló a tekintetben, hogy ott meglehetősen pontatlan szabályok szólnak arról, mik az egyházzá válás feltételei. A rendszer azonban ennek ellenére diszkriminációmentesen működik, holott a szabályozás hiánya problémát okozhatna a jogalkalmazásban.
4. A negyedik csoportba Dánia, Finnország, Málta, a korábbi Svédország (2000-ben szűnt meg a lutheránus egyház államegyházi jellege) és részben Görögország sorolható. Az elemzők szerint Bulgária is idetartozik, ám meg kell jegyezni, hogy a bolgár alkotmány csupán azt deklarálja, hogy az ortodox kereszténység a Bolgár Köztársaság hagyományos vallása, tehát nem államvallás. Ezekben az államokban az alkotmány rögzíti az államvallást, illetve államegyházat. A hagyományos „skandináv” modell szerint az állampolgár születésével automatikusan tagja lesz az egyháznak, azonban ezt későbbi döntésével megváltoztathatja. A fenti országok szabályozása lehetővé teszi, hogy az államegyházak megkülönböztetett jogokat és kiemelt támogatást

²⁹ SZATHMÁRY: Fejezetek az állami vallás- és egyház jogból.

kapjanak az államtól – ennek azonban többnyire történelmi okai vannak, amelyek a jogrendszer fejlődésére is erősen hatottak.

5. Az ötödik csoportban Németország, Írország és az Egyesült Királyság szerepel, itt a hitéleti tevékenység lényegében megkötések és szabályozás nélkül gyakorolható szervezett formában is. Olaszország szabályozása pedig külön kategóriát alkot a Vatikán „állam az államban” státusa miatt.³⁰

Az ismertetett csoportosítások azt mutatják, hogy egyrészt az elemzés, az összehasonlítás szempontjai is különbözőek lehetnek, másrészt pedig a XX. század második felétől lényeges változások következnek be az egyes modellekben, és az egyes országok is modellváltáson mehetnek keresztül. A témával német nyelvterületen foglalkozó szakemberek ennek okát a globalizálódás, individualizálódás, szekularizálódás és pluralizálódás folyamataiban látják, ami kiegészül a vallási „Comeback”, a vallási fundamentalizmus jelenségével, továbbá a nem keresztény vallások egyre erőteljesebb jelenlétével Európában.³¹ Hermann Lübke neves német filozófus, a zürichi egyetem professzora 2011-es publikációjában a következőt írta: „Németországban a vallások egyenlősége konstitutív és az alkotmányos gondolkodás uralja, míg Franciaországban és az USA-ban az egyenlőség származékos és ténylegesen az elválasztás elvéből következik. Mindhárom különböző állami egyházjogi modell változóban van. [...] A szigorú elválasztás Franciaországban és az USA-ban részlegesen megtört és fellazult. Másfelől a német paritásos együttműködő modell a növekvő pluralizmus miatt problematikusává vált. A jövőben várhatóan az állam és a vallás kapcsolatának német modellje az amerikai modell felé fog fordulni.”³²

Összegzés

A tanulmány az egyházjog fogalmának elemzésekor az alapjogi megközelítést alkalmazza. A gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságának alkotmányos alapjoga fekteti le az egyházak, vallásfelekezetek, vallási közösségek szabad működésének a jogi garanciáit. Az alapjogi felfogás, valamint az állami és a felekezeti egyházjog érzékeny határvonalának a feltárása segít megérteni az állam és a vallási közösségek sokrétű kapcsolatrendszerét, amely – komplexitása mellett – napjainkban jelentős változáson megy keresztül.

³⁰ BOROS–VARGA: Új egyházügyi törvény Magyarországon.

³¹ WALTER–HEINIG: Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht, 2–3.

³² LÜBBE: Das Recht der Religionen, idézi LORETAN–WEBER–MORAWA: Freiheit und Religion, 20.

Felhasznált irodalom

- ♦ ÁDÁM A.: Az állami egyházjog fogalma, jellemzői és problémái Magyarországon, in *Magyar Közigazgatás* 9 (2000).
- ♦ ÁDÁM A.: Az egyházak alkotmányjogi helyzetéről, in *Dolgozatok az állam- és jogtudományok köréből*, XX, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem, 1989, 5–29.
- ♦ ANTALÓCZY P.: Az állami egyházjog fogalma, in ANTALÓCZY P. (szerk.): *Egyházjog I. Állami egyházjog alapjai*, Budapest, Patrocinium, 2013.
- ♦ ANTALÓCZY P.: *Egyházjog II. Bevett vallásfelekezetek joga*, Budapest, Patrocinium, 2013.
- ♦ BIHARI O.: *Államjog*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1984.
- ♦ BIHARI O.: *Összehasonlító államjog*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1967.
- ♦ BOROS T.–VARGA Á.: Új egyházügyi törvény Magyarországon. A Policy Solutions gorselemzése a hazai és európai egyházi szabályozásról, elérhető: http://www.policysolutions.hu/userfiles/elemzes/57/uj_egyhazi_torveny_magyarorszagon.pdf, letöltés dátuma: 2016. október 17.
- ♦ BUERGENTHAL, T.: *Nemzetközi emberi jogok*, Budapest, Helikon Kiadó, 2001.
- ♦ ERDŐ P.–SCHANDA B.: *Egyház és vallás a mai magyar jogban*, Budapest, Szent István Társulat, 1993.
- ♦ KOVÁCS A.: *Egyházjogtan – Különös tekintettel a magyar protestáns egyház viszonyaira*, Budapest, Magyarországi Protestánsok Egyesülete, 1878.
- ♦ KOVÁTS J. I.: *A református egyházalkotmány alapvető kérdései – reform-kérdések*, Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1948.
- ♦ KÖBEL Sz.: *„Oszd meg és uralkodj!” A pártállam és az egyházak*, Budapest, Rejtjel Kiadó, 2005.
- ♦ KÖBEL Sz.: Az emberi jogok új korszaka a második világháború után, in KÖBEL Szilvia: *A politikai szabadságjogok korszakai Magyarországon 1945-től napjainkig*, Budapest, Gondolat Kiadó – Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára, 2015.
- ♦ LORETAN, A.–WEBER, Q.–MORAWA, A. H. E.: *Freiheit und Religion. Die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, Religionsrecht im Dialog, Bd. 17, 2014.
- ♦ MÁTÉ-TÓTH A.: Vallástudomány, in *Magyar Tudomány* 5 (1999), elérhető: http://epa.oszk.hu/00700/00775/00005/1999_05_07.html, letöltés dátuma: 2016. november 13.
- ♦ MIKLER K.: *Magyar Evangélikus Egyházjog*, Budapest, 1906.
- ♦ RÁCZ L.: A felekezetek kialakulása és jogállása Magyarországon, in RÁCZ Lajos (szerk.): *Felekezeti egyházjog*, Budapest, ELTE ÁJK Egyetemes Állam- és Jogi Történeti Tanszék, 2004.

- ♦ SAMU M.: Az igazságosság és jogrend elválaszthatatlansága (A természet-jog és a jogpozitivizmus „örök” dilemmájának föloldása), in *Jogtudományi Közlöny*, 2003. február.
- ♦ SCHANDA B.: *Állami egyházjog – Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban*, Budapest, Szent István Társulat, 2012.
- ♦ SZATHMÁRY B.: *Az állami egyházjog fogalma*, elérhető: http://srta.hu/wp-content/uploads/2015/06/Az_%C3%A1llami_egyh%C3%A1zjog_fogalma.pdf, letöltés dátuma: 2016. november 11.
- ♦ SZEREDY J.: *Egyházjog – Különös tekintettel a Magyar Szent Korona tartományaira*, I. kötet, Pécs, Ramazetter K., 1874.
- ♦ TOMKA M.: A vallásszociológia új útjai, in *Replika* 21–22 (1996).
- ♦ id. TRÓCSÁNYI L.–ifj. TRÓCSÁNYI L.: Az állam és egyház kapcsolatrendszere egyes európai országokban, Budapest, MTA, 1990.
- ♦ *Vallásszociológia*, elérhető: eduline.hu/segedanyagtalalatok/letolt/2348, letöltés dátuma: 2016. november 10.
- ♦ WAGNER, F.: *A vallás fogalma a vallásfilozófiában*, elérhető: <http://filozofia.uni-miskolc.hu/wp-content/uploads/2011/11/WagnerHUNonlap.pdf>, letöltés dátuma: 2016. november 10.
- ♦ WALTER, C.–HEINIG, H. M.: *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007.

PAPP ZSOLT

A szubjektív történelemelemzés lehetséges okai és forrásai Reinhold Niebuhr gondolkodásában

A történelemkutatás eredményeinek hitelessége számos forrásból táplálkozik, nem vonhatjuk kétségbe az írott anyag vagy a tárgyi emlékek lényegességét, valamint a fogalmak kialakítását és a magyarázó összefüggéseket biztosító, előzetesen igazolt módszertani szabályok szerinti eljárás szükségességét. Alá szeretnénk azonban húzni, hogy a torzulás lehetősége nagyon is fennáll a különböző ideológiákkal való kölcsönhatás miatt. Ugyanígy befolyásolhatja a kapott eredményeket a kutató személyisége, hovatartozása, elvi vagy akár politikai elkötelezettsége. Hozzáteesszük, hogy szabályszerű tudományos munka esetében ezt eleve nem feltételezzük, ezt szavatolja a tudományos diskurzus; de ha ez mégis felmerül, akkor fennáll az áltudományosság veszélye. Reinhold Niebuhr amerikai teológus, akinek sikerült a teológiát, a bibliai erkölcsi normákat, valamint az Íráson alapuló igazságosság mércéjét a közélet részévé tenni, rámutat néhány olyan tényezőre, melyek alapjaiban változtathatják meg egy-egy történelmi tény értelmezési folyamatát. A továbbiakban megvizsgáljuk ezzel kapcsolatos gondolatait és leleplezéseit. Három gondolategységgel próbáljuk körvonalazni a kérdést. Az első részben szembeállítjuk egymással a keresztyén és a szabadelvű történelemszemléletet. A következő gondolategységek két példával szemléltetik a szubjektív történelemelemzés veszélyeit és torzításait. Az első az ószövetségi választott nép nemzeti, beszűkült látásmódját elemzi, egy egyetemes kérdéssel, a Messiás eljövételével kapcsolatosan, a második pedig egy modern birodalom, a felemelkedő Egyesült Államok önigazultsága által szemlélteti az említett problémát.

Hit és történelem

Ahhoz, hogy jobban megértsük társadalmunk problémáit és ezek tükrében mai helyzetünket, meg kell vizsgálnunk keresztyén gyökereinkből fakadó történelemszemléletünket, és azt is tisztába kell tennünk, hogy tulajdonképpen mit is várunk a história fejlődési vonalától. Objektív megközelítésben ki kell emelnünk, hogy itt is egymásnak feszül a liberális fejlődésmélete, amely az

embert tekinti a történelem legfőbb formáló faktorának és korlátlan urának, valamint a keresztyén szemléletmód, amely az emberi korlátozottság mellett elismeri a történelem és időiség fölött álló isteni beavatkozás létét, sőt ennek szükségét is. Niebuhr tévútként könyveli el az úgynevezett megállíthatatlan progresszív fejlődés liberális elméletét, amely a technikai civilizáció egyes vívmányai által ideig-óráig sikeresen ködösítette a bűn által okozott társadalmi problémák valós méretét. Kritikával szemléli a bálványozott szabadság eszméjét, amely véleménye szerint korántsem elégséges kohéziós erő a társadalom számára. Megjegyezzük, hogy a magyar „szab” szó, mely szabászati terminológiát juttat eszünkbe, jól szemlélteti, hogy a szabadság sem lehet önkényesen határtalan, hanem annak valamilyen értékrend alapján határt és egészséges korlátokat kell szabni.¹ Ha egy társadalomban nincs semmilyen más összetartó erő és közös nevező, csupán az egymásnak feszülő ellenvélemények szabadsága, ez menthetetlenül a széteséshez vezet Niebuhr szerint. Ezért a liberális és öncélú szabadságvágyon kívül meg kell keresni azokat az értékeket, amelyekre építeni lehet.²

Az emberiség múlt századi történelme ironikusan mutatja be a kontrasztot a megvalósulatlan álmok és a tragikus modern valóság között. A statikus történelemszemlélet, amely a középkor sajátja volt, gyorsan háttérbe szorult, és a természet meghódítása, valamint a technikai vívmányok elhitették az emberrel, hogy maga a történelem állandóan növekvő és minőségében is fejlődő, megváltó folyamat. A felvilágosodás kora óta fennálló tévhitet nagyon lelkesen fogalmazta meg Joachim de Flores, aki előrevetített egy Szentlélek hatása alatti jövőképet, amelyben az ember nyomorúsága és kettős állapota megszűnnek a megváltott történelemben.³ A felvilágosodás kora így, e tévhiten keresztül, megváltoztatta az egész történelemszemléletet. Bár újraélesztette az ókori ciklikus időkorok képzetét, ezeket spirális evolúcióban szemlélte, ami, ha spirális lassúsággal is, de mindenképpen a töretlenül emelkedő „progresszió” illúzióját keltette a kor emberében. Ez a reménység meghatározta a történelemmel kapcsolatos gondolkodást, egészen az első világháború tragédiájáig. Az ezt követő időszak azonban telítve volt súlyosan negatív történelmi megtapasztalásokkal. Két egymásnak ellentmondó, de embertelenségben és istentelenségben egymással vetekedő elnyomó rendszer került uralomra: a kommunizmus és a faszizmus. Ez rendkívülre fokozta a feszültséget, és teljesen megszüntette a racionális tartalékokba vetett biztonság hitet. Ugyanakkor nagyon mély kulturális és spirituális krízishelyzet alakult ki, amelynek hatásai évtizedekre meghatározták a félelmet és létbizonytalanságot.⁴

¹ A dr. Pásztori-Kupán Istvánnal folytatott levelezés alapján.

² NIEBUHR: The Unity and Depth of Our Culture, 193–198.

³ NIEBUHR: Faith and History, 2.

⁴ NIEBUHR: The Cultural Crisis of Our Age, 33.

Szellemi vonalon vizsgálva a helyzetet, megállapíthatjuk, hogy nem is annyira a rációba és a technológiai fejlődésbe vetett hit, mint inkább a történelem tévedhetetlenségébe vetett bizalom volt az, amely rányomta számos gondolkodó munkájára is a bélyegét. Kant és Hegel, a racionalista Leibniz, de még a romantikus Herder is számos ponton, minden elvi különbözőségük ellenére, akadálytalanul fejlődőképesnek látták az ember által meghatározott történelmet. Comte pedig a társadalmi problémák megoldását és a szociális folyamatok irányítását egy természetes módon képződő társadalmi elit kialakulásától várta. Még Karl Marx éles gondolatai sem tudták ebből a révületből a kor gondolkodóit felrázni. Marx „katasztrófaelmélete” végső soron rámutatott arra, hogy a történelemben ugyanúgy rejlenek destruktív, mint építő elemek. Ennek igazsága cinikus módon éppen a marxista ideológiára épülő szélsőséges baloldali rendszerek uralma alatt bizonyosodott be. Ennek ellenére Marx is úgy gondolta, hogy a régi, „halott” világok romjain, az általa is megfogalmazott ideológiák nyomán új és jobb világrend születik.⁵ Ennek az elméletnek a bukását népünk teljességében átélte a második világháborút követő évtizedekben. Láthattuk tehát, hogy miképpen vált a XIX. század és a XX. század eleje a „reménység korszakává”, nem számolva azzal, hogy minden új, ki nem próbált szabadságforma ugyanúgy lehet az elveszés eszköze is, nem csak a fejlődés építőköve. A technikai építkezés nemcsak a növekvő kényelmet szolgálta, hanem morális szűrés hiányában kitermelte a pusztítás modern eszköztárát is. Niebuhr megjegyzi, hogy a korszerű harci eszközök birtoklása sosem szünteti meg tulajdonosaik aggodalmát, csupán növeli azt a félelmet, hogy elveszíthetik a megszerzett uralmat és felsőbbrendűséget.⁶ Az általa felismert igazságok sajnos gyakorlati és kettőzött módon lecsapódtak a XX. századi erdélyi történelemben. Még a technikai evolúcióból sem igazán részesedett népünk, hiszen az elszakított Erdély ipari fejlődése a kommunizmus évtizedeiben elavult szovjet mintára indult el. Ez az alap sem termelékenységet, sem pedig biztonságot nem kölcsönzött a termelési folyamatoknak. Mindezek mellett, az újonnan létrehozott ipari centrumok álcája alatt, erőszakos demográfiai átrendeződés folyt, ami maga után vonta a hagyományos, erdélyi magyar falu, vidék irányított pusztítását is. Az ideológiai áradatban megígért testvériesség, jólét és jogegyenlőség helyett pedig inkább gyűlölet, félelemkeltés és létbizonytalanság uralkodott. Ezeket kisebbségként, kettőzött teherként kellett hordozni.

A kereszthordozás elviselhetőségében nagy szerepe volt azonban annak az átörökölt istenhitnek és sok helyen megvalósult bátor egyházi munkának, amely rámutatott arra, hogy a látszólag igazságtalanul viselt szenvedésnek is

⁵ NIEBUHR: Faith and History, 3.

⁶ I. m., 8.

megvan a helye az ember és egy nép életében. Ez már természetesen nem az a történelemszemlélet, amely a liberális gondolkodók aaptalan optimizmusát kimunkálta, hanem egy olyan keresztyén-konzervatív látásmód, amelynek alapját az ószövetségi profetikus irodalom és a Megváltó Krisztusba vetett reménység képezik. Sajnálatos azonban, hogy a modern, szabadelvű ideológia akadálytalan áramlása napjainkban komoly támadást intézett az említett keresztyén emberi tartás ellen. Ez megmutatkozik a lelki tűréshatár nagymértékű csökkenésében, a bukaresti mintára szerveződő erdélyi magyar politikai korrupció létében, a nagyon nagy számú felbomlott családban és még számos más helyi társadalmi problémában. Mindezek ellenére számunkra a biztos alap a keresztyén történelemszemlélet marad, és ezen belül fel kell fedeznünk, hogy léteznek-e olyan összefüggések, amelyek a történelem csapásai és a nép erényei vagy bűnei között húzódnak? Egy ilyen analízis nélkül lehetetlen kapaszkodókat találni a gazdasági, társadalmi jogosságért és a közösségi fennmaradásért vívott küzdelemben. Vizsgáljuk tehát ezeket az összefüggéseket keresztyén megközelítésben!

Az idők jelei

Reinhold Niebuhr *Az idők jelei* címet viselő munkájában a Mt 16,1–3 igéjét veszi alapul. Megállapítja, hogy a történelem és teológia szubjektív, részrehajló értelmezése a humán tudományok másfajta megközelítéséből adódik. Meglátása szerint a természettudomány kutatási területein egy egészségesen objektív megközelítés látható. Ezzel szemben a magunkat, családjunkat, népünket, hitünket érintő kérdésekben ritkán tudjuk megtartani azt a kutatási távolságot, amely megvédené a szubjektív elemzés csapdáitól. Megjegyezzük, hogy ez a diagnózis kicsit sarkított, hiszen a matematika történetében is jegyezték már szubjektív viszonyulást bizonyos kutatási eredményekhez. Példának okáért Gauss véleményezése Bolyai János új matematikájával kapcsolatosan személyes becsvágyból fakadt.

Visszatérve Niebuhr gondolataihoz, nézetei szerint a természet megismerése során a folyamat középpontjában irányítóként az emberi ráció áll, az érzelmek, félelmek, ambíciók és szubjektív gondolatok pedig a perifériára szorulnak. Ennek ellentétéként például a történelmi tények feltárása esetén a teljes személyiség kerül a megismerési folyamat irányító szerepébe, magával hozva a kutatásba az érzésvilágot és a vágyakat is. Ebben az esetben a tiszta ráció könnyen kiszorulhat a folyamat perifériájára.⁷ Niebuhr szerint

⁷ NIEBUHR: The Sign of the Times, 5.

ennek a kétfajta megközelítésnek nyilvánvaló az oka. Amikor egy csillagot, egy geológiai képződményt vagy akár egy kémiai folyamatot vizsgálunk, a kutató presztízse és biztonsága nincs a kutatás végeredménye által veszélyeztetve, hiszen bármit is fedne fel munkája által, az a tudományos újdonság és felfedezés kategóriájába tartozik. Ezen a ponton is megjegyezhetjük, hogy a reál tudományok területén is fennállhat a presztízsvesztés esete, például az űrkutatás még fennálló nagy üres halmazában időnként hallhatunk olyan eredményekről, melyek ellentmondanak a korábbi felfedezéseknek. A humán tudományok kutatási területén azonban mindig fennáll annak veszélye, hogy nem az az objektív végeredmény, amit a kutató családi, nemzeti vagy kulturális háttere megkívánna. Ez a szubjektív kényszer gyakran elhomályosítja akár a teológiai, akár történelemértelmezésünk objektív mivoltát. Niebuhr ismert történelmi példákat hoz fel elmélete szemléltetésére. Ezek szerint Hamilton vagy Jefferson alakjának a kutatása mindmáig a különböző pártbefolyások és a napi politikai érdekek hatása alatt van. Ugyanígy a kommunista Oroszország fénykorában, teljesen a szélsőbaloldali párt szolgálatába tudták állítani Nagy Péter vagy Rettenetes Iván cárok alakját, kiemelve részrehajló módon a nekik tetsző életmozzanatokat és intézkedéseket. Niebuhr szerint a történelem kutatása emiatt mindig veszélyes politikai fegyver marad, ha ezt a feladatot nem a lehetséges objektivitás határain belül végezzük.⁸

Ugyanez a veszély fennáll természetesen a hit kérdéseiben is. Az ember törekszik arra, hogy megtalálja életcélját és helyét a „nagy egészben”. Ebben a próbálkozásban azonban gyakran egymásnak ellentmondó kísértések kereszttüzébe kerül. Egyik irányból hajlik arra, hogy a teljes életképlet középpontjába képzelje önmagát, és ezáltal kisajátítson egy abszolút centrális pozíciót a maga számára. Félelmei és létbizonytalansága azonban más irányba is eltolhatja önmaga értelmezését. Meg is tagadhatja az Isten által adott kiemelt szerepet, éppen azért, hogy egy alacsonyabb életszintet választva nyugodtan elmenekülhessen „felülről” kapott felelősségei elől.⁹ Niebuhr szerint itt kell keresni a farizeusok messiástagadásának vagy éppen téves messiásvárásának gyökereit is, annak ellenére, hogy az időszak kiváló melegágya volt a tulajdonképpeni várokozásnak. Hittek abban, hogy ez az óra be fog következni, és attól a pillanattól kezdve a történelem egy jól meghatározott cél felé halad majd. Ennek az ideális állapotnak a közhiedelemben megvoltak az élesen körvonalazott, de gyakran félreértelmezett jelei, és ezeket a jeleket kérték számon a farizeusok és a szadduceusok Jézustól. Ő azonban megfeddi kihívóit, hiszen pontosan a „beavatott” csoportokban kellene tudatosodjon, hogy a történelem beteljesedése nem egy politikai és ezáltal korlátolt Messiás

⁸ I. m., 8.

⁹ I. m., 7.

által következik be, hanem éppen a másokért szenvedő és szolgáló Messiás alakja által.¹⁰ Niebuhr fontos vonatkoztatási pontnak tartja azonban az emberi való teljes állapotfelmérését. Ennek alapján kijelenti, hogy minden ember olyan teremtmény, akinek korlátolt a rálátása a teljes valóságra, de ezzel párhuzamosan birtokolja is az ajándékba kapott szabadságot, amely által képes a tágabb és kevésbé részrehajló értékítéletre is. Minden olyan ítéletet tehát, amelyet nemzeti, vallási vagy éppen politikai vonalon hozunk meg, e kettősség miatt túlmutat a szokványos intellektuális döntés határain.¹¹ Ez a lehetőség éppen az emberi való különleges mivoltából fakad, de a döntések objektív mivolta könnyen áldozatául eshet a gőgnek, legyen az nemzeti vagy éppen egyéni, továbbá a félelmeknek vagy akár az aggodalmaknak is. Anélkül, hogy menteni próbálná a farizeusok hitbeli rövidlátását, Niebuhr megpróbálja történelmi és lélektani szempontból is megértetni viselkedésmódjukat. Kiemeli azt is, hogy csak mély vallásossággal és az ezzel járó alázattal szabad megítélni a történelem drámáját, és soha nem szabad szem elől téveszteni azt, hogy a végső ítélet tisztánlátása csak a fölöttünk álló isteni hatalom kiváltsága. Ennek elismerése és az a hitbeli tudat, hogy mindannyian a végső és teljes bíráskodás vonala alatt állunk, hatékonyan tompíthatja azt a dühöt, türelmetlenséget és önigazultságot, amelyet másokkal szemben oly gyakran érzünk. Azt is tisztán kell azonban látnunk, hogy vallásosságunk is kelepccét tartogat számunkra, hiszen minden hitünk ellenére, elvakultságunkban és önigazságunk hamis tudatában hajlamosak vagyunk Istenre saját terveink és elképzeléseink kizárólagos partnereként tekinteni.¹² Ennek ellenére a vallásos alázat az eszköze annak, hogy teljesebb megértési szintre jussunk akár a történelemmel kapcsolatban is. Ez megvédhet bennünket attól, hogy olyan Messiást várjunk, aki a mi elképzeléseink szerint fogja a történelmet beteljesíteni. Megóvhatja az emberiséget attól, hogy egyetlen nagyhatalmi ténykedésben vagy politikai rendszerben keresse a tökéletességet és a végső beteljesedést (lásd a marxizmus szinte messianisztikus igényét úgy, mint az egyedüli igazság birtokosa). Ugyanakkor annak is gátat szab, hogy a történelem adott pontján valamely társadalmi osztály a maga hatalmával visszaélve ideológiájának a teljes igazság illúzióját kölcsönözze. Ez pedig nagyon sok igazságtalanságtól megóvhatná a mindenkori társadalmat. Niebuhr szerint az a bölcsesség, amellyel megközelítjük ezeket a kérdéseket, nem annyira intellektuális eredmény, hanem annak az alázatnak a terméke, amely csak az őszinte imádság által lehet a miénk. Hitünk pedig, amely felfedi önmagunk számára is a lét értelmét, nem feltétlenül az idők jeleinek választékos elemzéséből fakad, hanem felülről, Is-

¹⁰ I. m., 3.¹¹ I. m., 13.¹² I. m., 16.

tentől kapott ajándék. Mivel nem csupán racionális lények vagyunk, úgy állunk szemben a problémákkal, mint teljes és komplex személyiségek. Életünk rögtöni, mindennapos kihívásait talán meg tudjuk részben oldani az értelem bevetésével. A végső, létfontosságú kérdések megértése azonban teljes személyiséget kíván, és akkor érhetünk el valamit ebben a próbálkozásban, ha nemcsak az értelem felületességén kerekedünk felül, hanem megküzdünk a „szív” büszkeségével is.¹³

Az amerikai történelem iróniája

Niebuhr mindjárt a mű elején kiemeli, hogy az „államok” kontinentális méretei és a benne rejlő kincsek a történelem során egy soha nem látott fejlődési ritmust kölcsönöztek országának. Keresztyén vonalon pedig, a puritán elvekre épült kolóniák és azok gyors számbeli gyarapodása tisztább és nagyobb létszámú egyház melegágyát teremtették meg. A New England tartományból indult elmélet (kálvinizmus) biztosra vette, hogy az amerikai nép erényeire válaszképpen Isten sokkal becsületesebb egyházakat hozott létre, mint amelyek az öreg kontinensen léteztek. A puritán elmélet alapján a protestáns reformáció az Egyesült Államokban érte el csúcspontját. E megállapítás következtében feltámadt a reménység egy új és igazságosabb társadalom születésére nézve. A XVIII. század közepén, a már akkor neves Yale Egyetem sorban hetedik elnöke, Ezra Stiles kijelentette, hogy az Egyesült Államok felemeltetett a dicsőség és becsület magasságaiba, nemzete pedig Isten új választott népét testesíti meg.¹⁴ A vallásos alapokon álló optimizmust fokozta Thomas Jefferson meggyőződése is, aki úgy látta, hogy Isten új kezdetet szerkesztett a korrupt és részrehajló világban. Ez a hit talán nem is közvetlenül bibliai alapokon nyugszik, mint inkább azokon a keresztyén gondolatokon, amelyek elhatárolták magukat a francia felvilágosodás racionalizmusától. Az elméletet első fokon alátámasztotta néhány történelmi tény is. Az Egyesült Államok ténylegesen szakított az elnyomó politikai rendszerekkel. Ezenkívül a földrésnyi méretű ország átfogó gazdasági lehetőségei nyugalomba kényszerítették azokat a feltörekvő szociális erőket, amelyek Európában már megingatták a társadalmi egyensúlyt. Jefferson biztos volt abban is, hogy az amerikai „elme” felszabadult azok alól az előítéletek alól, amelyek behálózták és megmerevítették az európai gondolkodást. (Itt észrevehetünk egy speciális iróniát, hiszen mára túlságosan is felszabadult és az Egyesült Államok a

¹³ „But we deal with the ultimate issues as personalities. And we deal with them truly only if not the ignorance of the mind but the pride of the heart has been vanquished.” I. m., 20.¹⁴ NIEBUHR: The Irony of American History, 25.

veszélyesen kétélű, szabadelvű gondolkodás melegágyává vált, a félreértelmezett szabadság által.)

Niebuhr más írásokban is kritikával illette a töretlen optimizmust, mivel ez annak a vallásos tévhitnek köszönhető, amely szerint Isten különösen gazdagon jutalmazta az amerikai erényeket. Kiemelten kritikus az önmaga számára elégséges birodalom eszméjével szemben, azt tartván, hogy a többletajándékok és lehetőségek többletfelelősséggel is járnak, főként nemzetközi téren, ezért számára az elszigetelődésre épülő amerikai politika elképzelhetetlen.¹⁵ Természetesen a lendületes kezdet és az illúziók ellenére az amerikai társadalom és annak igazságossága elmaradt az óhajtott tökéletességtől. (Palota és kunyhó nálunk, Amerikában elkerített gazdag lakótelepek, melyeknek tagjai nem vállalnak közösséget csak a filantrópia szintjén a társadalom hátrányos helyzetű tagjaival.) Jefferson pedig nagyot tévedett abban, amikor az amerikai demokrácia és az európai elnyomó rendszerek közötti különbséget abszolútnak vélte.¹⁶ Láthatjuk tehát, hogy az új kezdetek sikerességét amerikai gondolkodók az Isten gondviselésén kívül az európai normákkal való szakításnak is tulajdonították. Hogyha közelebbről figyeljük az amerikai társadalmat, nyilvánvaló jellemzője a társadalmi osztályok „folyékonyága”. Ez pedig annak tulajdonítható, hogy a gazdasági lehetőségek bősége megőrizte a szegényebb rétegek számára is a felemelkedés illúzióját. Ez kezdetben visszaszorította a marxista ideológia terjedését, de természetesen ezt az állapotot nem lehet a végsőig fenntartani, mert a gazdasági expanzió egy adott ponton eléri korlátait. Továbbá gazdasági eszközökkel nem lehet minden társadalmi problémát megoldani. Niebuhr ezzel az elmélettel kapcsolatosan kiemel egy lélektani tévedést is. A feltételezés, miszerint az emberi vágyak visszaszoríthatóak a gazdasági lehetőségek vég nélküli kiszélesítésével, azon a felületen feltevésen alapszik, hogy az összes emberi vágy és ambíció meghatározott és koordinálható. Itt közös nevezőt találunk azzal a marxista felfogással, amely kimondja, hogy a „bőség” gazdaságában megszűnnek a rivalizálás és konfliktusok okai. Sem a jeffersoni elmélet, sem pedig a marxizmus nem látta tisztán, hogy bármely bőségi fokozat elérése után természetszerű konfliktusok támadnak, amelyek tárgya a hatalom, a presztíz és a dicsőség. Ez abból fakad, hogy az emberi vágyak korlátlanágukból kifolyólag könnyen áttelepednek a gazdasági telítettség után a presztíz színterére. Niebuhr egy speciális iróniát is felfedezett, amely az amerikai társadalom fejlődési vonalára és Jefferson félelmére vonatkozik. Jefferson nagyon féltette Amerikát a túlsúfolt és morális szempontból veszélyes nagyvárosi életformától. Ezért biztonságot népe számára csak egy agráralapokon álló gazdaságban és társadalomban látott.

¹⁵ NIEBUHR: *American Pride and Power*, 393–394.

¹⁶ NIEBUHR: *The Irony of American History*, 26.

Ennek ellenére az Egyesült Államok ma egy ezzel ellentétes fejlődési állapotot mutat. Niebuhr szerint azonban a morális következmények nem annyira katasztrofálisak, mint ahogyan azt előre jelezték. Ebben kétségtelenül szerepe van az erők és hatalmi formák tudatos kiegyensúlyozásának (check and balance), valamint egy tűrhető igazságszolgáltatás létrehozásának. Az amerikai példa bizonyítja, hogy túlzás a marxizmus azon meggyőződése, amely szerint a fejlett ipari társadalmak erőegyenlőtlensége feltétel nélkül a hatalmi egyensúly megropppanásához is vezet.¹⁷ A társadalmi érzékenységek növekedésével az Egyesült Államokban is nagyobb hangsúlyt fektettek a dolgozó rétegek jogaira és életszínvonalára, ez azonban érdekes módon nem vezetett erős baloldali pártok létrejöttéhez, inkább az érdekvédelmi szervezetek befolyását növelte. Ez napjainkra megváltozott, hiszen Barack Obama elnöksége, majd Hillary Clinton elnökjelöltsége idején burkoltan, de egyre erőteljesebben jelentkezett a balliberális ideológia előretörése. A veszélyt fokozza az ideológia mögött álló arctalan és névtelen tőke, mely összefonódik a politikai jelszavakkal.

Thomas Jefferson elmélete szerint létfontosságú volt a kormányzatok belpolitikai erejét a minimálisra csökkenteni. Elhíresült mondása szerint „a lehető legjobb kormányzás a lehetséges legkevesebb kormányzás”. Ennek ideológiája azon a félelmen alapult, hogy a politikai befolyás, ötvöződve az előjogokat élvező társadalmi osztályok gazdasági erejével, olyan hatalmi gócpontot hoz létre, amely elnyomó rendszert ültethet a kormányzói székbe.¹⁸ Tehát a viszonylagos társadalmi igazságosság és a hátrányos helyzetűek esélyhez juttatása összefüggött a politikai hatalom többé-kevésbé egyenlő elosztásával, ezenkívül nagyon lényeges volt annak sikeres elhatárolása a gazdasági befolyástól. Niebuhr kiemeli a „New Deal” egyezményét is, mint egy későbbi mérőföldkövet a jogosság és esélyegyenlőség küzdelmében. Ebben az alkotó államok kormányai szövetségre léptek a farmerek, dolgozók és középosztálybeliek egyesületeivel, közös és megvalósítható célokat tűztek ki, és a különböző államok politikai erejét arra használták, hogy elérhető standardokat biztosítsanak a munkában, az orvosi ellátásban, a társadalombiztosításban és a háztartásokban egyaránt. Az egyensúlyt úgy próbálták megtartani, hogy a legmagasabb jövedelemmel rendelkező társadalmi csoportok húzzák a legkevesebb hasznát a létrejött egyezményből. Ebben a pozitív folyamatban kialakult egy valós rálátás a hatalom szociális vonatkozású szerepére. A privilegiáriumokkal rendelkező társadalmi rétegek persze továbbra is ragaszkodtak a klasszikus liberális elmülethez, amely szerint a hatalom nem döntő tényező az emberi életben. Bár elismerték az érdekek erejét, úgy gondolták, hogy az

¹⁷ I. m., 31.

¹⁸ I. m., 32.

említett érdekek versenye igazságosságot teremt morális és politikai kiigazítások nélkül is. Ennek azonban csak akkor lenne némi esélye, ha a különböző erők és lehetőségek, amelyek az érdekek árnyékában vannak, egyenlőképpen lennének szétszórva, ez pedig természetesen megvalósíthatatlan a szabad piacgazdaság társadalmában.¹⁹ Ennek morális-teológiai okait is ismerjük, a megkaparintott hatalomról és előjogokról képtelenek azok birtokosai lemondani, sőt az énközpontúság és gőg fokozott szerzésre és birtoklásra ösztönzi őket. Az Egyesült Államok polgári társadalomként alakult ki, ezáltal pedig áthidalta minden feudális maradványt és vonást, amit az első telepesek magukkal hozhattak volna. Ez a tény azonban beárnyékolta a társadalmi tisztánlátást a hatalom kérdésével kapcsolatosan, mivel a polgári látásmód nem számol a hatalom destruktív szerepével a közösségek életében, és az érdekek közötti réseket racionális eszközökkel próbálja kiegyenlíteni. Ebben a kérdésben Niebuhr szerint az úgynevezett „burzsoá ethosz” éppoly hiányos, mint a marxista megközelítés, amely szintén nem számol csupán a tulajdonnal mint igazságtalansági tényezővel, és mellőzi az egyoldalúan koncentrált politikai hatalom problémáját. Ennek ellenpólusaként az amerikai társadalom is szűklátókörűen szemléli a hatalom kérdését, amelynek válfajai közül csak a politikai erőbirtoklás veszélyeire koncentrálnak, és szemet huny a gazdasági egyenlőtlenségek okozta szociális szakadékok fölött. Niebuhr szerint azonban az önzés minden típusa annyira veszélyes a közösségi létben, hogy sokáig nem lehet elkendőzni azok negatív hatásait, és mindenképpen analízis alá kell vetni a hatalom érdekekhez és jogossághoz fűződő viszonyát.²⁰

Az Egyesült Államok gazdasági fejlődésével kapcsolatosan Niebuhr kitér a kezdeti kolóniák kedvezményezett lehetőségeire. Az áldások és lehetőségek tömkelege még a puritán vallásos szemléleten keresztül is valamilyen speciális gondviselés képzetét kelthette. Ez a tévedés pedig egyenes arányokat rajzolt az erények és a gazdasági fejlődés folyamata közé. Igaz, hogy a kálvinista gondolkodásban gyakran látjuk azt a meggyőződést, amely szerint az anyagi fejlődés az Isten által megalkotott rend része. Max Weber is kifejtette ezzel kapcsolatosan meggyőződését, és kimondja, hogy a kálvinista típusú aszketizmus nagyban hozzájárult a megfelelő standardok megalkotásával a kapitalista kultúra megalapozásához. Megjegyezzük azonban, hogy Weber is legfontosabb következtetéseit az amerikai kapitalizmus helyzetéből vonta le, és különösképpen érdekesnek találta azt a tényt, hogy a piacgazdaságra alapuló társadalmi rend sokkal nehezebben indult fejlődésnek a déli államokban. Mindez történt annak ellenére, hogy a déli államokat ültetvényesek uralták, akik kizárólagosan gazdasági érdekeket tartottak szem előtt, míg a fej-

¹⁹ I. m., 33.

²⁰ I. m., 35.

lettebb északkeleti államokat a kezdetekben prédikátorok és híveik alapították!²¹ Niebuhr meggyőződése szerint az Isten gondviselésének minden efféle részrehajló szemlélete komoly elvi veszélyeket rejt magában. Ilyen veszélyek az önhittség és a saját erényeinknek való hódolás. Ezzel szemben tisztán kell látnunk, hogy Isten „felhozza a napját jóra és gonoszra egyaránt”.

Az is lényeges torzulás, amikor minden természeti katasztrófát az Isten közvetlen ítéleteként szemlélünk, mert ezáltal önkéntelenül is megítéljük azokat, akiket a természet háborgása közvetlenül sújt. A korai puritánok közül Michael Wigglesworth Isten ilyen természetű bíraskodását véli felfedezni New England tartomány fölött az 1662-es nagy szárazságban.²² A puritanizmusból ily módon egyenes út vezetett az úgynevezett yankee-izmus irányzatához, amely egyfajta nemzeti gőg formájának tekinthető az Egyesült Államok fejlett északkeleti államaiban. Ezzel kapcsolatosan De Tocqueville 1835-ben megjegyzi, hogy az amerikaiak hangsúlyos „e-világiassága”, bár puritán gyökerekkel rendelkezik, idővel egyfajta „Amerika-vallássá” változott, és ennek hite a XIX. században érte el csúcspontját. Ironiával határos tény, hogy a középkori egyház nem fektetett különösen hangsúlyt tanításaiban a „jelenre”, ezzel szemben a jövőbeni, időtlenség állapota foglalkoztatta inkább. A feljegyzések szerint az amerikai prédikátorok ezzel ellentétesen, folyamatosan a földi viszonyokra koncentráltak, amiknek lehettek pozitív morális eredményei a mindennapi életre nézve, de a felszín alatt mégiscsak a megszerzett javak és lehetőségek iránti ragaszkodás rejtett. A szónoklatok központi gondolata általában a földi életben elérhető boldogság és jólét körül forgott. Niebuhr véleménye szerint az igazi ellentét nem is abban rejlik, hogy egyik megközelítés a földi boldogulással törődik, a másik pedig elhatárolja magát e világban fellelhető minden örömtől. Az igazi kérdés az, hogy valamely vallás vagy kultúra mennyire képes az életet olyan dimenzióban értelmezni, amely elfogadtatja velünk a lét fájdalmas pillanatait is, és milyen módon éri el azt a bölcsességet a szenvedések közepette, amely kevesebbnek tűnik, de gyakran többet jelent, mint maga a boldogság?²³

Az „amerikai álom” népszerűsége ellenére a világ számos pontján ellenszenvvel tekintettek az Egyesült Államok kulturális és politikai terjeszkedésére. Ázsia és Latin-Amerika népei imperialista jegyeket véltek felfedezni már a gazdasági terjeszkedésben is, amely természetszerűen magával hozta a politikai befolyást. A franciák szintén tiltakoztak az úgynevezett „kokakolonializmus” előretörése miatt és a világhírű francia borokat féltették az amerikai szintetikus italok népszerűségétől. Ily módon az előbb említett elvek,

²¹ I. m., 51.

²² I. m., 50.

²³ I. m., 54.

a földi boldogság mint életcél és a jólét folyamatos kihívás elé került. Niebuhr negatív módon és talán profetikus meglátással vélekedik a tévékultúra terjedéséről is, amely az amerikai véleményformálás egyik tartópillére. Megjegyzi, hogy az írás és a nyomtatás talán a kultúrtörténet legfontosabb találmányai közé tartoztak, azonban a tömegkommunikáció a kultúra vulgarizálódásához vezet. A televíziót egyenesen kulturális támadásként szemléli, és a civilizáció atomfegyverekkel való fenyegetettségéhez hasonlítja.

Ha tehát a történelmet hittel és ismerettel boncolgatjuk, Niebuhr szerint arra a logikus következtetésre jutunk, hogy Isten jelen van a történelemben, és azt minden látszat ellenére nem az emberi stratégia irányítja a tervezési és alkotási szabadság által, hanem elsősorban a Mindenható szuverén akarat. Arra nézve, hogy a história Isten gondviselésének, áldásának és részleges ítéleteinek színtere, tapasztalati úton is igazolást nyertünk a múlt és jelen vizsgálatában. A történelem azonban tele van olyan váradalmakkal, amelyek egy adott időszak optimizmusa tükrében a fejlődéssel karöltve, koronként az abszolút beteljesedést feltételezik. Ugyanakkor, bár kétségtelen a Szentírásból dokumentált végváradalom jogossága, gyakran megtörténik a történelem bünei és a végső ítéletvárás erőltetett egyeztetése. Amikor a történelem irányát és értelmét kutatjuk, el kell fogadnunk azt a bibliai igazságot, hogy minden ismeret és tudományos kutatás ellenére mi csupán „tükör által homályosan látunk”.²⁴ Ennek következtében, bár megpróbálunk vonalat húzni a tévelygések, túlkapások és a helyes irány között, eredményeink csak részlegesek lehetnek, a teljes igazság a történelmi időn túli titok, amelynek egyes részleteire egyedül a hit deríthet fényt. Minden próbálkozás mellett, amely arra irányul, hogy egy adott közösség a maga jelenében láthassa beteljesedve a történelem célját és értelmét, el kell fogadnunk, hogy a beteljesedés csak a történelmi időn túl lesz valósággá. Ez azonban korántsem jelentheti azt, hogy a jelenkor részlegességében csupa értelmetlenséget fedezünk fel, és ennek következtében passzívan szemléljük az eseményeket. Azok az eszkatologikus megközelítések, amelyek tagadják a történelem értelmének időszakos betöltését, és csak az idők végére koncentrálnak, mellőzik a keresztyén élet mindennapi lehetőségeit, és mintegy lemondó homályba burkolják a jelent.²⁵

Felhasznált irodalom

- ♦ NIEBUHR, R.: American Pride and Power, in *The American Scholar*, 1948, Vol. 17, No 4.

²⁴ RASMUSSEN: Reinhold Niebuhr, 213.

²⁵ I. m., 214.

- ♦ NIEBUHR, R.: *Faith and History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1949.
- ♦ NIEBUHR, R.: The Cultural Crisis of Our Age, in *Harvard Business Review*, 1954, Jan.–Febr.
- ♦ NIEBUHR, R.: *The Irony of American History*, Chicago–London, The University of Chicago Press, 2008.
- ♦ NIEBUHR, R.: *The Sign of the Times*, New York, Charles Scribner's Son's, 1946.
- ♦ NIEBUHR, R.: The Unity and Depth of Our Culture, in *The Sewanee Review*, 1944, Vol. 52, no. 2.
- ♦ RASMUSSEN, L.: *Reinhold Niebuhr theologian of public life*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

BERTHA ZOLTÁN

Magyar protestáns hőseink példája

*P*rotestáns hősök – Félszáz portré az elmúlt fél évezred magyar történelméből, szerk. FAGGYAS Sándor, Budapest, Press-Pannonica-Media–AmfipressZ, 2016. (Folytatásai: *Protestáns hősök – Félszáz portré az elmúlt fél évezred magyar történelméből* 2, szerk. FAGGYAS Sándor, Budapest, Press-Pannonica-Media–AmfipressZ, 2017; *Protestáns hősök – Félszáz portré az elmúlt fél évezred magyar történelméből* 3, szerk. FAGGYAS Sándor, Budapest, Press-Pannonica-Media–Euro Press Media, 2018.)

1517. október 31-én Luther Márton Wittenbergben meghirdeti forradalmi változásokat indító demonstratív téziseit, s így életre kelti a vallás- és egyházújító reformáció mozgalmát. Ötszáz év telt el azóta, s a protestantizmus kibontakozása csakugyan átformálta a kereszténység kétezer éves történetét. Világraszóló események sorozata kezdődött, s a „semper reformanda” jegyében tart a mai napig is; amint Zoványi Jenő (*A reformáció Magyarországon 1565-ig* című kongeniális művében) állítja: a „keresztyénység történetében Jézus Krisztusnak az igehirdetésén és munkálkodásán kívül a legfontosabb, legmesszebbre ható mozzanat a reformáció volt”.¹ A szétágazó, de alapjaiban összetartozó Krisztus-hívő egyházak és felekezetek olyan kifejlődéseken és újjászületéseken estek keresztül, hogy azok valóban az emberiség világtörténelmének megvilágosító átalakulásához vezettek – az egyetemes reneszánsz világkép- és korszellem meghatározó időszakában a vallási és ekkleziasztikai reneszánsz egészen csodálatos sors- és korszakfordító eredményeihez jutva. A protestantizmus önfejlődése és visszahatása a katolicizmus eszmei és egyházszervezeti rendszerére (de egész erkölcsi világára és tevékenységminőségére nézve is): még inkább örök érvényűvé kövácsolta a kereszténység spirituális és intézményes berendezkedését, még szilárdabbá tette a kösziklára épített individuális és kollektív hitéletiség metafizikai és kultúrantropológiai alapjait, hogy mára az egyenrangú felekezeti különbségek méltóságteljes elismerésével és megbecsülésével átítatott ökumenikus szellemiség tornyosuljon megdönthetetlen evidenciává.

Hiszen „minden vallás adott megtartó értékeket”, s „együtt szólnak az emberért, a személyiségért; az ökuménia jegyében”; s „a keresztes és csillagos

tornyok egymásnak integetnek” – „mint az Illyés-vers beszél”² – deklamálta Czine Mihály, a huszadik század második felének legkarizmatikusabb református lelkületű irodalomtörténész „vándorprédikátora”; egyszersmind utalva a kibogozhatatlan összefonódásokra is a religiók között: „az evangélikus Petőfi reformátusnak szerette tudni magát, Ady kálvinista lelkét »katolikus szellők« is »legyezték«, a katolikus Kodály kedvvel zenésítette a protestáló írásokat”.³ Leszögezvén közben azt is, 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”;⁴ 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”.⁵ Ezért is kérdezhetette szerinte a katolikusnak keresztelt, de anyai ágon református s a műveiben is erőteljesen protestáns szellemű Illyés Gyula nevezetes poémájában, 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 és a nemzeti anyanyelvű irodalmiságot, kulturális önazonosságot küldetéses elszántsággal, szakrális „devotió”-val felépítő kálvinizmus, protestantizmus nélkül a magyarság valószínűleg elmosódott, szétszóródott volna, vagy felszívódott volna más népekbe. A temérdek vergődéssel a tengernyi megpróbáltatást lebirkózó vallási és irodalmi kultúra együtt mentette át a magyarságot, a nemzetet a mindenkori jövőbe; együtt jelentette a megmaradást. Az újjáébredő hit a nemzetet, a nemzet a hitet tartotta. Krisztusban hívattunk és küldettünk el keresztyénnek, Krisztusban teremtetünk és tartatunk meg magyarnak – deklarálta olyannyiszor a legújabb kori „babiloni fogság” alól szabadító rendszerváltás utáni református világtalálkozókon Hegedűs Lóránt.

Harangzúgásos az egész magyar kultúra – ahogyan Kodály Zoltán mondta (hangsúlyozta ezt is Czine Mihály): „folytonos benne a harangzúgás, a *Halotti beszéd*től Adyig. Sőt: máig. Nagy Lászlóig és Sütő Andrásig. Egyszerre figyel a haza és a nagyvilág gondjára.”⁶ S az örökös magyar „sorsnyomás” legérzékenyebb modern gondolkodó írója, Németh László pedig így vallotta: „amikor nagyanyám, a mezőföldi parasztasszony, kis szobájában kigyújtotta a petróleumlámpát, s a Károli-biblia ősi kiadásából az ótestamentom háborúit betűzte elem, azon a szinte szívemből kihangzó magyar nyelven; vagy napos

¹ ZOVÁNYI: *A reformáció Magyarországon*, 5.

² Czine: Németh László eklézsiájában, 5.

³ Uo.

⁴ Uo.

⁵ Czine: *A kálvinizmus vonzásában*, 134.

⁶ I. m., 27.

templomunk farkasszemnéző asszony- s férfinépe zendített rá a *Te benned bíztunk* belémévődött dallamára: akkor tudtam, hogy hozzátartozom, minden kételyemmel is ehhez a biblia és zsoltár mögé barrikádozódott négyszáz éves magyar közösséghez.”⁷

A reformáció mint „magyar vallás” a nemzeti túlélés záloga volt és maradt mind ez idáig – az ötszáz évvel ezelőtti országos szétdaraboltatásoktól a huszadik századi trianonokig végtelenedő passiókon, kálváriákon át is. A kálvinizmus névadójáról az erdélyi, mezőszéki Pusztakamaráson szinte el sem hitték, hogy nem magyar volt – ahogyan a Bethlen Gábor (a XVII. században erdélyi „tündérkert” varázsoló református fejedelem) alapította nagyenyedi kollégium neveltje, Sütő András írja édesanyjáról, miképpen hüledezik, amikor értesül Kálvin nemzetiségéről és tetteiről: „A mi Jánosunk? Na, ha én ezt tudtam volna róla! – Nem tudom, mi lett volna, ha ezt anyám hamarabb megtudja.”⁸

Az eltérhetetlenül összefonódó nemzeti és vallási identitás közösségmegőrző hagyománya képezi tehát a magyar protestantizmus kultúráteremtő fundamentumát és kontinuitását. Templom és iskola, hit és tudás, szellem és egzisztencia szerves szimbiózisát. Minden tudatforma (hit, bölcsélet, tudomány, művészet, etika, jog, politika) végső e világi immanenciákat és transzcendens önértékeket egybeforrasztó organikus együtt lélegzését biztosítva. És felszabadítván a földi létezés természetfölötti őseit és ragyogó megváltói, üdvtörténeti perspektíváit mindenkor szem előtt tartó lelki éberséget. A közvetlen Isten- és ember-kapcsolat következményeként az egyedül a hitre, kegyelemre, a Szentírásra (sola Scriptura), a szenvedő és feltámadott Krisztus Jézusra (solus Christus) támaszkodó reménység és figyelő tekintet feltétlenségét – kizárólag a Szentháromság Istennek adva abszolút dicsőséget (Soli Deo Gloria). S így – a „protestáló hit s küldetéses vétő” (Ady) ösztönzésével – hadakozva a török- és Habsburg-ellenes (majd minden további idegen nagyhatalmi elnyomással szembeni) heroikus küzdelmekben a saját magyar út önállóságáért, a nemzeti függetlenségért és az emberséges, demokratikus társadalmi (jogállami, egyházi-institucionális) berendezkedésért, a szolidaritásért a szegény nyomorgó néppel („misera plebs contribuens”); a kurucoszabadságharcos elhivatottság felmérhetetlen eszmei-erkölcsi kisugárzású emfázisával: Cum Deo pro Patria et Libertate!

S mindennek jegyében jelent meg egy rendkívül impozáns, koncepciózus és reprezentatív ünnepi kiadvány. Címe: *Protestáns hősök – Fél száz portré az elmúlt fél évezred magyar történelméből*. Faggyas Sándor gondolta el és szer-

⁷ NÉMETH: Az én katedrám, 98.

⁸ SÜTŐ: Anyám könnyű álmot ígér, 215.

kesztette ezt a kötetet, amelyben tehát felvonulnak az ötszáz esztendő legkiválóbbjai közül azok, akik szorosán kötődtek a magyar protestantizmushoz (döntően az evangélikus és a református tradíciókhoz) – s ennek szellemében is fejtették ki munkásságukat. A magyar reformáció lenyűgöző történelmi arcképcsarnoka boltozódik fel előttünk. Hitünk hősei sorakoznak fel – a róluk szóló összefoglaló írások és a tőlük származó idézetgyűjtemény arányos kezei között. Minden évszázadot színesen képviselik, akik beírták magukat a magyar történelem aranykönyvébe. Természetesen a sor végteleníthető volna – de nem száraz lexikon készült, hanem élménydús olvasmányosságot kínáló kézikönyv. S aki szerepel benne (a sok jól ismert kiválóság), arról szemernyi sem felületesen, hanem tömören, lényegre mutatón és életközeli elevenséggel esik szó. Tudósok, tanárok, diákok s minden érdeklődő számára. Mához szóló tanulságokkal, aktuális és időtlen érvényű üzenetekkel. A kemény kötésű, szép kiállítású könyv borítóján a cím és alcím betűi a nemzeti trikolór színei szerint rendeződnek el. Ízlésesen piros-fehér-zöld színek övezik a rögtön a külső borítóra is ráhelyezett képét a debreceni református nagytemplomnak. A magyar reformáció központjának, a „kálvinista Róma” szimbólumának. Ezzel pedig jelképesen a másik évfordulóra is figyelve: az európai megújulás ötszázadik éve egyúttal az 1567-es debreceni alkotmányozó zsinat négyszázötvenedik emlékéve is; innentől számíthatjuk ugyanis a Tiszántúli Református Egyházkerület és így tulajdonképpen a Magyarországi Református Egyház létrejöttét. Ezen a zsinaton fogadta el alapvető hitvallásának a lelkipásztorok közössége az András-templom oldaltermében az úgynevezett Második Helvét Hitvallást, amelyet először a svájci református kantonok írtak alá az ezt megelőző esztendőben.

Kettős (dehogyan: sokszoros!) ünnep ez az egyetemes, integer magyarság számára. A Kárpát-medencei és a nagyvilágban szétszóródott magyarok nemzeti összetartozásának lélekemelő eseménye. A felemelt fő szolgálattevő alázatával és áldozatosságával koncipiálódott ez a könyv tehát. A szerkesztő, Faggyas Sándor – jeles szerzőtársaival együtt – arra törekedett, hogy (a www.preshaz.eu portálon fellelhető nyilatkozata szerint) a történelmi Magyarország és Erdélyország különféle részein élt ötven „olyan kiemelkedő, kivételes szellemű és jellemű protestáns személyt” mutassanak be, „akik a hit által, a hit erejével éltek, küzdöttek, szolgáltak, használtak, alkottak a közösségi élet különböző területein és küzdőterein”; mert ezek az „írók, prédikátorok, pedagógusok, tudósok, költők, politikusok, állami vezetők valamennyien hősök: a hit hősei, tanúságtevői”. „Kultusz és kultúra összefügg, ezért a mai fiatal generáció elé olyan példaképeket kell állítanunk, akik – mint Arany János mondta Fáy Andrásról, a nemzet mindenéről – megérdemlik, hogy »a jelesebb honfiak pantheonjában mint buzdító példa állandó helyet foglaljanak el«.” „Az elmúlt öt évszázadban »hazájuk hasznára s ékesítésére és Isten dicsőségére

élt» személyiségek lépnek most eléünk – fogalmazza a szerkesztő a könyv borítójára helyezett ajánlásában is, s veretes előszavában pedig hogy ez a nemzeti önismeretet, öntudatot híven tápláló antológia vagy portrégyűjtemény a régi protestáns magyarokról mai protestáns magyarok alkotása; egy „képzetelbeli magyar protestáns panteon – arckép- vagy szoborcsarnok – nagy szellemeinek és jellemeinek” közösségét kikerekítve.⁹

Hosszú időre meghatározó ismereteket, gondolatokat nyújt át e monumentális tudástár: úgyszólván thesaurusa, enciklopédikus kincsesháza ez mindannak, ami a magyar protestantizmus fél évezredes jelentőségét eddig szavatolta – s fogja a jövőben is. Kiváló, neves szakemberek készítették. Magas rendű tudományos népszerűsítő munka, bravúrosan megszerkesztett formában, úgy, hogy az a magyar iskolarendszer egész vertikumában (általános iskoláktól egyetemekig) használható kompendiumként, olvasó- és tankönyvként, segédkönyvként, pazar szöveggyűjteményként (egyfajta nagyszabású „vadamecumként”) is szolgálhasson. (A jubileumi esztendő országos diákvetélkedőin máris alap-szakirodalomként használják.) A lexikonokhoz képest is újdonság, ahogyan az egyes arcképek megalkotói az életrajzi tényeket is emberközelségre hozó leírásmóddal, a legfrissebb kutatási eredményeket is bemutató tárgy- és szakszerűséggel, a felvázolt portrékat egyszersmind korfestő ábrázolással dúsító előadásstílusban tálalják eléünk. A mozaikképek így egy különleges, teljes érvényű kultúrtörténeti tablót adnak össze. S emellett, hogy minden egyes mesteri kiséletrajz adatokban, életmű- és korfelidéző mozzanatokban bővelkedik, igen gazdagon és életesen értelmezi, értékeli az adott író, művész, tudós, politikus, fejedelem szellemi történeti teljesítményét, hatását, megkerülhetetlen jelentőségét. A régi prédikátoroktól, az őskeresztény szellemi nagyságok sorától az országépítő és nemzetjobbító történelmi apostolaink seregén át a huszadik század sok kiemelkedő vezéregyéniségéig terjed a szerkesztő és a szerzők szemhatára. Mindegyre emlékeztetve nemcsak a magyar protestantizmus elidegeníthetetlen nemzetmegtartó szerepére, de arra is, ahogyan ezek a szellemóriások egymást becsülték, évszázadok távolából is egymás műveiből és örökségéből táplálkozva munkálkodtak, amint a modernnek a régiekre, az utódok az elődök örökségére minduntalan visszautaltak, azt továbbépítették, s új ihletésekkel, korszerű szemlélettel továbbvitték. Pusztán ez az örökös egymásba láncolódás, egymáshoz kapcsolódás önmagában is olyannyira meghatározó folyamatosságot képez, hogy csak ennek a kidomborítása máris elévülhetetlen érdeme ennek a könyvnek. Mert a precíz, kontúros arcképek eleven emlékcarnoka egyszerre inspirálja az olvasókat és a reformáció történetét tanulmányozókat arra, hogy megbecsüljék azt a rengeteg erőfeszítést, amelyet keresztény hitünk hősei az idők során

⁹ FAGGYAS: Protestáns hősök, 5.

kifejtettek, de áhítattal átérezzék azok lelki, spirituális, transzcendentális motivációit is: a végtelen erejű istenhit csodálatos termékenységét és alapvető változhatatlanságát – hiszen fokozhatatlan intenzitásában éppen ez a hitvi elkötelezettség és felelősségvállalás teszi felülmúlhatatlan példaképeinkké ezeket a nagyszerű személyiségeinket; vagyis a szellemi erő, az isteni sugallatok energiája időtől független, időtlen lényegvalóságnak bizonyul. De mindemellett fikarcnyi túllontúl patetikus elrajzolás sem fedezhető fel a kötetben: a hit érzékfölötti állandóságának és a földi életet felülről vezérlő biztonságának mértéke alatt a köznapi emberi cselekedetek még akár gyarlóságokat, tévedéseket, esendőségeket is bőségesen felhalmozhatnak. Ám azért persze elsősorban nem ezek miatt – noha ezek tanulságai sem elhanyagolhatók –, hanem az örökbecsű alkotások és példamutatások okán taglalhatjuk újra és újra e kivételes életpályák megannyi beszédes részleteit, tanúságtévő momentumait.

A hiteles, tömör fejezetek remekül válogatott szemelvényekkel egészülnek ki. Olyan idézetgyűjtemény ez, amely breviáriumszerűen tartalmazza az illető történelmi alak életművének leginkább markáns, karakteres megnyilatkozásait. A műfaji változatosság és a kitűnő válogatás együttesen a lehető legszínesebb panorámáját nyújtja annak a végtelen horizontú szellemi teljesítménynek, amelyet már a pályaképek együttese maga is jelzett, tükrözött. S ha valaki csak ezeket a részleteiben felvillantott írásműveket studírozza is: az emberi gondolkodás-, bölcsélet-, irodalomtörténet olyan dimenziói nyílnak meg előtte, amelyek összességükben csak lenyűgözhetik vagy az érdeklődését felcsigázva további olvasói elmélyedésre ösztökélhetik. A kötet egyvégtében átolvasva is lebilincselő; egy-egy részletében is szellem és história, emberség és közösségiség, humanitás és divinitás összefüggéseinek teljes körű érzékeltetésével megragadó; s újra- és újraolvasva újszerű és rendkívül magvas, velős, koherens kézikönyvként pedig akármikor mint eligazító alapvetés vagy segédeszköz használható. Méltó szakirodalomként számon tartva is, de eszmeiségében, morális hatásában funkcionáló, egyetemes igazságokat szolgáló jellegét tekintve is. A legnemesebb, legmagasabb szintű (ráadásul élvezetesen élményt szerző) tudományos ismeretterjesztés ez – egyben hitelesítő, hitmélyítő olvasmány, regényes és kalandos magyar történelmünk zivataros századairól szóló, tény- és okadatolt elfogulatlanságot hitvalló kisugárzással vegyítő, ötvöző szakmunka és tanúságtétel.

Anyanyelvi művelődés, európai és magyar értékvilágot szintézisbe forrasztó gondolkodásmód, horizonttágító, iskolafenntartó misszióvállalás (már 1530-tól egymás után Mezőtúr, Sárospatak, Pápa, Debrecen, Békés, Gyulafehérvár, Kolozsvár, Nagyenyed, Székelyudvarhely kollégiumait említve közülük): csak jelzése lehet a reformációs törekvéseknek. De mennyi hányattatást, üldöztetést, élet-halál harcot kellett ehhez elviselni, mennyi vándorlással,

keserves erőfeszítéssel és kitartó megszállottsággal legyőzni az ellenséges erőket és a nyomorúságos körülményeket! Idegen megszállás, hatalmi erőszakoskodás, gáncsoskodás, ellenreformációs hadjáratok, kiszámíthatatlanul hullámozó erőviszonyok közepette menekülések, bebörtönöztetések, gályarabságok, száműzetések: mi mindenben kellett keresztülverekednie magát a korabeli reformátoroknak, lelkipásztoroknak, tanítóknak és tanítványoknak! S a XVI–XVIII. század sodrásában hihetetlen, hogy ezenközben milyen teljesítmények születtek! Rendíthetetlen állhatatosságból, önzetlenségből, áldozatkészségből fakadtak ezek a káprázatos eredmények, sőt csodák; és óriási erudícióból, nyelvtudásból, írástudói és stílusművészeti zsenialitásból. Hagyomány és lelemény szintéziséből. De egyben népközi életakarattól, nemzetmentő szenvedélyből, a legegyszerűbb emberekkel (a démoszsal) is közös szolidaritást hordozó (plebejus, puritánus, presbiteriánus) hazaszeretetből. Például a bibliafordítások. Az első teljes magyar Újszövetség fordítója (egyéb-ként minden személyiséget egy ilyenféle figyelemfelkeltő alcím is aposztrofál), Sylvester János (egy Szatmár vármegyei kis mezőváros ivadéka), a humanizmus áramlatában latinositja a nevét (véltetően Erdősről), bejárja a rangos európai univerzitásokat (Erasmus, Melancton híveként) – ő volt az első magyar nemzetiségű diák a reformáció szülővárosában, Wittenbergben is (a peregrináció, a külföldi egyetemjárás köztudottan szintén fél évezredes jellegzetessége a protestáns fiatalok tájékozódás- és tanulásvágyának – de tudásuk hazai hasznosításának intranzigens célkitűzése is), majd hazatérve Sárvarott iskolarektor lett, nyelvtudományi munkákat készített, s 1541 januárjában pedig kiadta a teljes Újszövetség magyar fordítását – az első Magyarországon előállított, kinyomtatott magyar nyelvű könyvként. Érződik rajta az észak-alföldi í-ző nyelvjárás (a fordítás magyaros zamatát ez persze mai megítélésben még külön fokozza), de Sylvester azt is felfedezte, hogy a magyar nyelv tökéletesen alkalmas az antik időmértékes verselés használatára is; az újtestamentumi kiadás bevezető verses ajánlása is invenciózus disztichonban hangzik tehát: *Az magyar népnek*: „Próféták által szolt rígen néked az Isten, / Azkit ígért, ímé, vígre megadta fiát, / Buzgó lílekvel szol most es néked ez által, / Kit hagyta, hogy hallgass, kit hagyta, hogy te kövess. / Néked azért ez lún profétád, doktorod ez lún, / Mestered ez most es, melyet az Isten ada.” És: „Minden népnek az ű nyelvin, hogy minden az Isten / Törvényin iljen, minden imádja nevit.” Indító jelmondata lehetne ez a magyar reformáció örök törekvésének; és Sylvester azt is megállapítja, hogy a magyar nyelvtől, észjárásától, kifejezőkincstől nemhogy nem idegen a Szentírás képes, átvitt értelmű, metaforikus beszéde, hanem egyenesen benne rejlik, amint azt ősi népi kultúránk tanúsítja. A magyarság „il ilyen beszédvel naponkid való szólásában. Il ínekekben, kiváltképpen az virágínekekben, melyekben csudálhatja minden nép az magyar népnek elmíjinek éles voltát az lelísben, mely nem egyéb, ha-

nem magyar poézis.” Igen: ez az autentikus magyar szellem, a teremtő magyar génusz önérzetesen szintiszta felismerése és kinyilvánítása. A magyar művészet és kultúra talapzatának (mélységszféráinak) és égboltozatának (magasságtávlatainak) igaz demonstrációja. Pártfogójának, Nádasdy Tamásnak küldött levelében még újra nyomatékosítja Sylvester János: „a keresztény nemzetek nemcsak hogy nem csúfolódhatnak rajtunk, sőt irigykedhetnek, tudniillik nyelvünk kiválósága miatt, s ezt utánozni nem képesek. Melyik idegen nemzet nem csodálkozik azon, hogy valaki magyar nyelven mindenfajta verssort tud írni görög és római mértékre? Ki hiszi el, hogy a szóalakzatokból, a súlyokból, mértékekből bárki bármit is le tud fordítani erre a nyelvre? Valóban senki!”

Sylvesterről Szabó András értekezik (s a fentieket is mind az ő nyomán és jóvoltából summázhattuk), miképpen ő ír a többek között szintén bibliafordító, fabulaszerző, könyvkiadó (agendát, hitvallást, katekizmust, énekeskönyvet, novellagyűjteményt, hitvitázó dialógust, történeteket közlétező) mesterről, a magyar széppróza első nagyságáról, Heltai Gáspárról, a „legendás egyházszervező és énekköltő” Sztárai Mihályról, aki tanárként, iskolavezetőként, lelkészként a Délvidéktől az Alföldig, Dunántúltól Sárospatakig, Pápáig keresztül-kasul bejárta a Kárpát-hazát, s közben az egyik legtermékenyebb költő, írói tevékenységet fejtette ki, például ma is kedvelt gyülekezeti énekeket és zsoltárparafrázisokat szerzett, vagy például ő írta az első magyar nyelvű (hitvitázó) drámákat, köztük *Az igaz papságnak tiköre* címűt. Művei a reneszánsz magyar iskoladráma különlegesen értékes kontextusába állíthatók, illetve Balassi Bálint *Szép magyar komédiájával* együtt emlegethetők, de fohászos, zsoltáros lírájának bensőséges elokvenciája is Balassihoz közelíti őt: „Ily nagy reménséggel és bizodalomval azért tebenned bízom, / Én Uram, Istenem, testemet, lelkemet én teneked ajánlom, / Ha szinte az halál völgye árnyékában az én fejemet látom, / Mert te vagy énvelem, szabadulásomat azért tetőled várom.” De Szegedi Gergely istenes költészetének személyessége is hatott Balassira, akiről Szabó András kifejti, hogy mennyire közvetlenül kötődött a protestáns dicséretnek, zsoltárvariációk, himnuszok hangvételéhez; micsoda univerzumát tágitotta ki egészséges szerelmi vágyódásnak és vitézi virtusnak, e világi (egyesen bátor katonai) erényeknek és szakrális bizonyoságtévő, könyörögve áldáskérő, oltalomremelő öszerzeteknek!: „Nincs már hová lennem, kegyelmes Istenem, / Mert körülvelt éngem szörnyű veszedelem, / Segedelmem, légy mellettem, ne hágyj megszégyenednem! [...] Áldj meg vitézséggel, az jó hírrel, névvel, / Hogy szép tisztességgel mindent végezzek el, / Öltöztess fel fegyvereddel, jó ésszel, bátor szívvel!”

A nemzeti önaffirmáció csúcsmemlékei között foglal helyet a teljes Biblia magyarra áültetőjének műve: a gönci lelkipásztor Károlyi Gáspáré. Megrendítő költeményében (*A fordító*) Reményik Sándor így állít emléket neki: „Ő, be

nagyon kötve van Jézusához, / Félig ő viszi, félig Jézus őt. / Mígnem Vizsolyban végül megpihennek, / Együtt érve el egy honi tetőt (...) türelmén és alázatán által / Az örök Isten beszél – magyarul.” Az „istenes vén ember” ő (így nevezi Szenczi Molnár Albert, aki Gönc és Vizsoly között tizenhat évesen hordtávitte a nyomdai munkálatokat szervező leveleket), aki egy bő évre rá meg is halt, hogy 1590-re sikerült véghez vinnie az „ércnél maradandóbb” nagy művet: azóta a vizsolyi Károli-Biblia keresztyén magyar eszmélkedésünk és műveltségünk talpköve. Az aprólékos eseményrajzban izgalmasan követhetjük nyomon a sikeres műveletet (de azt is, ahogy Károlyi biblikus komorsággal kesereg Magyarország romlásáról – *Két könyv* című prédikációszerű elmélkedésében –, s hogy Isten a bűneink miatt büntet minket, ideje hát megtérnünk. Kolosszális munkáját, bibliafordítását (amely Németh László szerint is „csaknem annyira a magyarság szava, mint az Istené”)¹⁰ azután sokan javították, revideálták, újranyomták. Egy másik lángelme, a zoltárfordító Szenczi Molnár Albert többször is megtette ezt, s még mi mindent emellett! Psaltertiuma ma is használatos, belőle a 90. zoltár a reformátusság himnusza. Költő volt, képverseket is alkotott, írt naplót, vallási röpiratot, morálfilozófiai értekezést, latin–magyar és magyar–latin szótárat, magyar grammatikát állított össze, lefordította Kálvin *Institutióját* – mind-mind „csupa tartóoszlop az akkor magyarságot jelentő kálvinista magyarság kultúrája alá” (Németh László).¹¹ „Írói munkássága a magyar reformáció és késő humanizmus irodalmi törekvéseinek betetőzése volt” (fogalmazza most Szabó András is).

A XVI. században még csak fokozatosan különültek el és differenciálódtak a teológiai irányzatok és felekezeti határsávok. Katolikus plébánosok, szerzetes papok tértek át a protestáns, „reformata” vallásra, annak lutheránus (evangélikus), majd református (kálvinista, helvét), vagy akár antitrinitáriánus tendenciájához, nézeteihez vonzódva. Nem is volt túlzott jelentősége a merev választóvonalaknak – legalábbis sok ősreformátor esetében. Kiderül, hogy többekről azt sem lehet tudni pontosan, milyen irányzatot követtek. Ezért is tehető fel, hogy például Balassi interkonfesszionális beállítottságú volt, és még rekatolizációja után is protestáns felfogásban írta verseit; meg hogy udvari papként Zólyomban az a Bornemisza Péter (többek közt a *Magyar Elektra*, a *Postillák*, az *Ördögi kísértetek* szerzője, író, költő, prédikátor, nyomdász) nevelte, akit evangélikus püspökké is választottak – miközben (mondja róla Misák Marianna) ostya helyett az úrvacsorában kenyeret osztott, s ez „határozott bizonyítéka annak, hogy 1564-ben a kálvini irány híve volt”. (Bornemiszához fűződik az egyik legfájdalmasabb magyar sors- és gondtapasztalat: a bujdosás, a számkivetettség gyötrelmének a megszólaltatása: „Siralmas

¹⁰ NÉMETH: Az én katedrám, 103.

¹¹ I. m., 91.

énnéköm tetűled megváltom, / Áldott Magyarország, tőled eltávoznom”). Sőt: a fiatalabb Bornemiszával együttműködő nyomdászmeister, az első hazai protestáns énekeskönyv kinyomtatója, Huszár Gál (aki Magyaróvártól Nagyszombatig, Kassától Debrecenig, Komáromtól Pápaig vándorolt) olyanok körébe tartozott, akik a reformáció eszméit terjesztő plébánosok és szerzetesek voltak, akik iskolát alapítottak, s „a nagy paphiányban felszenteltek protestáns iskolákban felkészült és hitvalló lelkészeket, és be is iktatták őket” – magyarázza Fekete Csaba. S hogy az „európai protestantizmus története során hazánkban keletkezett a legtöbb középkori gyökerű anyanyelvű gregorián szertartási tétel. Huszár Gál graduálja ezeknek a tételeknek a legkorábbi, az egész egyházi évre kiterjedő gyűjteménye.” Eldönthetetlen, hogy melyik felekezetet képviselte, a két protestáns irány csak évtizedekkel később különült el végleg. (Egyetemesen értelmezhető keresztyén gyülekezeti hálaadó énekéből idézhetjük: „Enni sok romlásokban / És sok vérontásokban / Az kegyetlen ördögnek / Ilyen nagy dihösségében / Tartsd meg az te táborodat / És te szent Egyházadat, / Az te gyarló fiaidat!”) – Helyes tehát ennek az almanachnak a koncepciója, hogy a szerves történeti összefüggéseket tisztelve evangélikusokat és reformátusokat egyaránt szerepeltet.

A későbbi élesebb szétválásokat a hitvitázó irodalom is jelzi. A magyar református egyház megszervezőjét, Melius Juhász Pétert prófétai alkata szinte predesztinálta erre a feladatra; Debrecen nem válhatott volna „Magyarország keleti régiójának egyházi központjává sugárzó személyisége nélkül” (Fekete Csaba). A szenvedélyes igehirdetés és hitszónoklat, a bibliafordítás- és bibliamagyarázat, az imádságoskönyv, katekizmus, vitairat – s még a herbárium (ő dolgozta ki az első magyar orvosi füveskönyvet) számtalan műfajában is jeleskedett; hitvitázó éleselméjűségét a Szentháromság-tan védelmére mozgósította – az erdélyi unitárius Dávid Ferencce szemben is. Hihetetlen, hogy rövid életidejéből mi mindenre futotta, s hogy a teljes megreformált egyházat és társadalmat nem is külön felekezetekre szakadva képzelte el. Még halálos ágyán is az egyetemleges megigazulás és háromságos hite szerint végrendelkezett.

Nyilvánvaló, hogy az ekkora formátumú egyéniségek eleve polihisztorként méltathatók. Komplementer hit és tudás ezerarcú mintaképeiként (igazolván, hogy a kettő nemhogy nem összeférhetetlen, hanem törvényszerűen feltételezi egymást: a hitnek ugyanis csak a hitetlenség, a tudásnak pedig a tudatlanság lehet az ellentéte). Medgyesi Pál, a magyar puritanizmus vezéralakja, *Lelki ábécé* és rendszeres homiletikai kézikönyv auktora, sorshelyzet-elemzéseiben az ótestamentumi pátosz és a barokk szónoklatok szubjektív, érzelmi stílárís eszközeit megélénkítő írója, a kegyesség igehirdetője. Apáczai Csere János, az entuziaszta karteziánus, presbiteriánus pedagógus, a *Magyar Enciklopédia* megalkotója, Gyulafehérvár és Kolozsvár büszkesége (miközben szárnyaló

szabadgondolkodása miatt életveszélyes hatalmi fenyegetettségeket is elszenvedett), s akinek példázatos életét Áprily Lajos híres versben, Németh László és Páskándi Géza veretes eszmedrámában örökítette meg. Pápai Páriz Ferenc, a *Pax Corporis* szerzője, a nagyenyedi kollégium professzora – nyelvtudósa, filozófusa, természettantanára és orvostudományi doktora (Jékely Zoltán a „tudomány szelíd mécsesé”-nek nevezte) – igazi gyógyítóként, lelkipályozóként (de még Szenczi Molnár latin szótárát is kibővítő nyelvészként vagy a barát Misztótfalusi Kis Miklóst versben elsírató költőként) tartotta fenn a fáradhatatlan szolgálattelvő („nemzetorvosló”) ethosz folytonosságát („ne hagyjuk betegségünkben magunkat, mert nem urai, hanem számadó őrizői vagyunk világi életünknek”; ha ráadásul faluhelyen még „hamarább talál segédet a beteg barom, mint a beteg ember”). Utóbbiakról Petrőczy Éva értekezik, de a sárospataki kollégium jótévőjéről, Lorántffy Zsuzsannáról (I. Rákóczi György feleségéről) is, akiről Tompa Mihály így versel: „Fejedelmi nő, az volt bizonynyal, / Világ szerint, lélek szerint!” Hívták volna űk Apáczait is Patakra, nagyra becsölve azt a kiválóságát is, ahogyan a teológiai és a természettudományos vizsgálódás összeegyeztethetőségét tételezte: „van-e világosabb, van-e elfogadhatóbb dolog, mint az, hogy a teológiát – méltóság, hasznosság és szükségesség tekintetében kétségkívíl minden tudomány fejedelmét – a természet ismerete nélkül magyarázni és az ellenfelek támadásával szemben megvédeni lehetetlen? Vesszek el, ha nincs szükségem minden tudományágnak, sőt az egész enciklopédiának segítségére, midőn a Bibliát forgatom, ha tekintetbe veszem annak minden irányban kiterjedt mezejét” – hangoztatja Apáczai. (Merthogy az észnek tényleg csak az eszetlenség mond ellene, nem a hit.) – Petrőczy Éva mutatja be plasztikusan az első legjelentősebb vallomások költőnőit, Petrőczy Kata Szidóniát (s panaszdalait férje kicsapongásai miatt: „Azért keservesebb, nincsen gyötrelmesebb / Világon az hű szívnek / Állhatatlanságnál, s máson kapó társnál / Gyötrelmesb az elmének, / Ahol bosszúsággal, háládatlansággal / Fizetnek az hűségnek”) és Árva Bethlen Kata (a „protestáns Antigóné”) háborgó, szenvedő (de számtalan vesztesége ellenére is vasakarattal cselekvő, alkotó) életét is. Önéletírásában a kereszthordozás stációi domborodnak ki – de az is, ami Németh László autonóm, önelvű hősnőtípusaiban olyannyira különös, amiként lelkük nehezen elegyedik a világgal, mivelhogy az finomabb, nobilisabb, minőségibb a környezeténél, amelyet erkölcsi érzékük tragikusan akár, de meghalad; „Jól vagyon, édesatyám, édes Istenem, hogy engemet ez világgal elereszkednem nem engedtl”. Az erdélyi emlékirók közül Kemény János is a kíméletlen személyes és kollektív büntudat, s vele együtt az irgalomért esdeklő fohászokodás tónusában beszél: „Te vagy, Uram, ki minden igazságodból a bűnösök ellen harmad- és negyedízíglén fenyegetőzöl, ellenben irgalmasságot ezerízíglén ígéréd a tebenned bízóknak, és ki nek irgalmassági mindenben munkádat feljülhaladják.” Ugyanő állítja, hogy

Bethlen Gábor Mátyás király és Báthory István óta az egyedüli, aki „eszes, vitéz, igen magaviselő, kegyelmes”, „oeconomus, munkában fáradhatatlan, haszontalan dolgokban idejét nem töltő”, „tekintetiben oroszán, conversatióban nyájas, józan életű, könyörgésében és az isteni szolgálatban nem külsőképpen tettető, de buzgó, szegényeken és könyörgőkön könyörölő, egyházi rendeket tiszteletben tartó, tápláló, eklézsiákat építő, segítő, fundáló” fejedelem. (Németh László szerint is a „parádés” magyar nemzetkarakterológiai típusa helyett az „építő” magyar jellemvonásait testesítette meg.) A másik emblemikus emlékiró politikus, Bethlen Miklós is nagy elődje hagyatékát és eszményét álmodta vissza az önálló Erdélyről (Sipos Gábor beszél erről). A vezérő magyar államférfiak, fejedelmek, országvezetők évszázadokon át rendre „két pogány közt egy hazáért” tusakodtak, a zsarnokságok ellen a magyarok szabadságáért viaskodtak, taktikáztak: az idegen hatalmaktól elszakadó és békén hagyott Magyarország, Erdély önigazgatásáért, önkormányzatiságáért, külső-belső szuverenitásáért. Bocskai István, a „magyarok Mózesé” (az első református erdélyi fejedelem) először foglalta magyar törvényekbe az evangélikus és református egyházat; az erőszakos Habsburg-császári ellenreformációt feltartóztatta, mozgalmá nyomán Erdély „a magyar államiság és a magyar protestantizmus védőbástyája lett”, győztes felkelése pedig hozzájárult „a református egyház és a magyarság megmaradásához” (Szabó András). „Magunk és az egész magyar nemzetségnek életének és az mellett religiójának, szabadságának és javainak megtartása”: ez volt kinyilatkoztatott koncepciója; s profetikus végrendeletében pedig máig ható érvénnyel intette az „erdélyieket, hogy Magyarországtól, ha más fejedelemség alatt lesznek is, el ne szakadjanak. A magyarországiakat, hogy az erdélyieket el ne taszítsák, tartsák ő atyafiainak és ő véreknek, tagjoknak.” A vallási türelemre a világon elsőként példát mutató 1568-as tordai országgyűlés kijelölte úton Bethlen Gábor (akivel a magyar önvédelem kérdésében még Pázmány Péter is egyetértett) különösképpen a szívós és konstruktív nemzetépítés hőroza lett; Móricz Zsigmond és Makkai Sándor által is megrajzolt alakjáról Reményik Sándor verse ekképpen zeng: „Híven hordozta s változatlanul / Örök-egy arcát, fáját, Istent.” Faggyas Sándor felidézi halála előtti utolsó szavait is: „Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk? Nincsen senki, bizonyára nincsen!” De hát I. Rákóczi György fejedelmi parainese is így buzdít: „Mindeneknek előtte azért az űristent féljed, tiszteljed, szolgáljad, dicsérjed, áldjad, és szünetlenül minden elvött s veendő áldásiért hálákat adj.” (Mintha rímelve az általa támogatott pataki schola jelmondatára is a *Jelenések könyvéből* [14:7]: „Féljétek az Istent, és néki adjatok dicsőséget”). És Ráday Pál, a nagyságos vezérő fejedelem, II. Rákóczi Ferenc munkatársa is bölcsként, hatalmasként, irgalmasként, kegyelmesként és igazságosztóként ismeri és dicséri az Urat, s tudja (Heltai Miklós mutat rá): „a származás önmagában nem elegendő, igazán nemessé, az állam

legfőbb katonai és hivatali tisztségeire méltóvá csak a képzettség, tanultság, a jó erkölcs tesz.” És Istennel a szabadságért harcolt Kossuth Lajos is, akit környezete ugyancsak „a magyarok Mózeseként” tisztelt (miközben ő meg Széchenyit nevezte a legnagyobb magyarnak), s aki (idézi tőle Tőkéczi László és Faggyas Sándor) úgy hitte, hogy „a haza örök, s nemcsak az iránt tartozunk kötelességgel, amely van, hanem az iránt is, amely lehet s lesz”. A reformkor óriásai közül Wesselényi Miklósról Takács Péter ír, a humán és reál, irodalmi (vers-, regény-, meseíró), közéleti, gyakorlati mindenese, az intézményalapításokban és a törvény előtti egyenlőséget követelő alkotmányos nézetekben is előjáró Fáy Andrásról, azután „Erdély Széchenyijéről”, a gazdasági, kulturális, tudományos intézmények (köztük az Erdélyi Múzeum-Egyesület vagy a sepsiszentgyörgyi kollégium) sokaságának létrehozójáról, Mikó Imréről (aki vallotta, hogy „minden szöglet föld e hazában, minden éve s korszaka ezredéves itt-lakásunknak, történetünk egy-egy része; történetünk pedig maga nemzet-létünk”; s hogy „csak annak van egy jóra való nemzet életében jövője, mi múltjában gyökerezik”; s aki a kiegyezés után szomorúan látta a magyar nemesi birtokok elvesztegetését és román kézre kerülését) pedig megint Tőkéczi és Faggyas tollából olvashatunk, miként a háborúellenes, az integer történelmi Magyarország épségét féltő mártír Tisza Istvánról, s a trianoni területabló, országcsontkító diktátum traumájából alig ocsúdó, 1920 utáni konszolidáció miniszterelnökről, Bethlen Istvánról. Tiszáról, a „kálvinista vasgrófról” Herczeg Ferencet idézik: „Ő jobban látta, mint bárki más, a Szent István birodalma ellen felvonuló szörnyű istenítéletet, és mivel neki az volt a rendeltetése, hogy végső lehetéig megvédje a védhetetlen pozíciót, Nagy-Magyarország romjai alá fog temetkezni.” És citálják Bethlent is, aki már a vértanú-sors hosszabb távú igazáról beszél: nagyjaink a „kitűzött célt rendesen el nem érik; az ügy, amelyért küzdenek, elbukik, de a nemzet a katasztrófából újra életre kel, mégpedig azoknak az eszméknek a jegyében, amelyekért küzdöttek és vérüket ontották.” Ilyen abszolútum a vallás (Tisza szerint – nem hiába érettségizett az „orando et laborando” jelszava alatt a debreceni református kollégiumban! – „Mily nyomorult játékvá leszünk az eseményeknek és saját szenvedélyeinknek, ha nem tudjuk, nem érezzük azt, hogy erős várunk nekünk az Isten! A vallás adja meg tehát lelki békénket, lelki erőnket és boldogságunkat, de egyúttal az igaz humanizmus, a tette kész emberszeretet legbővebb forrása is az”), illetve az erkölcsi törvény (Bethlen István szerint: „a szabadságot az erkölcsi világrend ellenőrzése alá kell helyezni”; „nem a nyers erőnek a tülekedésében látjuk a haladás előfeltételeit, hanem igenis az erkölcsi erők versenyében”).

És következnek azután tudós és író halhatatlanjaink közül a többiek. A „könyvnyomtatás akadémikusa”, a betűmetsző, könyvművész Tótfalusi Kis Miklós, „az öntudatos, művelt, értelmiségi-mesterember” mintaképe (Oláh

Róbert); Bél Mátyás, a „pietista polihisztor”, „a XVIII. századi magyar tudományosság leguniverzálisabb szelleme” (Misák Marianna), teológus, pedagógus, nyelvész, történész, a magyar földrajztudomány megalapozója, a leíró néprajz és a (mező)gazdaságtudomány úttörő művelője, a berlini, olmützi, londoni, jénai, szentpétervári tudományos akadémia tagja; az (Oláh Róbert szavával) lexikoníró lelkész Bod Péter, egyház-, irodalom-, nyelvtörténész (egyetemes egyháztörténetet magyarul, magyart latinul író kultúrhistoriográfus), az idegen szavak magyarítására törekvő nyelvvédő, s a magyar nyelv különösségét ugyancsak felismerő elme (hogy az idegen elemek „a nyelvnek belső valóságát még meg nem változtatták”), előadásmódját példázatokkal, anekdotákkal színező memoáriró, a félezernél több szerző életét és munkásságát feldolgozó *Magyar Athenas* összeállítója, vallván, hogy „a *Hit* magában foglalja a *Tudományt*, hogy értse az ember az idvességnek útjában a szükséges dolgokat”; és mert „valamiképpen a Hazának ártani nem szabad, azonképpen annak nem használni, mikor lehetne, nagy vétek”; Körösi Csoma Sándor, aki a „magyar őshazát kereste, és megalapította a tibetológiát” (Frazer-Imregh Monika): többek között tibeti–angol szótárat, tibeti nyelvtant írt, a buddhista tanokat tanulmányozta, a dermesztő hideg ázsiai kunyhójában aszkéta megszállottsággal olvasott, írt, dolgozott.

A felvilágosodás, a reformkor óriásairól, Kazinczy Ferencről, Csokonai Vitéz Mihályról, Berzsenyi Dánielről, Kölcsey Ferencről Vitéz Ferenc szól, a mozgalmas időszak egész kortörténeti koordinátáit felvázolva – miközben az egyes írók jellemképét invenciózusan, sokoldalúan és egymáshoz fűződő bonyolult, kritikus viszonyulásaikat, s még az utókor megítéléseit is bőségesen szemléltetve rajzolja fel. Hogy például a nyelvújító Kazinczyt Szerb Antal irodalmi diktátornak nevezte, Szauder József a szépség szerelmesének titulálta, kiterjedt levelezésére tekintettel Németh László „a magyar irodalom telefonközpontjának”, Kosztolányi pedig „tisztelt és szentelt hazafi”-nak tartotta. Jót s jól – ezt szerette volna megkövetelni, az európai színvonalú, klasszicista eszmei és stílári pallérozottságot kérte számon („az idegent tenni mienkké”), ezért berzenkedett kissé a barokk felől a (pre)romantikusba hajló autochton népiességtől is (noha a *Pályám emlékezete*, a *Fogságom naplója*, az *Erdélyi levelek* a modern szubjektív-memoratív, önteremtő prózaírás felé is előre mutat). Csokonai stíluszintézise, Berzsenyi visszafojtottan érzelmes, ódon, elegikus-ódai hangzásvilága, Kölcsey népdalos kezdeményei azonban már a maguk szabta utakon terebélyesedtek ki. Csokonairól sokak közt Adyt, Krúdyt, Domby Mártont, Kiss Tamást, Julow Viktort idézi Vitéz Ferenc, s tündöklő zsenijét minden műfajában kimutatja; hogy e „fájdalmasan magyar” lángelme életművének katarzisa: „győzni tudott az elmúlás angyalán”. Káprázatosan csillogó nyelvi finomsága a megszenvedettség sűrűjében: Németh László szerint a „kert-Magyarországot” felragyogtató „mélymagyarság” első szuggesztív

modellje. „Magyar Nyelv! Édes nemzetemnek nyelve! teáltalad szóllaltam én meg legelőször, teáltalad hangzott először az én füleimbe az édes anyai nevezet, te reszkettetted meg a levegőget, amelyet legelőször szívtam, az én bölcsőm körül, s te töltötted bé azt az én nevelőimnek, az én hazámfiainak s az engemet szeretőknek nyájaskodásával, teáltalad kérte az én csecsemő szám a legelső magyar eledelt”; az „én elmémnek gondolatja mindenkor feljebb emelkedett teáltalad, mint más idegen nyelvek által, s a te kedves tolladból kicsorgott írásokban több örömet találtam, mint az idegeneknek letanultabb munkáikban” – szól egy idevágó szemelvény (mellesleg megelőzve a kulturális embertan mai axiómáit az agykéreg anyanyelvi beszédrégiójának elsődleges szerepéről a lehető legmagasabb szellemi eredmények elérésében). („Csak anyanyelvemen lehetek igazán én”¹² – Kosztolányi Dezső.) S a mélységes magyar sorskérdések („Romlásnak indult hajdan erős magyar! / Nem látod, Árpád vére miként fajul? / Nem látod a bosszús egeknek / Ostorait nyomorult hazádon?”) átélője (mintegy a Kölcsey *Himnusz* fő vízióját is anticipálva), a „niklai remete”, a „somogyi Diogenes” Berzsenyi pedig Sík Sándorig előremutató esztétikai téziseket fogalmaz érzelmi és szellemi értékek egységéről a művészetben: „Az érzésnek és értelemnek ezen harmoniájából foly az, hogy valamint a képzőszellem nem egyéb mint a leglelkibb érzésnek és értelemnek harmóniás egyesülete; úgy a poétai szép sem egyéb mint a szépérzet által iránylott szépnek és az értelem által iránylott jónak harmóniás középlete, az az szépjó vagy jószép.” A népi és nemzeti hagyományok organikus természetességéről értekező Kölcsey (a „hon szerelmese”) pedig híres parainesisében a ma is aranykeretbe foglalható végső erkölcsi eszmények posztulátumait, axiológiai érveit, kategorikus imperatívuszait fekteti le. „Imádd az istenséget!”, „Akármerre veted e temérdek mindenségben tekinteteidet, mindenfelől egy végetlenül bölcs, nagy és jó, de egyszersmind megfoghatatlan lény jelenségei sugárzanak feléd”; „Szeresd a hazát! [...] Mert tudd meg: e szóban: haza, foglaltatik az emberi szeretet és óhajlás tárgyainak egész öszvessége”; „Meleg szeretettel függj a hon nyelvén! – mert haza, nemzet és nyelv három egymástól válhatatlan dolog [...] miképpen idegen nyelveket tudni szép, a hazait pedig lehetőségig mívelni kötelesség”; „Fáradj a hazáért, s ne tenmagadért”. (Vagy *Emléklapra* szögezve: „Négy szócskát üzenek, vésd jól kebeledbe, s fiadnak / Hagyd örökkül ha kihúnysz: *A haza minden előtt.*” – Deák Ferenc, „a haza bölcsé” intelme, szofizmája is ily egyértelmű: „Kockáztathatunk mindent a hazáért, de a hazát kockáztatnunk semmiért nem szabad!”, és ennek parafrázisa XXI. századi nemzeti érzelmű fiatalok körében: „A hazáért mindent, a hazát semmiért!”) E parancsolatok kitűzése és követése antropológiai evidencia.

¹² KOSZTOLÁNYI: *Nyelv és lélek*, 75.

És éppen a lélek vívódásaiból kigyöngyözött. Kölcsey is hányódott magány és országgyűlési képviselő, busongás és harciasság, aggodalom és reménykedés végletes feszításváltozásai között. „Szentimentális, aki nem tud sírni, lelkesedő, aki nem tud hinni, romantikus, aki csak önmagát nem tudja meggyőzni pátozával”¹³ (Halász Gábor). Intellektuális érzület és melankolikus hangulat szüntelen kettőssége feszül alkatában és műveiben; Vitéz Ferenc erre is mélyrehatóan világít rá, s arra az ellentmondásosságra például, hogy a *Himnuszban* (amely „buzdító csatadal vagy szabadságallergia helyett egy, a nép- és kuruc dalok hangján szóló történeti, erkölcsfilozófiai zsoltárt, reformatori könyörgést ad”, magasztalás helyett siratóéneket) a „megbűnhődte már e nép” ráadásul nem is egyeztethető teológiai tantételes egyszerűséggel (legfeljebb még bonyolultabb és áttételesebb) az ingyen vagy szabad kegyelem premiszájával. S nyugtalanító kérdés az is, hogy voltaképpen miben is áll a magyarság legkonkrétabb fő bűne („Hajh, de bűneink miatt”); s a nyilvánvaló sokféle viszálykodás, széthúzás, marakodás, önfeladás összessége csak az lehet, amit Vitéz Ferenc így summáz: „a magyarság legfőbb vétke a hazaszeretet hiánya”.

A „szemérme” költő, Arany János művelte nyelvi csodáról ámulattal és elragadtatva fejezte ki véleményét („ő maga a magyar nyelv”¹⁴) Kosztolányi, aki „soha nem talált nagyobb művészt nála, pedig hat-hét nyelven olvasgatta a világ legnagyobbjait” (emlékeztet Vitéz Ferenc). De a „zenebonás népköltő” vátesz Petőfihez (aki Ady szerint „tízmillió embernél tisztábban látott, jobban látott”¹⁵) vagy a primordiálisan ősi, genuin magyar önismeretet még hangrendjében is mélyen balladás-sámánisztikus zengéssel közvetítő Adyhoz se igen mérhető senki (alakjukat, pályájukat Ozsváth Sándor ihletett, egyben informatív, sűrű szövésű esszéi vetítik elénk). Az „újságírás fedelméről”, a szerkesztő, a közéleti publicista s a modern magyar történelmi-lélektani regény első klasszikusáról, Kemény Zsigmondról s „a legnagyobb magyar mesélő” Jókai Mórról Hansági Ágnes jóvoltából kapunk fejezetet. Új szemszögből is láttatja Jókait, aki kortársait megelőzve fedezte fel a tömegművelés s bennük a szeriális közlés jelentőségét: tárcaregényeit sorozatosan napilapokban, folytatásokban tette közzé. És egyidejűleg többféle olvasóréteget elégít ki: a fordultatos, kalandos, izgalmas cselekményre, titokra, humorra vágyókat éppúgy, mint a nyelvi játékokra, a mitológiai, művészeti utalásokra, a retorikára, iróniára fogékonyakat. A napi újságcikk, a tárcsa, a politikai karcolat, a kiroki, a hírlapi tudósítás és irodalmi riport mestere, Mikszáth Kálmán is kihasználta az új közlésformák lehetőségeit, s élvezetes stílusa őt is rendkívüli népszerűséggel ajándékozta meg. „Eredetisége, sikere, értéke Móricz szerint is itt

¹³ HALÁSZ: *Tiltakozó nemzedék*, 275.

¹⁴ KOSZTOLÁNYI: *Látjátok, feleim*, 145.

¹⁵ ADY: *Publicisztikai írásai*, 741.

fakad: bámulatos újságírói érzékéből – minden megvolt benne, amit ezen értünk: frissesség, okosság, tapintat, merészség, a lényeges vonások csillogóan megsejtése, gyors előadói képesség” (Vitéz Ferenc szavaival). A riport, a tárcanovella, az útirajz, a prózai zsánerkép megannyi műfaja Móricz Zsigmond („az ország gazdája”) oeuvre-jének is jellegzetessége; s még mi minden a társadalmi, pszichológiai, autobiografikus, történelmi, gyermek- és ifjúsági regényig, a szociográfiáig, az etnografikus dokumentációig, a naturalista, a realista, az expresszionisztikus vagy mesés elbeszélésig, az esszéig, bírálatok, tanulmányok, a dráma és a líra poétikai változatainak özönlő műnemi rengetegéig! Csupán folklórgyűjtései vagy vallástörténeti értelmezései, biblíamagyarázatai vagy zsoltáros versei külön monográfiák tárgyai lehetnének! És szerkesztői munkássága a *Nyugattól a Kelet Népéig*! A magyar élet, a magyar lélek mindentudója és mindent feljegyző vitalista és átképzelt, archaikus-modern megörökítője ő. Azt mondja: „Nekem az írás az élet minden gazdagságát jelentette: magát az életet [...] én nem egy életet éltem át, hanem mindig úgy éreztem, ezer s ezer s ezer formájú életet. [...] Mindig, mintha az egyetemes élet közlője volnék az egyetemes emberiség számára”¹⁶; meg hogy: „A magyar világnézet semmihez sem hasonlítható úgy össze, mint a hegyibeszéddel. De amellett valami pogány öröme van benne.”¹⁷ A „minőség forradalmára”, a harmadik, öntörvényű saját magyar út legtágasabb horizontú elgondolója, Németh László szerint (akiről Bakonyi Istvántól olvashatunk, esszéi, drámái mellett főképpen világirodalmi szintű lélektani-egzisztenciális regényeiről): a „magyar író legyen a mély-magyarság szava”¹⁸; s a népi-nemzeti sorsproblémákat Sziszüphosz-ként görgető Ady és Móricz az volt. Vagy Kós Károly, aki (Kányádi Sándor köszöntő költeményét idézve) „kőből, fából házat”, „igékből várat” emelt, építész-ként, grafikus-ként, nyomdász-ként, író-ként, politikusként, népművelő-ként, mezőgazdász-ként, irodalom- és kultúraszervező-ként (névéhez is fűződik többek között az Erdélyi Szépművés Céh, az Erdélyi Helikon, a Barabás Miklós Céh működése), lapszerkesztő-ként, kiadóalapító-ként, a kisebbségi humánus szószóló-jaként, az erdélyi gondolat, a transzszilvanizmus atyjaként és spiritus rectoraként, az erdélyi magyarság nemzetvédő polihisztoraként végezte küldetését. Őseihez híven, a kisebbségi kiszolgáltatottságot vállalva, a „teremtő fájdalom”, a „sub pondere crescit palma” (teher alatt nő a pálma), a „homokból igazgyöngy”, a „szenvedés nemesít” elve, szolgáló hite, aktivitása, bizakodása és fáradhatatlansága szerint dolgozott rendíthetetlenül, kilencvennégy éves koráig. Az erdélyi kultúra „égtartó embere” ő, „a hűségre és helytállásra képesítő talentum” testet öltött életpéldája (összegzi róla

¹⁶ MÓRICZ: Tanulmányok, 543.

¹⁷ I. m., 777.

¹⁸ NÉMETH: Kisebbségben, 92.

Ködöböcz Gábor). Felelősség és kötelességtudat: ez hatotta át Ravasz László és Makkai Sándor legendás református püspökök munkásságát is. Mindkettőt Erdély adta, az előbbi aztán Budapesten a Kálvin téri templomban, utóbbi debreceni professzorként szolgált, s mindketten az élő evangéliumot hirdelve tartották a lelket a romániai kisebbségben, a szovjet-sztálinista diktatúrában, a belső emigrációban. Az intézményes lehetőségeiben agresszíven korlátozott vagy megsemmisített egyház helyett is az eleven Szentlélekre és gyülekezetekre, az élő hitre és Igére apellálva. (Az ellenálló, meg nem alkuvó, az egyházi iskolák államosítását ellenző, börtönviselt evangélikus püspök, Ordass Lajos ki is nyilvánította meggyőződését, hogy a bolsevik „kommunizmus nem tudja meghódítani népünk lelkét”; nem akarta ő „az államot klerikalizálni, de az egyházat sem szekularizálni”; „az evangélikus ’megtisztulás’ szimbólumává lett, mint Ravasz László a reformátusoknál” – Tőkéczi-Faggyas.) Ravasz László az ateista-kommunista önkényuralom idején is „minden vasárnap énekelte a templomokban a himnuszt és a Szózatot” (Tőkéczi-Faggyas), a spirituális nemzeti függetlenségből jöttányit sem engedve, hanem szakadatlanul „az erkölcsi érték és a jogrend isteni priusza” mércéjével egyedül Istennek adva dicsőséget. A református lelkipásztorságnak sok százados „életmunkássága egy vallásos ihletéssel dolgozó állandó népnevelés volt” (a legmagasabb európai, nyugati egyetemi iskoláztatás után hazajöve a legeldugottabb falucskákban foglalni el a lelki tanító székét – hangsúlyozta). Az Ady-, a Széchenyi-fenomenről töprengő, a Szent Istvántól a tatárjárásig és tovább történelmi (meg mélypszichológiai, család- és lelkész-) regényeket író, a teológia minden elméleti-bölcsleti és gyakorlati ágát hatékonyan és missziószerűen művelő Makkai Sándor is így kapcsolta össze a realist az ideállal: „Az erdélyi magyar szellem arra van hivatva, hogy kicsiny lehetőségek között, nagy erőfeszítéssel egyetemesen emberi szellemmé legyen.”¹⁹ „Nincs szükségünk Európa bűneire”; a „mi európai feladatunk: embernek lenni – magyarul.”²⁰ A lelki nemzet kikristályosítását sürgető Makkai szavainak mindenkoron „a belső rendből következő kiáltási szabadságuk volt” (Fekete Károly). A magyar nevelésügy apostolaként és szintén a familiáris szeretet pedagógusaként értékelhetjük Karácsony Sándort. (Miért a tanár, aki tudja a választ, kérdezi a diákot, aki nem tudja – miért nem fordítva? – ismeri fel a helytelen, így korrigálandó, megfordítandó alapviszonyt.) A filozófiai pedagógia társaslélektani törvényszerűségeinek meglátásával és feltárásával, a ténylegesen és demokratikusan mellérendeléses, autonomista magyar nyelviséghez, észjáráshoz, kifejezőmódhoz igazodó neveléstudomány kidolgozásával: messzefénylő, forradalmasító eredetiséggel újította meg nemzeti önszemléletünket, az „ocsúdó ma-

¹⁹ MAKKAJ: Az élet kérdezett, II, 84.

²⁰ MAKKAJ: Magyar nevelés, 241–242.

gyarság” világképét. „Az egyik embernek, a nevelőnek áhítatosnak, a másik embernek, a növendéknek szerető szívűnek kell lennie. Áhítat: a legmagasabb intenzitású vallásos szeretet, a legmagasabb intenzitású társadalmi magatartás.” „A transzcendens logizmak következtében a magyar észjárás nem az ok és okozati viszonyok megmagyarázására igyekszik, hanem a megfoghatatlanság evidenciájára.”²¹ „A magyar nevelésnek tehát spirituálisnak kell lennie. Csak ezen az egy módon válhatik társaslelki értelemben függetlenné a magyar közösség, de ugyancsak ezen az úton illeszkedhetik bele igazán az európai kultúrközösségbe, s lehet egyúttal Ázsia felől tolmács, Ázsia felé kultúrákövetítő.”²² „Az ő áhítatának forrása krisztianizmus volt” (Heltai Miklós). Amiként az európai, nemzetközi rangú művészetfilozófus, Fülep Lajosé is, aki egy dunántúli falucskában (Zengővárkonyban) lelkészként tudatosította az Ige elsődlegességét, s az örök reformációban időbeliség és időfölöttiség, történetiség és örökkévalóság egybetartozását; a történelem és a hitvallás egybefüggő ideáját. És elsőként figyelmeztetett a demográfiai válságra, a népességi katasztrófára: a magyar falu kétségbeejtő nemzethalálos elöregedésére, kiüresedésére, elpusztulására, az öngyilkos egykezés súlyos problematikájára. („Magyarok, ne Kanadába, hanem Baranyába vándoroljatok ki.”²³) Mert újjászületni is csak az képes, aki előbb megszületett – ezért odázhatatlan a magyarság megmentése. A testi-lelki részesülés a létezés egzisztenciális és antropológiai elevációjában – a legegységibb huszadik századi transzcendentalista és tradicionalista (őshagyomány, őstudás, mitológia, vallás, filozófia, misztika, művészet, tudomány, etika, esztétika – a „scientia sacra” – eredendő szintézisét revitalizáló) esszébolcselő, Hamvas Béla tanítása szerint is. „Az éberség az ember metafizikai érzékenysége. *Meta ta physika* pedig annyit jelent, hogy: túl a természetén. Természetfölötti érzékenység, amely néz és lát és tud olyat is, ami az érzékek számára hozzáférhetetlen.”²⁴ A megvilágosodás, a reveláció archaikus-mitikus és univerzalista magyar bölcséletét (Weöres Sándor, Várkonyi Nándor, Kodolányi János is közeli társa volt ebben) felboltozó Hamvas állította, hogy az „életterv egyben üdvösségterv, ugyanis csak az evangéliumi eszmény nem kívánja meg a maszkokat” (Vitéz Ferenc). A szenvedéstörténeti krizeológiából a „homo humanus” az üdv tapasztalati ébredés, beavatás és megváltás útján emelkedik föl a végső dimenziókba.

S mindezek összefoglalásával pedig ez az egész könyv (sorozatszerű folytatásaival együtt) itt és most előttünk: igazságra és magyarságra vezérlő kalauz.

²¹ KARÁCSONY: A magyarok kincse, 256–257.

²² KARÁCSONY: Ocsudó magyarság, 524.

²³ FÜLEP: Művészet és világnézet, 93.

²⁴ HAMVAS: Scientia Sacra, 31.

Felhasznált irodalom

- ♦ ADY E.: *Publicisztikai írásai*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1987.
- ♦ CZINE M.: *Németh László eklézsiájában*, Budapest, Püski Kiadó, 1997.
- ♦ CZINE M.: *A kálvinizmus vonzásában*, Budapest, MRE Kálvin János Kiadója, 1999.
- ♦ FÜLEP L.: *Művészet és világnézet*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1976.
- ♦ HALÁSZ G.: *Tiltakozó nemzedék*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1981.
- ♦ HAMVAS B.: *Scientia Sacra*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1988.
- ♦ KARÁCSONY S.: *Ocsudó magyarság*, Budapest, Exodus, 1942.
- ♦ KARÁCSONY S.: *A magyarok kincse*, Budapest, Széphalom Könyvműhely, 2008.
- ♦ KOSZTOLÁNYI D.: *Látjátok, feleim*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1976.
- ♦ KOSZTOLÁNYI D.: *Nyelv és lélek*, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1990.
- ♦ MAKKAJ S.: *Az élet kérdezett* I–II, Budapest, Révai, 1935.
- ♦ MAKKAJ S.: *Magyar nevelés, magyar műveltség*, Budapest, Révai, 1937.
- ♦ MÓRICZ Zs.: *Tanulmányok* I, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1978.
- ♦ NÉMETH L.: *Kisebbségben* I–II, Budapest, Magyar Élet kiadása, 1942.
- ♦ NÉMETH L.: *Az én katedrám*, Budapest, Magvető–Szépirodalmi Könyvkiadó, 1983.
- ♦ *Protestáns hősök – Félszáz portré az elmúlt fél évezred magyar történelméből*, (szerk.): FAGGYAS Sándor, Budapest, Press-Pannonica-Media–AmfipressZ, 2016. (Folytatásai: *Protestáns hősök – Félszáz portré az elmúlt fél évezred magyar történelméből* 2, (szerk.): FAGGYAS Sándor, Budapest, Press-Pannonica-Media–AmfipressZ, 2017; *Protestáns hősök – Félszáz portré az elmúlt fél évezred magyar történelméből* 3, (szerk.): FAGGYAS Sándor, Budapest, Press-Pannonica-Media–Euro Press Media, 2018.)
- ♦ SÜTŐ A.: *Anyám könnyű álmot ígér*, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1976.
- ♦ ZOVÁNYI J.: *A reformáció Magyarországon 1565-ig*, Budapest, Genius kiadás, 1922.

TOM WRIGHT

Az én evangéliumom szerint – Mit mondott Pál apostol valójában?

Budapest, Kálvin Kiadó, 2018
(ford. Görgey Etelka), 214 pp.

Tom Wright saját bevallása szerint könyve nem akar teljes Pál-tanulmány lenni (8. o.), ugyanakkor mégiscsak azzal az igénnyel lép fel, hogy eloszlassa a Pálhoz kapcsolódó félreértéseket és félremagyarázásokat. A szerző véleménye szerint a félreértések alapvető oka, hogy a kutatók rossz kérdéseket tesznek fel, majd megvádolják Pált, hogy nem ad világos választ ezekre (11. o). Olvasva e sorokat, joggal vetődhet fel bennünk a kérdés, miért lenne más a szerző maga? „Naivitas lenne a részemről, ha azt képzelném, hogy egyedül nekem sikerül elkerülnöm hasonló csapdákat” – vallja be Wright (12. o.), és az olvasó teljes mértékben egyet is érthet ezzel a kijelentéssel, ha tovább olvassa a könyvet...

A könyv első fejezetében (11–26. o.) kutatástörténeti áttekintést kapunk Pál teológiájának vizsgálatáról. Ennek a fejezetnek nagy előnye, hogy röviden összefoglalja néhány kutató álláspontját Pálról, ugyanakkor a kiválasztott tudósok egyértelműen csak roppant szűk keresztmetszetét adják annak a hatalmas 20. századi irodalomnak, amely Pál életművével foglalkozott. Az viszont már ebből a rövid áttekintésből is egyértelművé válik, hogy Wright azon kutatók közé tartozik, aki a hellenizmus kultúrájának hatását szinte teljesen negligálni kívánja az apostol teológiájának megértésében. Az áttekintés végén megfogalmazza könyve célját is a „Mai kérdések” cím alatt, amit négy nagy témakörben határoz meg: történelmi, teológiai, exegetikai és alkalmazásbéli kérdések.

A 2. fejezet Pál történeti alakját kívánja felvázolni (27–42. o.). Már rögtön itt felmerülhet az olvasóban egy markáns kérdés: miért van az, hogy miközben a szerző az Apostolok Cselekedeteit még olyan kérdésekben is megbízható forrásnak tekinti Pál életrajzában felvázolásában, amelyekről az apostol

saját leveleiben egy szó sem esik (pl. ott volt István megkövezésénél), ugyanakkor az ApCsel 22,3 közlését, miszerint a hilléli iskolához tartozó Gamáliélnél tanult, nem fogadja el – sőt erre a helyre nem is utal Gamáliél kapcsán, csak az ApCsel 5,34–39-re. Hogy miért? Mivel Wright koncepciója szerint Saul a radikálisabb Sammaj iskolájához kellett tartozzon: „ő Sammaj követője is volt, keményvonalas farizeus, akit ma militáns szélsőjobbosnak tartanánk” (28. o.). Miközben akár még el is fogadhatnánk ezt az állítást, meggyőző bizonyítékot a szerző véleményén kívül nem találunk igazolására a könyvben. Kortörténetileg ugyancsak nagy kérdés lehet számunkra, ha a Sammajt követő farizeusok „szélsőjobbosok” voltak, akkor hova tartoztak a zélóták és a sikáriusok? Esetleg ők a szélsőbal képviselői lettek volna, és a két szélsőség összeért a történelemben, hiszen Sammaj követőit is azok közé sorolja Wright, akik szent háborút akartak folytatni a pogányok ellen (29. o.). Sajnos ezek csak feltételezések maradnak a részünkről, mert erről a két csoportról nem sok szó esik a továbbiakban. A szent háború teológiai megalapozásaként az egyik fő érv, hogy Sammaj iskolájában erőteljesen megjelent az a nézet, miszerint Isten hamarosan uralkodni fog az egész világon, „a gonosz egyszer s mindenkorra vereséget szenved, Izráelt, vagy legalábbis azokat a zsidókat, akik hűségesekek voltak Izráelben, az egy, igaz Isten saját, igaz népének ismeri el” (34. o.). Valóban létezett ez a meggyőződés ebben a korban, ezt nem lehet megkérdőjelezni, például Qumránban is, a qumrániak mégsem kezdtek el fegyverrel harcolni, tehát önmagában ez a gondolkodás nem alapozza meg a tettlegességet.

Összességében úgy vélhetjük, a Pál korabeli zsidóságot gondolkodásuk szerint csupán két csoportra, a Hillélt és Sammajt követőkre felosztani a probléma túlzott leegyszerűsítése. Ami pedig azt az állítást illeti, hogy Pál Sammaj követője lett volna, nem más, mint pusztán feltételezés, amit történelmi tényekkel megalapozni nem lehet, ellenben jól illik Wright prekonceptiójába. Arról nem is beszélve, hogy ha valaki elolvassa Pál életének erről a szakaszáról szóló összefoglalást (38k o.), akkor az ebben kirajzolódó ember sokkal inkább tűnik a zélóták körébe tartozónak, mint farizeusnak. Persze elképzelhető, hogy Wright a zélótákat a Sammajhoz tartozó iskola tagjainak tekinti, de ezt az állítást sehol nem fogalmazza meg, mint ahogyan bizonyítani is nehéz lenne...

A következő alfejezetben Pál megtéréséről olvasunk. Ez a fejezet alapvetően azt a sokak által képviselt álláspontot fogalmazza meg, hogy az apostol azt a fajta (radikális) gondolkodást viszi tovább, ami megtérése előtt már a sajátja volt, de immár Krisztus evangéliumát hirdetve. Ugyanakkor itt is csúsztat Wright, hiszen a keresztyéneket egy homogén csoportnak állítja be, akik kritizálták a Tórát és a Templomot (41. o.). Ez pedig egészen egyszerűen

nem igaz! Az ApCsel tanúságtétele szerint már a korai időkben két fő ág jelenik meg a keresztyének között, a hellenista zsidókeresztyének és a zsidókeresztyének csoportja. Az elsőről a szerző említést sem tesz, viszont általános érvényűnek tekinti álláspontjukat a keresztyének első generációjában. Az ApCsel tanúságtétele szerint azonban ez nem így történt. A hellenista zsidókeresztyének valóban radikálisabb álláspontot fogalmaztak meg a Tórával és a Templommal szemben (lásd István és köre), mint az a zsidóságon belül megszokott volt, éppen ezért elüldözik őket Jeruzsálemből, de a Tizenkettő maradhatott (ApCsel 8,1). Vagyis nagy valószínűséggel Pál ezekre a hellenista zsidókeresztyénekre koncentrálhatott, mint ahogyan a zsidóságon belül is ez az ág volt igazán nehezményezett és nem önmagában Jézus tanítványai, akik továbbra is részt vettek a templomi kultuszban, és megünnepezték a zsidó ünnepeket, tartották a Tóra előírásait stb. Ha ez nem így lett volna, semmi szükség nem lett volna az apostoli konventre (ApCsel 15), ahol éppen e két irány megbékéltetése volt a cél.

Itt sem történik tehát más, mint hogy Wright tovább vezeti a saját prekonceptióját. Miközben számos értékes megállapítást is tesz Pál megtéréséhez kapcsolódóan (pl. „[r]ájött, hogy az egy, igaz Isten azt cselekedte meg a Názáreti Jézussal az idők középpontján, amiről ő úgy vélte, hogy majd csak az idők végén fog Izraellel megtörténni” 40. o.), sajnos ez a fajta egyoldalúság elhomályosítja ezeket az egyébként kiváló és fontos gondolatokat.

A könyv 3. fejezete (43–69. o.) talán a legjobban használható rész a könyvön belül. Ebben Wright azt fejt ki, hogy Pál gondolkodásában nem megkérdőjelezhető az Izráel egy Istenébe vetett hit. Vitathatatlan, hogy az apostol nem új vallást alapított, számára Jézus Krisztus Atyja és Ábrahám, Izsák, Jákob Istene ugyanaz. Ennek kifejtése után a szerző áttér az „evangélium” kifejezés értelmezésére (44–66). Közismert, hogy az „evangélium”, pontosabban az „én evangéliumom” kifejezés roppant hangsúlyos Pál gondolkodásában, mint ahogyan az is, hogy a korabeli ember az uralkodótól érkező örömhírt értette alatta. Ezt tölti meg Pál új, teológiai tartalommal, amikor a mindenség Királyának örömhírét hirdeti hallgatósága számára. Ugyanakkor, mivel itt megkérdőjelezhetetlen, hogy egy pogány kifejezés „újrahasznosításáról” van szó az apostol részéről, szerzőnk – mivel ez a koncepciójába nem illik bele (lásd lentebb) – közli: „Nem az számít, *honnán* érkezik egy elképzelés, sokkal inkább az, *hová tart*” (48. o.).

Nagyon értékes a következő néhány oldal az olvasó számára, ahol Wright Jézus életének Pál szerinti négy evangéliumáról ír, amelyek nyilván egy-egy szegmensét emelik ki ennek a komplex üzenetnek, amelyek egymással összefonódnak. A négy evangélium a következő: A megfeszített Jézus; A feltámadt Jézus; Jézus király; Jézus, az Úr. A fejezetet egy rövid összefoglalás zárja (67–69. o.).

„Pál és Jézus” a következő fejezet címe (70–84. o.). A fejezet célját maga a szerző foglalja össze egy mondatban: „...azt szeretném bizonyítani, hogy Pál hitt Jézus isteni eredetében, ezzel azonban – a tudósok és laikusok körében elterjedt vélekedéssel ellentétben – egy *pillanatra sem adta fel a zsidó monoteizmus alapvetését*” (70. o.). Ezt követően röviden összefoglalja Wright, milyen volt a zsidó monoteizmus az 1. században. Véleménye szerint a zsidó monoteizmus általánosan elfogadott alapvetése volt a feltámadás gondolata, ami alapján a szerző a szadduceusokat (vö. ApCsel 23,8) nyilván nem tekinti igazi zsidóknak (?) monoteistáknak (?), vagy ismét egy koncepció alapján írja le a korabeli zsidó monoteizmust? A zsidó monoteizmussal szemben a császárkultusz áll Wright szerint. A császárkultusz – noha abban nem lehetünk biztosak, hogy már Pál korában annyira erőteljes lett volna, hogy ez problémát okozott volna zsidóknak és keresztyéneknek – a politeizmus része volt. Ezen belül nem számított azonban rendkívülinek. Éppen ezért a monoteizmussal szemben megítélésünk szerint alapvetően a politeizmus és nem a császárkultusz állt.

Ismét határozottan jó a „Jézus helye Pál monoteizmusában” című alfejezet (72–81. o.), ahogyan az ezt követő, Szentlélekről szóló fejtegetés (81–84. o.) is hasznos olvasmány. A 81. oldalon nem igazán értelmezhető a Gal 4,1–7-re mint Izrael rabszolgaságának megszűnésére és szabadulása történetére utalás.

Az 5. (85–105. o.) és a 6. (106–124. o.) fejezetek Pál tanításának két irányát mutatják be. Az apostol evangéliuma nem csupán a pogányoknak, hanem Izráelnek is örömhír volt. Mindkettőre jellemző, hogy konfrontációnak tekinthető a hallgatóság saját kultúrájával, meggyőződésével (87., 89. o.) szemben. A pogányok felé való nyitáshoz pedig ószövetségi alapot – állapítja meg Wright – azok a próféciaik adnak, amelyek a pogányok végidőkbéli egy, igaz Istenhez való csatlakozásáról szólnak (90k o.).

Wright egyik számunkra leginkább vitatható állítása:

Nem kellett a zsidó üzenetet pogány üzenetté átfőrmálnia – ez a régi feltételezés máig dominál a Pál-kutatásban, bármennyire is félrevezető és történelmietlen –, hiszen így pogány hallgatói nem értették volna. A pogányoknak éppen a zsidó üzenetre volt szükségük, vagy még inkább: a Jézusban mint *Messiasban beteljesedett zsidó üzenetre* (91. o.).

Miközben abban igaza van a szerzőnek, hogy Pál a pogányokat alapvetően az Ószövetség üzenetével szólítja meg, aközben az a merev elzárkózás, ami szerinte Pál jellemzője volt a pogány kultúrával szemben, véleményünk szerint nem tartható. Hiszen ha csak pusztán a zsidóság üzenetét átadva ilyen sikeres lehetett az ember, akkor hol maradt a siker a zsidó(keresztyén) misszionáriusoknál? Vagy csupán annak lett volna köszönhető Pál sikere, hogy

„nem úgy vitatkozott a pogánysággal, ahogyan más, nem keresztyén zsidók tették. Amit állított, az a pogányság kritikája mellett a judaizmus kritikáját is magában hordozta” (92. o.). Akkor tehát a többiek sikertelensége az önkritika hiányának tudható be? Egyáltalán van összehasonlítási alapunk ezt kijelenteni? Munkálkodtak ebben az időben sikertelen vagy kevésbé sikeres zsidó misszionáriusok? Vagy Qumránban nem gyakoroltak önkritikát? Ismét egy olyan kijelentés, amely tisztán preconcepció. Ugyanakkor azzal teljes mértékben egyetérthetünk, hogy Pál a zsidósággal szemben megfogalmazott kritikáját nem kívülről gyakorolta (92–95. o.), hiszen attól, hogy az apostol alapvetően a pogányokat érte el üzenetével, soha nem mondott le arról, hogy ez az üzenet Izráelnek is szól!

Visszatérve a pogányokhoz, a szerző frappáns címmel illeti a következő alfejezetet „A kihívás: valóság és paródia” (95–103. o.). Ezzel az alfejezettel az lehet az alapvető problémája az olvasónak, hogy miközben korábban hangsúlyozza a szerző a pogányság sokszínűségét, itt úgy beszél a pogányokról, mint egységes csoportról, akiket teljesen megdöbbenett Pál gondolkodása, amely „– legalábbis Pál nézőpontjából nézve – a pogányság pusztá paródiája volt” (95. o.). Majd olyan alapvető témákkal foglalkozik Wright, mint Isten és teremtés; kultusz és vallás; hatalom és birodalom; igaz emberség; a világ igaz története, majd végül filozófia és metafizika. Látva ezeket a kérdésfelvetéseket, egyértelműen kijelenthető, hogy ezekkel a témákkal minden magára valamit is adó filozófiai iskola foglalkozott, és egészen eltérő álláspontokat fogalmazott meg. Azt nyilván nem tudhatjuk, mennyire voltak iskolázottak a pogány filozófiákban Pál első hallgatói, de az egyértelműen állítható, hogy a pogány emberek gondolkodását befolyásolta a populáris filozófia. Vagyis ezekről a kérdésekről a városi polgároknak volt valamiféle véleménye, amit hoztak magukkal és amivel az apostolnak is számolnia kellett.

Az „Örömhír Izráel számára” fejezetben arról olvashatunk, hogy azok a zsidók, akik ismerték a Septuagintát, Pál kifejezései alatt ugyanazt értették, mint az apostol. Ugyanazt gondolták, amikor kimondták görögül a szövetség, bíróság, igazság fogalmakat. Ez utóbbit részletes vizsgálat alá vonja Wright, felmutatva a teológia történetében felmerült variációit az igazság értelmezésének, ami előtt értetlenül áll a szerző: „Annak ellenére, hogy a fogalom háttere teljesen nyilvánvaló a judaizmuson belül, Pál sok magyarázója mégis azt feltételezi, hogy az apostol valami egészen mást értett alatta” (111. o.). A fontosabb páli szövegek áttekintése után Wright konklúziója: Isten szövetségi hűsége a kulcs, ennek kontextusában kell érteni igazságát, ha pedig így teszünk, akkor az igazság és a szeretet nem játszható ki egymás ellen. „Isten igazsága nem más, mint cselekvő szeretete, amely által jóváteszi a szenvedő világ bűneit azért, hogy magára veszi ennek súlyát” (123. o.).

Ennél a fejezetnél megint csak beleütközünk egy markáns problémába. Wright véleménye szerint Pál olyan kifejezéseket használ tehát, amelyek egyértelműek voltak a Septuagintát olvasó zsidóság számára, ahogyan az igazság kapcsán megfogalmazza: „A zsidó kontextus olyan erősen támogatja ezt az értelmezést, hogy Pálnak sokkal világosabb érveket kellett volna felhoznia, ha más jelentést akart volna behozni...” (114. o.). Ha ez igaz, akkor meglephet bennünket, hogy ekkora értetlenséggel találkoznak Pál teológiai fejtegetései a zsidóság körében. Azon viszont nem lepődhetünk meg, hogy Pál olvasói nem értették mindezt, hiszen többségében pogánykeresztyének voltak, akik soha életükben nem olvasták a Septuagintát. Akkor ennek ellenére hogyan működhetett és érhetett el akkora sikereket az apostol missziója a pogányok körében? Illetve miért nem kellett kibontani evangéliuma kulcsfogalmait?

Erre több válasz is adható:

1. óriási szerencséje volt, mert tudatlanul is éppen ugyanazt értették az apostol által használt fogalmak alatt a pogányok, mint az általuk nem ismert Septuaginta;
2. nem azt értették alatta, amit Pál és a zsidók, ez esetben viszont nem az a keresztyénség született így meg, amit az apostol akart, hanem egy torzó;
3. a Szentlélek kiegyenlítette ezeket a tudás- és nézőpontbéli különbségeket.

Ezen verziók közül talán a harmadik tűnik a legelfogadhatóbbnak, viszont akkor további kérdés a könyv szerzője felé: ha ez így van, akkor miért arról szól az egész könyv, hogy Pált kétezer évig félreértették? Nem lenne sokkal kézenfekvőbb azt feltételezni, hogy miközben Pál ízig-vérig zsidó gondolkodó volt, olyan kifejezéseket használt, amelyeket pogány olvasói saját kultúrájukból ismertek, és ezt az ismeretet kiegészítve vagy teljesen átalakítva fogalmazta meg Krisztus evangéliumát a számukra? Vagyis az apostol két világ polgáraként válhatott sikeressé és tette mindenki számára érthetővé az üzenetét.

A megigazulás – Wright véleménye szerint – nem középpontja az apostol teológiájának, „mivel ott Jézus személye áll, illetve az ő királyságáról szóló örömhír meghirdetése” (126. o.). Ennek ellenére egy fejezetet szán a kérdésnek: „Megigazulás és az egyház” (125–148. o.). A szerző úgy véli, hogy az ember úgy kerül kapcsolatba az élő Istennel, ha hallja az evangéliumot, amelyen keresztül Isten átformálja az ember szívét, aminek a következménye a hit, majd a keresztség, amely által csatlakozik a keresztyén közösséghez (129. o.). Ez a sor teljes és tökéletesen elfogadható. A kérdés azonban továbbra is az, hogy mit takar pontosan az ember szívének átformálása? Alig lejjebb így fogalmaz a Római levél kapcsán: „Az apostol valóban azt a témát fejtegeti, amit az egyház később »megigazulásnak« nevezett, de minderre nem a »megigazulás« nyelvezetét használja” (uo.). Ha pedig most az olvasó kicsit tanácstalanul

vakarja fejét, az nem lehet véletlen. A szerző leszögezi, hogy a megigazításról szóló részek nyelvezete alapvetően szövetségi, bírósági és eszkatológiai (129k o.). A következő oldalakon ezeket a jellegzetességeket fejti ki.

Elsőként a megigazulás gondolatának zsidó kontextusát kívánja felmutatni Wright. Amikor arról olvasunk, hogy az egykori Saul úgy gondolta, Isten akarata megszabadítani Izráelt, de a szövetség célja nem csupán Izráel kiválasztása, hanem így akart megoldást adni a bűnre és szabadulást hozni az egész világnak, akkor óhatatlanul eszünkbe jutnak a korábbi fejezetek a „szélsőjobbos” Saulról. Vajon a szerző által megrajzolt Saul-képbe mennyire illik bele ez a gondolkodás, illetve fordítva, mennyire illik bele ebbe a képbe a „szélsőjobbos” Saul? Azt még csak-csak el tudjuk képzelni, hogy az Izráel megszabadításán munkálkodó Istennek Saul a keresztyéneket üldözve akart hathatósan besegíteni, felgyorsítani a folyamatokat, de hogy mindeközben arra gondolt volna, hogy ezáltal majd a rómaiak is üdvözülnek...? Wright nem érzékeli ezt az ellentmondást, és lehet, hogy részünkről is csak szórszálhasogatás. Eredményét így összegzi: „A »megigazulás« az 1. században nem azt a módot jelentette, ahogyan az ember kapcsolatba léphet Istennel, hanem annak az eszkatológiai meghatározására vonatkozott, hogy Isten – mind a jelenben, mind a jövőben – kit tekint valójában népe tagjának. Sanders megfogalmazásával élve nem a »bejutásról«, sőt nem is a »bennmaradásról« van szó, hanem arról: »miről tudod megmondani, hogy ki van benn«” (132. o.).

Ez tehát az a háttér, amiből meg kell értenünk Pál teológiáját. Megvizsgálva az apostol leveleit – feltűnően kihagyja a Római levél tárgyalásánál a Róm 8,28–30-at, miközben a Róm 8,18–27-et és a 31–39-et tárgyalja – jut el arra a következtetésre, aminek összefoglalását a 146. és további oldalak tárják eléünk négy pontban.

1. A megigazulás nem más, mint a szövetségi státusz meghirdetése az utolsó napon: Isten megmutatja, hogy hűséges népe járt a helyes úton.
2. A megigazulás olyan, mint a felmentő ítélet a bíróságon.
3. Az ítélet az idők végeztével lesz kihirdetve, de az ítélet már megelőlegezve a jelenben is érvényesül.
4. Mindenki, aki hisz Jézus Krisztus evangéliumában, már most Ábrahám igazi családjának tagjává vált és bűnbocsánatban részesült.

Ezzel a folyamattal akár egyet is érthetnénk, bár azt érdekes lenne tudni, hogy az ember hite vajon honnan származik, hiszen „a »megigazulás« azt hangsúlyozza, hogy mindazok, akikben megvan ez a hit, ennek a családnak a teljes jogú tagjai, mégpedig kizárólag a hit, és semmi más alapján” (148. o.).

Az így hitben megújított emberről szól a következő fejezet (149–166. o.), akinek az első ismérve Isten tisztelete. Ez pedig csak Krisztusban lehetséges, mivel a „Krisztusban nem hívó judaizmus sem más, mint *kompromisszum*

a pogánysággal. A Tórához való ragaszkodás módja, ahogyan Pál ellenfelei hirdetik, nem jobb, mint a pogány bálványimádás” (152. o.). A második, hogy a megújult ember célja a feltámadás. Már „nem a pogányság az igazi ellenség, hanem a bűn és a halál, amelyeket Isten ennek a drámának az utolsó nagy felvonásában megsemmisít” (156. o.). A harmadik a szentség mint a megújult emberlét átalakulása, és ami mindenkit jellemez, aki Krisztusban újjá lett. Mindezt pedig a szeretet képes összetartani, és a megújult ember a misszióban fordul a környezete felé.

A könyv utolsó előtti fejezete valójában az utolsó fejezet, hiszen a 10. fejezetről már az előszóban megtudjuk, hogy egy, a könyv befejezése után hozzákapsolt polémia A. N. Wilson könyvére reflektálva, amelyben az újságíró azt a sokszor felmerülő kérdést tárgyalja, hogy vajon a keresztyénséget nem Pál hozta-e létre, aki teljesen félreértelmezte Jézus tanítását. Az utolsó fejezet tehát Pál evangéliumát tárgyalja egykor és ma (167–184 o.). Ennek a fejezetnek az lenne a célja, hogy továbbgondolásra sarkallja az olvasót, de csupán általános témafelvetéseket és aktualizálást találunk benne.

Összességében elmondhatjuk Tom Wright könyvéről, hogy alapvetően egy prekonceptió szolgálatába állítja Pál ábrázolását, ezzel pedig egy torz képet rajzol az apostolról. Miközben számos gondolatával egyet tudunk érteni, a könyv maga nem Pál evangéliumáról szól, hanem Wright evangéliumát tartjuk a kezünkben. A könyv végére érve az emberben joggal merülhet fel a kérdés: miért kellett ezt az 1997-ben (!) megjelent könyvet kiadni? Ha egyébként dúskálnánk a jobbnál jobb teológiai művekben Pálról, akkor mindezt könyvebb lenne elfogadnunk, hiszen egyfajta álláspontként ez is színesítené a palettát, de sajnos ennél sokkal rosszabb a helyzet. Inkább egy olyan Pálról szóló írásnak kellett volna publicitást biztosítani, amelyik kiegyensúlyozottabb, tárgyilagosabb és kevésbé prekonceptiózus módon tárgyalja az apostol életművét.

Kókai Nagy Viktor

HANULA GERGELY

Chrysostomos Szentírás-magyarázata – A Szentírás értelmezése a János evangéliumáról elmondott homíliákban

Kálvin Kiadó, Budapest, 2018

A *Chrysostomos Szentírás-magyarázata* címet viselő kötet 2018-ban jelent meg a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadójánál. A mű szerzője Hanula Gergely, a Pápai Református Teológiai Akadémia tanára. A könyv célja a jánosi homíliák vizsgálata a bibliai szöveg és a hozzáfűzött magyarázat közötti út részletes feltárásával. A szerző ehhez kapcsolódóan rövid áttekintést próbál adni a megelőző századokban használatos zsidó és keresztyén exegetikai módszerekről és az exegetikai homília mint műfaj kialakulásáról.

A könyv felépítése logikus és jól követhető. A szerző könyve elején áttekinti az eddigi Chrysostomos-kutatás eredményeit (10–20. o.). Ezt követően két részre osztja művét, az első az exegetikai módszerek alakulása az Ószövetségtől Aranyszájú Szent János koráig, a második pedig Chrysostomos János-homíliái. Mivel ez a könyv lényegi része, több mint száz oldalt szentel neki.

Az első fejezetben az írástértelezés módszereit tekinthetjük át. Az Ószövetségben található írástértelezési módszereket három típus alapján mutatja be Hanula: halakhikus (29. o.), haggadikus (31. o.) és mantologikus (32. o.). Ezt követően a korai zsidóság írástértelezésébe nyerhetünk betekintést Alexandriai Philón és a qumráni iratok alapján – csak sajnálhatjuk, hogy Josephus írástértelezéséről megfigyelt a szerző. Ugyancsak kevésnek tarthatja az olvasó az Újszövetség írástértelezésének (47. o.) szánt öt oldalt, ugyanakkor az ezt követő rész majd' öt évszázad fejlődésének, azaz az apostoli atyák, az alexandriai, majd a keleti egyház írástértelezésének kiváló áttekintését adja. Az első bevezető részt egy rövid összefoglalás zárja (84–89. o.). Nagyon jó a kérdésfelvetés, amely már a tárgyalat exegetikát is foglalkoztatta: vajon tekinthető-e az értelmezés ihletettnek, egyáltalán az ihletett szöveg értelmezésére képes-e az ember. A két fő irány meghatározása (az értelmezés ihletett volta; az istenismeret töredékességének elfogadása) jó támpont lehetne a szerzők feltérképezésére, illetve a zsidóság/keresztyénség és a pogány gondolkodók közötti különbség megvilágítására, de sajnos az ezt megelőző áttekintésben erről nem sok szó esett.

A könyv második, a János-homíliákról szóló részének bevezetőjében (89–93. o.) a szerző kitér a már ismert kutatási anyagokra (Harkins, Boismard). Harkins szerint a homíliák két családra oszthatóak. 1963-ban 78 kéziratot vizsgált és ezekből 73 kéziratot tudott elhelyezni a két szövegcsaládban. Harkins hipotézise alapját a T/2. és az E/2. személyű megszólítások váltakozása, a homiletikai és a kommentárrész stiláris és tematikai eltérései adják. Boismard, bár sokkal kevesebb szöveganyagot vizsgált, arra a megállapításra jutott, hogy a kommentárt és a homiletikai anyagot egy ismeretlen kompilátor szerkesztette egybe, mégpedig traktátus formában.

A kutatástörténeti áttekintés után a homíliák stílusának kérdésébe nyerünk betekintést (102–120). A szerző művében az exegetikai résszel foglalkozik részletesebben. A szövegből kiindulva akarja bemutatni János homíliáit, a stílusjegyeket és hogy azok hogyan kapcsolódnak a tárgyalt témákhoz. A homíliák stílusának részletezése során azt láthatjuk, hogy a műfaj meglehetősen gazdag alkalmazási lehetőségeket kínál úgy a dialogikus, mint a retorikus karakternek. A klasszikus retorika fogalomkészletének és felépítésének alkalmazásával több példa is bizonyítja a homíliák retorikus karakterét. Majd a homíliákban megjelenő képi világ bemutatásával egyértelművé válik, hogy a homíliák igen széles körből gyűjtöttek példákat az abban megszólaló értelmezések alátámasztására, színezésére; ez tulajdonképpen nem is meglepő, hiszen egy élőszóban elhangzó műfajról van szó, amelyben az exegeta alapvető feladata a hallgatóság figyelmének ébren tartása, a tanítás hozzákapcsolása már rendelkezésre álló ismeretekhez.

A nem exegetikai részek áttekintéséből kezd kirajzolódni egy közösség képe, amely gyakorta összegyűlt és olvasta, magyarázva hallgatta Isten ígét. Három elemet említ Hanula a nem exegetikai részek (120–135. o.) között. Az első a prooimion, azaz bevezetés. A második, legrészletesebben tárgyalt elem, a parainézis, a homíliák utolsó hosszabb egysége, amely tulajdonképpen a gyülekezet etikai tanítását foglalja magában. A harmadik a doxológia, amellyel minden homília zárul.

Ezt követően jutunk el az írásmű tulajdonképpeni szívéhez, a biblikus exegezishoz, a homíliák tartalmi részéhez. Elsőként az apophatizmus (135–143. o.) gondolatát fejt ki a szerző, rámutatva a keleti és a nyugati teológiai gondolkodás különbségeire, majd ennek a beszédmódnak a kialakulását veszi nagytitok alá, amit Chrysostomos írásmagyarázata hermeneutikai hátterének tekint. Sem a keleti, sem a nyugati egyházban nem ismeretlen az apophatizmus (Isten felfoghatatlansága, megközelíthetlensége és kimondhatatlansága). Chrysostomos az 1Kor 13,8.10-ből kiindulva („legyen ismeret, el fog töröltetni [...] amikor pedig eljön a tökéletes, eltöröltetik a töredékes”) mutatja be az e világi istenismeret töredékességét és mulandóságát, és hívja fel a figyelmet arra a tényre, hogy amit ismerhetünk, az is csak a gondviselés megnyilvánu-

lásainak köszönhető. A könyvnek ez a fejezete nagyon jól szerkesztett és olvasmányos. Az apophatikus beszédmód hermeneutikai vonatkozásairól szóló részben megjelenik az isteni kijelentés alkalmazkodásának tana (147–149. o.), amit összevet a szerző Bultmann mitológiátlanítási programjával, ez pedig jól érzékelteti, hogy a probléma mit sem veszített aktualitásából, hiszen nem csupán a 20. század teológiájában jelenik meg, hanem hatása máig érezhető.

A másik nagyon fontos hermeneutikai irányelv a *synkatabasis* (alkalmazkodás). Chrysostomos írásmagyarázatát alapvetően meghatározza az a meggyőződés, hogy az isteni kinyilatkoztatás alkalmazkodik az emberi értelelemhez, még általánosabban az ember esendőségéhez és gyarlóságához. Ehhez kapcsolódva ismerkedhetünk meg a 15. homíliával (164. o.), amelyen keresztül gyakorlati példákat láthatunk az alkalmazkodás elvére. Ez sem meglepő, hiszen ebben a homíliában az istenismeret kérdésével foglalkozik János a Jn 1,18 alapján. Ezt követően az exegetikai terminusokra (169–180. o.) tér át Hanula.

Ebben a részben a szerző rámutat arra, hogy Chrysostomos exegezise nem írható le egyetlen vagy néhány jól körülhatárolható vonással. Nem lehet hermeneutikai álláspontját vagy a Krisztus kettős természetéről szóló tanítás melletti elkötelezettségét kiemelve megelégedezni arról a szabadságról, amivel a nagyszerű rétor a különféle értelmezési technikákat használja, a zsidó-görög eszköztár szinte valamennyi kellékét felsorakoztatva. A következő részekben ezeknek a használatát mutatja be Hanula. Az első az akoluthia. Chrysostomos a 40. János-homília prooimionjában úgy említi az akoluthiát, mint amely segít az írás mélyén rejlő kincs megtalálásában. Ennek a módszernek a lényege, hogy az ellentmondónak látszó szakaszt nem szabad egyszerűen és egyféleképpen olvasni, hanem meg kell vizsgálni a kifejezéseket, a Szentírás törvényszerűségeit, a beszélő személyét és az okokat. Chrysostomos gyakran teszi fel a kérdést: „Mi a logikája (akoluthian) ennek?” A második tárgyalt kifejezés az előkép. Chrysostomos számára ugyanis az Ószövetség nem más, mint előképe annak, amit Krisztus tett. A harmadik alapelv a „nem egyszerűen”. Aranyszájú a „nem egyszerűen” kifejezéssel általában arra hívja fel a figyelmet, hogy a Szentírásban leírtak egyrészt nem véletlenül történnek meg, hanem célzottan, másrészt a leírás nyelvi megformálása nem esetleges, a szóban forgó kifejezés nem „feleslegesen” áll a szövegben, hanem a mondanivaló pontos megértését szolgálja, hogy el lehessen kerülni a félreértést, pontosabban a másként értést. Több terminust említ még a szerző („nem azt mondta”; „ehelyett”; „azaz”; „mintha csak azt mondta volna”; „amit mond, az valami ilyesmi”; „nevezi”), melyeket néhány példával illusztrál. A sort a terminológiához nem köthető exegetikai módszerek bemutatása zárja (180–183. o.). Mindezek Chrysostomos sokszínű értelmezését hivatottak bemutatni, aki láthatóan a legkülönbébb retorikai fogásokkal kívánt hatni a hallgatóságra.

Chrysostomos idézethasználata (184–192. o.) is meglehetősen sokrétű. Számos alkalommal idézi a Szentírást, akár egyedülálló idézetként, akár idézetsorozatként. Máskor mint előképre mutat rá leginkább ó-, de nem ritkán újszövetségi helyekre, alkalmanként pedig az értelmezendő vers tartalmával párhuzamos, „egybecsengő” helyeket citál, megerősítve azok jelentését, vagy éppen az azzal ellentétes helyekre hivatkozva éri el ugyanezt a célt. Ezt követően a szerző Órigenésznél, Cirillnél és Aranyszájú Szent Jánosnál vizsgálja meg a felhasznált bibliai perikópákat, majd megállapítja, hogy az idézetek alkalmazását sokkal inkább a retorikai megfontolás, mint valamiféle „idézetgyűjtemény” szabta meg.

A könyv utolsó részében, mintegy összegzendő az eddig elmondottakat, a 14. homília elemzését találjuk a korábban bemutatott módszerek alapján (formai elemzés, érvelés, retorikai formák). Két fontos teológiai kérdésről tanít Chrysostomos a 14. homíliában: Krisztus személyéről és a két szövetség viszonyáról. Ez a két téma Krisztus személyében találkozik, aki az „új szövetség” megtestesítője. Különösen értékes része ez a könyvnek, hiszen itt arathatjuk le az eddig befektetett munka gyümölcsét és kamatoztathatjuk a korábban elmondottakat a gyakorlati alkalmazásban.

Összességében nagy erénye a kötetnek, hogy a szerző rengeteg olyan idézetet mutat be és dolgoz fel, amely egyházatyáktól származik. Történeti áttekintései alaposak, de értékükből levon, hogy alkalmanként szinte kizárólag egy szerzőre támaszkodnak (például „Az ószövetségben található írásértelmezési módszerek” című fejezete szinte csak M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* című könyve alapján készült); illetve hiányolhatjuk a magyar szakirodalomra utalást, annak bemutatását a kutatáshoz kapcsolódóan. Ugyancsak hiányosságnak gondolhatjuk, hogy csupán görög forrásokat idéz a szerző, és az általa a midrás és homília között feltételezett rokonság ellenére egyetlen zsidó forrás sem kerül elő. Pozitívumként kell megemlítenünk, hogy Aranyszájú hermeneutikai alapvetését nem pusztán elméleti szinten tárgyalja, hanem eredményeit a gyakorlatban is bemutatja. Fontos hozadéka továbbá a könyvnek, hogy az egyházatya írásértelmezési módszerét egy módszertani fejlődés rendszerében mutatja be, és ennek fényében fogalmazza meg az Isten felfoghatatlanságából fakadó ismeretelméleti problémára Aranyszájú választát: „Isten nem lényege szerint mutatja meg magát, hanem amit az őt szemlélő befogadni képes” (217. o.).

Németh Csaba

TOMMY WASSERMANN–PETER J. GURRY

*A New Approach to Textual Criticism –
An Introduction to the Coherence Based Genealogical
Method* című könyvéről*

2012-ben jelent meg a Nestle-Aland görög Újszövetség 28. kiadása, amely egyfajta kutatási jelentésnek is felfogható volt, hiszen a korábban már megjelent *Editio Critica Maior*ként (ECM) publikált katolikus levelek új szövegét, valamint egy jelentősen átdolgozott kritikai apparátust tartalmazott, de a katolikus leveleken kívüli főszövegek nem változtak a 27. kiadáshoz képest.¹ Ez a kritikai kiadás, amelyet hamarosan követett az UBS *Greek New Testament* 5. kiadása, ráirányította a figyelmet arra az új szövegkritikai módszerre, amelynek alapján az ECM és a soron következő NA/GNT kiadások főszövegét szerkesztik a münsteri Újszövetségi Szövegkutató Intézetben (*Institute für Neutestamentliche Textforschung*). Ennek az új módszernek az elnevezése „koherenciaalapú genealógiai módszer” (*Coherence Based Genealogical Method*, a továbbiakban: CBGM), és a NA28 megjelenése óta élénk viták kísérik az alkalmazását a szövegkritika kutatói részéről. Tommy Wassermann és Peter J. Gurry könyve ezt a módszert állítja a középpontba, s kívánja megismertetni a szélesebb nagyközönséggel. A szerzők a szövegkritikával aktívan foglalkozó újszövetséges kutatók, akik maguk is használják a CBGM eredményeit, de mivel nem a módszert kidolgozó münsteri intézet munkatársai, elfogulatlan, ugyanakkor autentikus idegenvezetőink a CBGM világában.

A könyv bevezetésében szól az újszövetségi szövegkritika szükségességéről: a szövegkritika az ókori szövegek olvasóinak azon kérdésére kíván választ adni, hogy milyen szöveget is olvassunk. Ez jelentheti azt is, amit a szerző leírt, de azt is, ami a rekonstruálható legkorábbi szöveg. Ennek a különbségtételnek a módszer szempontjából egyébként fontos jelentősége van. A szerzők ismertetik a NA28-hoz és a GNT5-höz vezető hosszú szövegkiadási út legfontosabb állomásait (a két kiadás az UBS3 1975-ös és a NA26 1979-es megjelenését követően azonos főszöveggel, de eltérő apparátussal jelent meg,

* Resources for Biblical Study, Stuttgart – Atlanta, Deutsche Bibelgesellschaft – SBL, 2017.

¹ A NA28 főszövegében végrehajtott változtatásokról írt ismertetésemet lásd: Új irány az újszövetségi szövegkritikában, avagy érdemes-e megtartani a Nestle-Aland 27. kiadását? – A 2012-ben megjelent NA28 kiadás értékelése, in *Vallástudományi Szemle* 3–4 (2015), 161–174.

amely mögött az UBS által megbízott közös szöveggondozó bizottság döntései álltak). Ez a „sztenderdizált” szövegkiadási folyamat napjainkra megváltozott. Amióta az ECM-ben megjelentek a katolikus levelek, majd 2017-ben az Apostolok Cselekedetei, és tudhatjuk, hogy folyamatban van a Jn, a Mk és a Jel szöveggondozása is, a CBGM immár megkerülhetetlen tényezőjévé vált a szövegkritikának, különösen azóta, hogy elindultak a münsteri központtól teljesen független szövegkiadási folyamatok is, elég ha csak a Society of Biblical Literature *Greek New Testament*jére (2010) vagy az ugyancsak 2017-ben megjelent Tyndale House *Greek New Testament* kiadására gondolunk.

A CBGM rövid definíciója ez lehetne: olyan informatikai alapokon álló módszer, amely 1. újszerű módon hasonlítja össze a kéziratok szövegét és azok kapcsolódását egymáshoz, 2. ezáltal segít megértenünk az újszövetségi szövegek történetét és eredetét. Lényegét a nevében hordozza: összefüggéseket vizsgáló és genealógiai (vagyis az olvasatok leszármazását vizsgáló) módszer. Fontos jellegzetessége, hogy megkülönbözteti egymástól a kéziratokat és az olvasatokat, amelyeket a kéziratok tartalmaznak. A módszer csak az olvasatokkal foglalkozik, feltételezve, hogy egy-egy olvasat sokkal régebbi is lehet, mint az azt hordozó kézirat. Az az informatikai eszközrendszer, amelyet a CBGM használ, mindenki számára online elérhető a münsteri intézet honlapján. A „koherencia” rövidítve arra utal, hogy bizonyos olvasatok megegyeznek egymással. A módszer újdonsága abban áll, hogy a korábbiaknál sokkal nagyobb mennyiségű adatot enged összehasonlítani. Többféle koherencia létezik, és ezeket mind képes összevetni a CBGM. A kéziratok szövegét úgy hasonlítja össze, hogy összeveti a bennük található variánsokat, és megvizsgálja azok kapcsolatát. Egy egyszerű modellen ábrázolva: A és B kéziratok olvasatai csak két módon kapcsolódhatnak: 1. egyeznek, 2. eltérnek egymástól. Ha a 2. lehetőség áll fenn, akkor vagy egymástól erednek ($A \rightarrow B$ vagy $B \rightarrow A$), vagy a kettejük közötti kapcsolat bizonytalan ($A - ? - B$). A CBGM előnye, hogy az előbbi kapcsolatot, vagyis azt, amikor az egyik olvasat feltételezhetően a másiktól ered, egyedülálló alapossággal tudja vizsgálni és feltárni. A régebbi szövegkritikai módszerek (vagyis a lachmanni elvek) csak azt tudták vizsgálni, ha a szövegek egyeztek, és akkor rendszerint közös szövegcsaládba rendezték őket. A CBGM azonban képes arra, hogy az eltéréseik irányát – tehát hogy melyik olvasat származhatott mely másik olvasatból – is feltárja és rendszerezze. A CBGM abban lép előre a korábbi módszerekhez képest, hogy miután az egyezéseik alapján megállapította, mely olvasatok rokoníthatók egymással (koherencia), az eltéréseiket vizsgálva azt is meg tudja mondani, hogy melyik olvasat eredhetett a másiktól (genealógia), vagyis melyik a régebbi olvasat. A szövegek egyezései objektív adatok, az eltéréseik iránya azonban szubjektív adat, amelyet a CBGM úgy tud rendszerezni, hogy

a szerkesztők felviszik az egyes eltérésekkel kapcsolatban hozott döntéseiket az adatbázisba (vagyis nem a számítógép hozza meg a szubjektív szövegkritikai döntéseket, csupán számon tartja azokat!). Ehhez a hagyományos szövegkritikai elvek és eszközök alkalmazásával jutnak el a szerkesztők. Tehát ahol szubjektív a rendszer, ott ugyanolyan mértékben szubjektív, mint a korábbi szövegkritikai vizsgálatok. Ahol viszont objektív adatokat (az egyezéseket) kezel, ott minden korábbinál alaposabb és következetesebb képet tud adni az olvasatok összefüggéseiről. Az objektív és a szubjektív vizsgálat együtt eredményezi azt, hogy a korábbiaknál sokkal pontosabban rajzolhatjuk meg az olvasatok családfáját, és ezáltal értékelhetjük az egyes eltéréseket.

Arra a kérdésre, hogy miben változtatja meg a CBGM a szövegkritikát, a szerzők a következő szempontokat sorolják:

- A legszembetűnőbb változás a rekonstruált főszövegben javasolt változtatások. A katolikus levelek szövegében a CBGM alkalmazása 34 változtatáshoz vezetett, míg az ApCsel-ben 52 ilyen változtatást javasoltak. A katolikus levelekben az egyik legszembetűnőbb változtatás a Júd 5 (*ho kyrios/Iésus*) cseréje volt, de az 1Pt 4,16 (*en tó onomati tutó/en tó merei tutó*), illetve a 2Pt 3,10 (*heurethésetai/uk heurethésetai*) főszövegi változtatása is figyelemre méltó.
- A szövegkritikailag eddig is nehéznek tartott esetekben – ha lehet – a CBGM még tovább növelte a szerkesztők bizonytalanságát. A korábbi kapcsos zárójeles olvasat, amely jelezte, hogy a döntés nagyon nehéz volt a szerkesztők számára, és bizonytalanul ugyan, de mégis a főszövegi olvasatot ajánlják, az ECM-ben átadta a helyet a gyémánt szimbólumnak, amely azt jelzi, hogy a szerkesztők nem tudnak dönteni, mindkét olvasat eredeti lehet, és a főszövegi pozíció nem jelez preferenciát szerkesztői részről.
- A szövegtípusok (szövegcsaládok) elvetése. Az ECM szerkesztői teljesen elhagyták a szövegtípusok régi kategóriáját, amelynek célja a kéziratok csoportosítása és értékelése volt (alexandriai, bizánci, nyugati stb.). Eredetileg Bengel nevezte el a szövegcsaládokat vagy nemzeteket. Griesbach és Semler kötötte ezeket az elnevezéseket földrajzi területekhez, ahol a szerkesztésük feltételezhetően történhetett: az alexandriai szövegcsaládot Órigenészhez, a nyugatit a latin fordításokhoz, a keletit Antiókhiahoz vagy Konstantinápolyhoz kapcsolták. Griesbach a Codex Alexandrinust és az alexandriai egyházatyák olvasatait az alexandriai szövegcsaládhoz rendelte. Ma is tartja magát az a nézet, hogy az alexandriai szövegcsalád olvasatai a legmegbízhatóbbak, és ezeket követik a nyugati, a cézárei majd végül a bizánci szövegek. Metzger népszerű szövegkommentárja (*Textual Commentary*) is erre az osztályozásra épül, amely nélkül nem is értelmezhető a bizottság számos döntésének indoklása. A CBGM is megtartja az osztályozás módszerét, de

a szövegtípusok helyett az egyes olvasatokat veti össze egymással. Mivel ezt az osztályozást minden egyes olvasat esetében a számítógép végzi el, nincs szükség az eddigi egyszerűsítő csoportosításokra, vagyis a szövegtípusokra. Eddig is nagy nehézséget okozott a szövegkritika kutatóinak a szövegtípusok határainak definiálása, amit a CBGM egyenesen feleslegessé tesz. Ugyanakkor megjegyzik a szerzők, hogy egyetlen szövegtípussal a CBGM használói is kivételt tesznek, mégpedig a nagy homogenitást tartalmazó bizánci szövegekkel (a NA28-ban erre a homogén szöveghagyományra utal a „byz” megjelölés).

- d) Érdekes hozadéka a CBGM használatának, hogy rehabilitálták az eddig megbízhatatlannak tartott bizánci szövegtípust. Westcott és Hort munkássága óta hagyományosan megbízhatatlannak tartották a bizánci olvasatokat, a CBGM szerkesztői azonban arra jöttek rá, hogy az általuk rekonstruált eredeti olvasatok közelebb állnak a bizánci olvasatokhoz, mint másokhoz. Ennek a jele az is, hogy mind a katolikus levelek, mind az ApCsel főszövegében több esetben is visszatértek a bizánci szövegek korábban elvetett olvasatához.
- e) A CBGM alkalmazásának eredményeként megváltozott a szövegkritikai rekonstrukció célja: eddig a szövegkritika az „eredeti olvasat” elérésére törekedett, de a CBGM szerkesztői ezt a fogalmat túl bizonytalannak és elérhetetlennek tartják, és ehelyett az ún. *Ausgangstext* (angolul talán „initial text”) elérésére törekednek. Ezt A-val jelölik, és ez az az olvasat, amelyet a szöveghagyományozás bonyolult és hosszú folyamatának kiindulópontjaként rekonstruálhatónak vélnek. Az „A” több dolgot is jelölhet a kutatás iránya szerint: az eredeti szerző szövegét, a redaktor szövegét vagy a szöveghagyományozás archetípusát. Ez a terminológiai döntés lehetővé teszi, hogy olyan szövegkritikusok is együtt dolgozzanak a CBGM használatával, akiknek a céljaik és a kutatási programjuk is eltérő.

A könyv szerzői ezt a bevezetést követően megfogalmazzák a céljukat: úgy akarják megismertetni a CBGM-mel az olvasót, hogy közben eloszlatják a módszerrel kapcsolatos félreértéseket, mindeközben érthető és pontos bevezetést adnak a módszerbe.

A második fejezetben a szerzők a módszer áttekintő összefoglalását („bird’s eye view”) adják. A CBGM a münsteri szövegkutató intézetben született, amelyet Kurt Aland alapított 1959-ben. Ő volt az, aki célul tűzte ki az újszövetségi ECM publikálását. A CBGM-et az ECM munkálatai során fejlesztették ki. A módszer szülőatyja, Gerd Mink itt szembesült azzal a problémával, amelyet a CBGM segített megoldani: a kéziratok kontaminációjának problémájával. Ennek lényege, hogy a kéziratok rendkívül kevert jellegűek. Ennek a vegyes jellegnek a feltérképezése nagyon bonyolult. A szövegtípusok hasz-

nálatára is azért volt szükség korábban, hogy megkönnyítsék az eligazodást a sokféleképp kontaminálódott kézirati olvasatok között. A CBGM használatát először a Jakab levél ECM kiadása tette lehetővé, amelyben az addigi 25 helyhez képest 761 helyen lehetett összehasonlítani a kézirati olvasatokat. Ki-fejlesztettek egy programot, amely automatizálta az olvasatok egyezéseinek vagy eltéréseinek felismerését (*collating*). A katolikus levelek további ECM-kiadását már a CBGM használatával szerkesztették, és a módszer azóta is elválaszthatatlan az ECM kiadási folyamatától.

A CBGM három fontos szövegkritikai problémára kíván választ adni: 1. kontamináció, 2. véletlenszerű egyezés (e kettő a szöveghagyományozás sajátos problémája) és 3. a szerkesztői következtetlenség.

1. A kontaminációval kapcsolatosan a CBGM előnye az, hogy ha sikerül kideríteni, melyik kézirat melyik másik alapján kontaminálódott, akkor le lehet csökkenteni azon kéziratok számát, amelyekkel dolgozni kell. A lachmanni elvek igazán csak tiszta, tehát nem kontaminálódott kéziratoknál alkalmazhatók, mert a kontamináció a logikus következtetésekben zavart okoz.
2. Vannak olyan hibák a kéziratokban, amelyeket nem a közös eredet, hanem a másoló önkéntelen hibája eredményezett. A CBGM osztályozási rendszere segít dönteni abban, hogy a két olvasatban előforduló eltérés szándékos vagy sem. Ilyenkor természetesen a CBGM is csak a valószínűséget jelzi, és a szövegkritikusok döntését tükrözi.
3. A CBGM lehetőséget ad a szövegkritikusoknak, hogy nyomon követhessék saját döntéseiket, felismerjék bennük a trendeket, és a további döntéseiket is ezek alapján hozzák meg, minimalizálva ezáltal az önkéntelen következtetlenséget.

A CBGM kétféle koherenciát vizsgál: 1. A „*pregenealogical coherence*” tkp. a genealógiai kapcsolat feltárása előtti koherencia kvantitatív vizsgálata. Kideríti, hogy két kézirat a vizsgált helyeken hány százalékban egyezik meg egymással (ha 100 vizsgált helyből 80-nál megegyezik, ez a szám 80%). 2. A „*genealogical coherence*” már kvalitatív vizsgálat, amely az előzőre épülve megmondja, hogy a két vizsgált kéziratból melyik származhatott a másiktól annak alapján, hogy a szerkesztők milyen irányúnak látták az eltéréseiket (például amikor $A \neq B$, akkor A 58%-ban származhatott B-től, de B csak 42%-ban származhatott A-tól). A példa esetén kimondhatjuk, hogy B „potenciális őse” A-nak. Fontos, hogy ez csak potencialitás. Hogy valóban őznek tekinthetjük-e, azt a „stemma” (tkp. „családfa”) segítségével kell megvizsgálni. Az ún. „lokális stemma” azt mutatja meg, hogy egy adott szöveghelyen az eltérések (variációk) és az azokat hordozó kéziratok hogyan viszonyulnak egymáshoz. A szerkesztők eldöntik, hogy melyik olvasat lehetett az eredeti, és melyiket eredményezhette módosítás. A szerkesztők által így felállított szö-

vegrekonstrukciót a program megjegyzi minden egyes olvasat esetében. Van olyan ígehely, mint az 1Pt 5,10, ahol 25 olvasatot ábrázol a lokális stemma. A „substemma” azt mutatja meg, hogy egy adott helyen az olvasatnak hány minimális őse lehetett, vagyis a potenciális ősök számához képest itt figyelmen kívül hagyja a kontaminációval előálló hamis ősokeket. Vagyis megmutatja, hogy minimum hány előzmény kell ahhoz, hogy az olvasat előálljon. A „globális stemma” az összes substemma kombinációja egy adott szöveghelyen. Ez, vagyis a globális stemma még egyetlen szöveghelyen sem áll rendelkezésre, de készül.

A harmadik fejezetben a szerzők elmagyarázzák a „*pregenealogical coherence*” vizsgálatának lényegét. Ilyenkor a program minden egyezést feljegyez két kézirat között, kivéve a szótagkettőzéseket (például: „*dikaio*” helyett „*dikaidikaios*”, ezeket a program akaratlan hibának tekinti, és ezért figyelmen kívül hagyja) és a helyesírási eltéréseket. Azt sem veszi figyelembe a *pregenealogical coherence* vizsgálat, amikor egy helyen minden kézirati tanú azonos olvasatot hoz. Ha egy szövegtanúnak erősebb a koherenciája, az valószínűbben eredeti, mint a gyengébb koherenciájú olvasat (példa: Mk 1,1). A *pregenealogical coherence* vizsgálat nem segít olyankor, amikor a vizsgált olvasatok egyformán erős koherenciát mutatnak, illetve az sem kizárt, hogy a vizsgálat újabb kérdőjeleket tesz egy, a hagyományos szövegkritika eszközeivel már lezárt esetek mögé.

A vizsgálat korlátai: 1. nem mond semmit arról, egy olvasat melyik másiktól eredhet; 2. nem mond semmit a másolási tendenciákról, a kéziratok minőségéről és datálásáról, a korai fordításokról vagy a szerző teológiai és stilisztikai jellemzőiről. Pusztán arra jó, hogy megmutassa, a vizsgált kéziratok milyen gyakran egyeznek egymással.

A „genealogical coherence” vizsgálat adatait a szövegkritikusok lokális stemmák esetében hozott döntései adják össze (tkp. melyik olvasat eredhetett melyikből). Ez a vizsgálat nem táblázatokat bocsát a kutatók rendelkezésére, hanem a szöveghagyományozás irányát mutató diagramokat (*textual flow diagrams*). A szerzők ezen a ponton bemutatják a katolikus levelekhez és az ApCsel-hez tartozó két internetes felület használatát, a beállítás jellemzőit, majd több példán szemléltetik a vizsgálat hasznát. A legjobban az 1Pt 4,16 (*en tó onomati tutó/ en tó merei tutó*) mutatja a vizsgálat hasznát: az *onomati* olvasatot támasztja alá minden külső bizonyíték, míg a *merei* olvasat mellett csak a bizánci szövegek hozhatók fel, bár kétségtelenül ez a nehezebb olvasat, és azt is nehéz belátni, miért változtatta volna valaki *onomatira* a *mereit*. Az ECM szerkesztői azonban a genealógiai vizsgálat segítségével arra jutottak, hogy a bizánci olvasat a korábbi szöveghagyomány késői fixációja, és az őrzi az *Ausgangstextet*.

A vizsgálat korlátai: 1. relatív vizsgálat, vagyis a különböző olvasatok nem önmagukban erősek vagy gyengék, hanem más olvasatokhoz képest, ezért kell a felületen mindegyik olvasatot feltételezett *Ausgangstext*ként beállítani, hogy láthatóvá váljék, milyen valószínűséggel fogadható el a többi lehetséges őseként. A *textual flow* diagram nem stemma, hanem csak egy egyszerűsített genealógiai kapcsolatot mutat.

A könyv ötödik fejezete a globális stemmáról szól. A CBGM eddigi jellemzői az egyes variánsok megítélését vagy értékelését tették lehetővé, míg a globális stemma fogalma a kéziratok hagyománytörténetébe enged betekintést. Lehetőséget ad arra, hogy történeti kérdéseket tegyünk fel a kézirati hagyománnyal kapcsolatban. A globális stemma a substemmák összessége. Egy substemma akkor optimális és beépíthető a globális stemmába, ha 1. minden egyes szövegtanú esetében a legkevesebb potenciális őst tartalmazza, és 2. a legkevesebb meg nem magyarázott variánssal rendelkezik. A globális stemma vizsgálatának egyik hozadéka, hogy a bizánci szöveg eredetével kapcsolatban egy valószínű elmélet felállítását segíti (hiába későbbiek, egy korábbi szöveghagyomány nyomait őrzi, ezért nem zárhatók ki az *Ausgangstext* utáni kutatásból, mint korábban).

A globális stemma korlátai: 1. Mivel szöveghagyományozást modellez, nem használható fel a kéziratok korának megállapításához. 2. Azt sem tudja megmutatni, hogy melyik kézirathoz mely másik kéziratot használhatták fel. 3. Komplexitása miatt nem használható lineáris eredet levezetésére (hiszen attól még, hogy A B-től ered, B pedig C-től, A nem feltétlenül ered C-től).

A könyv zárófejezetében a szerzők a CBGM korlátait veszik számba, és javaslatokat fogalmaznak meg a továbbfejlesztésére:

1. A CBGM limitált mennyiségű olvasattal dolgozik, még ahhoz képest is, ami ránk maradt, nemhogy ahhoz képest, amennyi kézirat elveszhetett az idők során. A rekonstrukció során mindig szem előtt kell tartani ezt a tényt.
2. A CBGM nem foglalkozik a régi fordításokkal és a patrisztikus irodalom bibliai idézeteivel, holott a teljes képhez ezeket is figyelembe kellene venni.
3. A CBGM alapja az „egyszerűbb magyarázat a jobb” elve (Ockham borotvája), de ez nyilván nem mindig tükrözheti a történeti valóságot, ami nem mindig egyezik a legegyszerűbb rekonstrukcióval.
4. Bármennyire is ezt sugallja, a CBGM véglegesen nem tud leszámolni a kontamináció problémájával, hiszen csak azokat az eseteket tudja statisztikailag kizárni, amelyeknél „valószínű, hogy kontamináció történt”.
5. A szerzők azt javasolják, hogy vezessék be az egyezések valamiféle osztályozását, hogy azt vissza lehessen vezetni a *pregenealogical coherence* vizsgálatba. Jelenleg csak két kategória van, egyezés vagy eltérés. A korrekciók

vagy hibák is képezhetnének önálló kategóriákat, hiszen az is árulkodó információ, ha egy kéziratban gyakoribb ugyanaz a típusú hiba.

6. A szerzők szerint a CBGM felhasználóit is be lehetne vonni az adatok generálásába (*costumized version*), hogy a saját kutatási eredményeikkel is gyarapíthassák azt az adatbázist, ami a CBGM erőssége.

Összefoglalásul elmondható, hogy a könyv szerzői kiváló munkát végeztek. Ezt a komoly technikai és elméleti felkészültséget igénylő témát közelebb hozzák a beavatatlan olvasókhoz. Bár a CBGM részletkérdései továbbra is sok homályos területet rejthetnek, de a félreértésekből és az újtól való féllelmekből táplálkozó gyanakvás ellen (amelynek tipikus példája a gyakran hallott vád a CBGM ellen, hogy abban a számítógép hoz szövegkritikai döntéseket) mindenképpen jó orvosságnak bizonyult ez a rövid, alig 150 oldalas bevezetés.

Pecsuk Ottó

SZERZŐK

- ♦ BERTHA ZOLTÁN (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem
Bölcsészettudományi Kar Magyar Nyelv-, Irodalom-
és Kultúratudományi Intézet
- ♦ FAZAKAS SÁNDOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék
- ♦ KÓKAI-NAGY VIKTOR (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék
- ♦ KOVÁCS ENIKŐ HAJNALKA
doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ♦ KÖBEL SZILVIA (PhD)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem Állam-
és Jogtudományi Kar Alkotmányjogi Tanszék
- ♦ NÉMETH TAMÁS (PhD, Dr. habil.)
egyetemi tanár, Pápai Református Teológiai Akadémia
Szisztematikus-történeti Intézet
- ♦ PAPP ZSOLT
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék
- ♦ PECSUK OTTÓ (PhD)
Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék
- ♦ RÁCSOKNÉ FÜGEDI ZSÓFIA
doktorandusz, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar

