



COLLEGIUM DOCTORUM

Magyar református teológia

15. évfolyam
2019/2.

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája

Budapest, 2019

Collegium Doctorum
Magyar református teológia

A Magyarországi Református Egyház
Doktorok Kollégiumának periodikája



Felelős kiadó:
Galsi Árpád

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

A felelős szerkesztő munkatársa:
Iszlai Endre

Szerkesztőbizottság:
Dienes Dénes (Egyháztörténeti szekció),
Fazakas Sándor (Rendszeres teológiai szekció),
Gaál Sándor (Missziológiai szekció), Karasszon István (Ószövetségi szekció),
Kocsev Miklós (Pasztorálpszichológiai szekció),
Kovács Ábrahám (Vallástudományi szekció), Molnár Pál (Egyházjogi szekció),
Szenczi Árpád (Pedagógiai 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

- ♦ Márkus Mihály: Szaklelkészi rendszer
A lelkésztovábbképzés új kihívásai és lehetőségei 179

TANULMÁNYOK

- ♦ Kőszeghy Miklós: Király volt-e Saul? 193
- ♦ Lévai-Magyar Noémi: A jézusi arcvonásokban tükröződő Isten képe 210
- ♦ Siba Balázs: Szellemi műhely mint lelki otthon?
A személyiségformálás kihívásai az egyházi felsőoktatásban 223
- ♦ Imre László: A debreceni „erkölcscentrikus” kálvinizmus perspektívája 239
- ♦ Czéntnár Simon: A *doctrina* fogalmának jelentősége
Kálvin hermeneutikájában 243
- ♦ Borsi Attila János: Bölcsészteológia?
A teológia közvetítése a bölcsészstudományok világában 256
- ♦ Bóna Zoltán: 60 éves az Európai Egyházak Konferenciája 267
- ♦ Dukkon Ágnes: Vatai László (1914–1993) protestáns teológus
Dosztojevskij-értelmezésének filozófiai háttéréről 292
- ♦ Szentmártoni Szabó Géza: Terhes Sámuel tiszánagyfalui református
lelkész és a Weöres Sándor által megénekelt Ungvárnémeti Tóth László
irodalmi párba 306

RECENZIO

- ♦ Németh Áron – Kustár Zoltán–Repelik Gábor: A bibliai arámi nyelv
alapjai (DÓTTF 8) 318

SZERZŐK 322

Szaklelkészi rendszer A lelkésztovábbképzés új kihívásai és lehetőségei

„A Doktorok Kollégiuma 2019-ben
Aranygyűrűs teológiai doktor címet adományozott
Dr. Márkus Mihály
református lelkipásztornak, teológiai tanárnak,
a Dunántúli Református Egyházkerület nyugalmazott püspökének.
Köszöntjük a Szerzőt!”

A klasszikus egyetemi karok közül (teológia, bölcsészet, jog, orvostudomány) három megalkotta a maga alapképző és felépítményi (továbbképző, szakképző) rendszerét.

A bölcsészet a tanári szakok önállósításával ezt már régen megtette. Igazából meg is szűnt az egységes „alap”-rendszer. A „master” diplománál nemrégén vezették be Magyarországon a „pedagógus 1”, a „pedagógus 2” és a „mesterpedagógus” fokozatokat.

A jogtudományokban is megvan az egyetemi alapképzés. Utána (ismereteim szerint) legalább négy szakterületen lehet további jogi szakképzettséget szerezni: a megfelelő tanulmányok és vizsgák után lesz a végzett joghallgatóból jogtanácsos, ügyvéd, ügyész vagy bíró.

Az orvosi kar elvégzése után „általános orvos” lesz az illető („medicus universalis”). Megfelelő tanulmányok és szakvizsgák után lesz valaki sebész, gyermekorvos vagy a szinte felsorolhatatlan specialisták valamelyike.

A teológia hősiesen tartja a maga középkor végi rendszerét. (Egyedül a tudományos továbbképzése szabályozott: a doktorálás és a habilitáció.) Korábban is voltak, jelenleg is vannak kísérletek valamiféle „továbbképzésre”. Azoknak sem az ismertetését, sem a kritikáját most nem tartom a feladatomnak.

A most következő javaslatcsomag többekkel megbeszélésre került, úgy formálódott. Inkább párbeszédszinten, nem valamiféle testületi tanácskozás vagy döntés formájában.

A fenti egyetemi típusok közül a „szakorvosi” képzés mintájára kialakítandó lenne-lehetne a „szaklelkészi” rendszer. A következő felsorolás nem törekszik „teljességre”. A sorrend nem jelent „rangsort”. A tanulmányi program a teológiai karok közös (akár külön) feladata lehet. A jelen állami felsőoktatási rendszer akkreditált „továbbképzés” szervezését csak akkor engedélyezi, ha az intézmény „alapképzést” is folytat. (Simmelweis orvosi egyetem contra Hajnal Imre orvostovábbképző.)

Hogy miért is lenne erre szükség? Itt csak egyetlen példát idézek. A többször módosított 1994. évi II. egyházi törvény 82. § 4/f pontja az esperes hatáskörébe rendeli „a lelkészcsaládok pásztorolását”. De az esperessé választás feltételeként csak azt írja elő, hogy „legalább 10 évi folyamatos, önálló gyülekezeti lelkészi szolgálattal” rendelkezzen. Ismereteim szerint a DRHE-n évek (évtizedek?) óta folyik lelkészek számára akkreditált „lelkigondozó lelkészi”

továbbképzés. A 2020. évi tisztújítás alkalmával nyilván nem lehetne még előírni, de a 2026. évinél miért ne: az esperesjelölt „lelkigondozó szaklelkészi diplomával” is rendelkezzen (természetesen a 10 éves önálló gyakorlaton túl). Egyházi törvényeinket nem a „médek és perzsák visszavonhatatlan törvényei szerint” alkottuk.

A szaklelkészi kiegészítő képzés végezhető „nappali” tagozaton (már csak „önfinanszírozott” formában), esetleg beosztott lelkészi állásban (tömbösítve: hétfő, keddi vagy szerda, csütörtöki napokon, a hétvégék nyilván nem jók). A megkezdéséhez célszerű az alapdiploma után legalább kettő, legfeljebb tízenöt év. Annak idején a teológiai felvételhez lelkészi ajánlás kellett – ehhez esperesi és püspöki ajánlás látszik szükségesnek. Az egyházmegye vagy az egyházkerület a képzési költségekre ösztöndíjat alapíthat. Az ösztöndíj elnyerési feltételeivel akár szűrő is alkalmazható.

„Lelkészképző intézetet” („ötödik teológiát”?) aligha tudunk csinálni. De a négy teológia alapvető létjogosultságát egy ilyen típusú továbbképző felépítésményi rendszer vitathatatlanná teszi.

Az „egységes lelkészi oklevél” („theologus universalis”) megszerzését követően a mai magyarországi egyházi élet látásom szerint legalább az alábbi „szaklelkészeket” igényelné, posztgraduális, oklevelet adó képzéssel.

Lelkigondozó szaklelkész

4 + 2 félév. A már meglévő debreceni minta figyelembevételével a többi teológia is szervezheti. A négy féléves képzés az általános lélektani, valláslélektani, tömeglélektani és általános lelkigondozói ismereteket oktatja. Kiegészíthető szupervizori képzéssel.

Természetesen nemcsak a „leendő esperesjelöltek” részére lenne ajánlott (netán kötelező). A lelkészi állások betöltésénél a pályázati felhívásban most is kikötik (kiköthetnék) a gyülekezetek: „előnyt jelent...”

A +2 további félév specializáció lehetőséget ad a tábori lelkészi, kórházlelkészi, börtönlelkészi és az újabban gyakran hangoztatott iskolalelkészi speciális szakismeretek elsajátítására. (Az iskolalelkész nem azonos a vallás-tanárral; sem feladatait, sem a szakmai elvárásokat tekintve.)

A tanulmányi tervek és azok akkreditációja után a szükséges jogszabályi módosítás: a törvényben írt állások vagy megnevezett tisztségek esetén a lelkigondozói szaklelkészi képesítés „követelmény” lehet, de legalább „előnyt jelent”.

Egyházigazgatási szaklelkész

Min. 4 félév. Hiába végzett pedagógus vagy óvónő valaki, egy 25 gyermekből és 6 munkatársból álló óvodát sem vezethet „közoktatási vezetői” másoddiploma nélkül. A jogi vagy egészségügyi vezetői munkakörökben is kötelező előírás a négy féléves szakirányú „vezetői” diploma.

Az egyházigazgatás-tan (a kibernetika) a teológiai tudományok mostoha gyermeke. Valamikor a 6–8 éves káplánság alatt a segédlelkész „megtanulta”. Hogy a megfelelő szintű ismeretek és készségek hiánya mennyi gondot, bajt és botrányt okozott-okoz, most nem részletezném. Szomorú példákat mindnyáján ismerünk.

Alapos átgondolást, nagyon részletes jogszabályi előkészítést igénylő másoddiplomás képzés. A későbbiek során majd az előfeltételévé lehet az önálló lelkésszé választhatóságnak: „gyülekezetvezető szaklelkész”. Igen: a jogszabályi módosítás majd ott kezdődik, hogy az „egységes lelkészvizsga” (fentebb: „theologus universalis”) jogosítványait árnyalni kell. (A módosítás kiterjedhet a lelkésszentselésre is – bár nem feltétlenül.)

A következő jogszabályi módosításokat kell megfelelő harmonizálásban, a megfelelő átmeneteket biztosítva elvégezni:

- az „egységes lelkészi vizsga” feljogosít igehirdetésre, a sákramentumok kiszolgáltatására, szimbolikus és kazuális szolgálatok végzésére,
- 1–8 évfolyamokon hitoktatásra, beleértve a konfirmációi előkészítést (bár ez további megfontolás tárgya is lehet).

Ugyanakkor nem jogosít fel „gyülekezetvezető lelkészi” tisztség betöltésére, és ezzel értelemszerűen nem teszi lehetővé a lelkész egyházmegyei, egyházkerületi tisztségekre, zsinati tagságra, egyházi bírósági tisztségre történő megválasztását.

Az eddigi szabályozás szerinti „végzett lelkész” csak ennek a szakirányú továbbképzésnek birtokában lesz/lehet megválasztott, önálló lelkész. (Ezt tehát mindenkinek el kell végeznie, vagy egy életen át „beosztott” marad.) Több lelkészi állást fenntartó egyházközség esetében szinte magától értetődő ez a másoddiploma.

„Gyengébb” lelkészi kar esetében az is elképzelhető, hogy egy-egy „szaklelkész” a sajátja mellett még 3–5 gyülekezetben látja el az „elnöklelkészi teendőket”. (Tudom, hogy ez már feszegeti a hagyományos „parókiális rendszer” kereteit. Az egyházi élet ugyanakkor már jó néhány ponton „túljutott” a gyülekezeti, az egyházközségi, a parókiális kereteken.) Az előkészítés idején alaposan fontolóra kell venni az így kialakuló-kialakítandó rendszernek az esetleges hátrányait és remélt előnyeit.

A főbb stúdiumok

Az egyházi adminisztráció teljes áttekintése, megismerése és készség-szintű elsajátítása (irattári és pénzügyi-könyvelési rendszerek). Kisebb gyülekezetben ezeket a feladatokat is a lelkésznek kell ellátnia. Nagyobb gyülekezetben ellenőriznie.

Általános jogi ismeretek, egyházjogelmélet és -gyakorlat, nemzetközi és felekezetközi kitekintés, általános vezetésemélet, megfelelő szintű kommunikációs, számítástechnikai és pszichológiai (stb.?) ismeretek. Ahogyan mondani szokták: „intenzív szakaszokkal irányított, gyakorlatorientált másoddiplomás képzés”.

A képzés végezhető „nappali” tagozaton (már csak „önfinanszírozott” formában), esetleg beosztott lelkészi állásban (tömbösítve: hétfő, keddi vagy szerda, csütörtöki napokon, a hétvégék nyilván nem jók). Annak idején a teológiai felvételhez lelkészi ajánlás kellett, ehhez esperesi, esetleg püspöki ajánlás látszik szükségesnek. Az egyházmegye vagy az egyházkerület által a képzési költségek teljes vagy részleges térítésére-támogatására ösztöndíj létesíthető.

A lelkészi kar „vezetéseméleti” ismeretei – enyhén szólva – sok kívánnivalót hagynak maguk után. „Gyülekezetépítés” még valahogyan-valamilyen van. De hogy a „gyülekezetek” hogyan szerveződnek „egyházzá”, arról kellően megalapozott ismeretekkel azok is alig rendelkeznek, akiknek ezt az egyházi törvények előírni (= az „egyházi vezető”). Miért kellene mindenkinek mindent újra kitalálni, előlről kezdeni?

A hosszabb bevezetési határidők azért szükségesek, mert akit egyszer már megválasztottak egy tisztségre, őt „jogfosztani” nem illenék. De aki a továbbiak során egyházmegyei vagy egyházkerületi tanácsos, esperes, püspök, zsinati képviselő stb. szeretne lenni: dolgozzon meg érte. Itt említhető még a lelkészek közül választott bírósági tagok olykor megdöbbentő jogi és egyházjogi járatlansága. (A világiak közül az egyházi bírói tisztségre hamarabb kerül jogász, közigazdász vagy a világi jogszabályokban is jártas, a tisztségre megválasztható presbiter.)

Fiatal lelkésztestvéreink részben önhibájukból (mert nem tanulták meg), részben mások hibájából (= a mi hibánkból, mert nem tanítottuk meg nekik), „gyülekezetvezetőként” nagyon sokszor alig jóvátehető hibák seregét halmozzák föl. A kérésre, a figyelmeztetésre, az esetleges dorgálásra a kimondott vagy ki sem mondott válasz: „neki is olyan, vagy nekem is ugyanolyan diplomám van, most mit akar”? Ezt láttam-átéltem-tapasztaltam békés ifjú közlegényként, aztán egyházvezető pozícióba cseppenve, szomorúan észleltem teológiai tanárként – most látom békés nyugdíjasként. A híveink aztán a lábukkal és/vagy a pénztárcájukkal szavaznak.

Egyetlen szomorú példát idézek. Pár éve történt („valahol Európában”), hogy egyházvezetői „bölcs tanáccsal” odasegítettek valahová egy deréknek látszó ifjú szolgatársat. Fél év múlva egy presbiteri konferencián (már nyugdíjasként meghívott előadó voltam, így veszttemre ott voltam) körbefogtak az onnét érkezett presbiterek: „a nyakunkba sózták ezt a paranoiás barmot” (= ez a fiatal nt. úr) – most mit tehetünk? A jelen törvényi helyzetben nt. úr vagy elmegy magától, mondtam, vagy gyűjtsék a panaszokat, és szóban-írásban jelezzék az esperes úr felé. Az atyafiak másként döntöttek: a korábbi 60–80 templomba járó tízre fejlődött. Egyelőre még „fizetnek”.

Talán kevesebb lenne a baj, ha jó adottságokkal bíró és jól képzett szolgatársra bíznanak (akár több!) gyülekezet „vezetését”. Aki nem vállalja (vagy magunk se javasoljuk), az megmarad, mint egykor az iparban az „öreg segéd”: felügyelet mellett sokféle értékes munkát végezhet.

Ezt a „vezetői” szakvizsgát – kellő megfontolás után esetleg lehetne a felszentelés feltételévé is tenni, bár nem szükségszerűen. Csak zárójelben jegyzem meg: a magyar református egyház lelkésszentelési gyakorlatát teológiai tekintetben még nem sikerült minden részletében kidolgoznunk. A XVI–XVII. században egészen mást jelentett: „ordináltatott”, nem valamire, hanem valahova (= „kirendelés”). Részletesen ismerem az 1933-as ET rendjét, az 1967-est meg a legújabbakat: alapelveik köszönő viszonyban sem állnak egymással.

Igehirdető szaklelkész

Személyes vallomással kezdem. Lelkészbeiktatásra hivatalosan nem kell a püspök, az egyházmegyei hatáskör. A beiktatások túlnyomó többségére meghívtak. Enyém volt a „beiktató beszéd”, esperes úr beiktatott, majd a frissen beiktatott lelkész igehirdetését (?) hallgattuk. Nem vagyok „drámai” típus. Tízből hét, de ha szigorú vagyok, akkor 8-9 beszéd a katasztrófa határán hangzott. Se igei üzenet, se magyarság, nincs egyes-többes, nincs alany-tárgy, keveredik jelen idő-múlt idő. Ha vesztére, körmondatba kezdett, garantáltan belezavarodott. A „szemkontaktus” csak a felemelt papírlap vagy a kézben felemelve tartott biblia lapjain keresztül „röntgenszemmel” működik. És ha így „prédikál” akkor, amikor a saját nyakára csődített esperest, püspököt, 15–25 lelkész kollégát: hogyan fog a jövő vasárnap?

Magam is vallom: hiszünk az igehirdetés erejében. De az esetleg évtizedeken át így „edzett” gyülekezeti tagok – már aligha.

Ezért (és még számos okért) feltétlen szükséges a legalább 4 féléves ráképzés, az emelt szintű homiletika. A hagyományos mellett ismertetendők a modern kommunikációs műfajok. A reneszánsz, a barokk retorikai stílusok után a modern „TED”-beszéd. Az illusztráció, a szemléltetés kérdése. Ezt

nemcsak a „megvilágosító példákra” értem, hanem a modern technika eszközeire: kivetítő (szöveg, kép, videobejátszás): „erről a bibliai részről ekkor és ekkor, itt és itt így beszélt az igehirdető”. Hallom az ellenvetést: na, még csak ez kellene... (Állok a vitát akár szóban, akár írásban.)

Külön területet jelenthetnének az igehirdetés mellett is előforduló szóbeli egyéb műfajok: megnyitó, köszöntő, előadás, zárszó stb. Idős szolgatársamtól tanultam még teológus koromban: „az eposz is irodalmi műfaj, meg az epigramma is. De mindegyiket másképpen kell csinálni. Mindegyikre szükséged lesz, és ezt senki sem fogja tanítani neked.” Haló poraiban is áldom emlékét. Tökéletesen igaza volt. Szükségem volt rá. És senki sem tanította. Ezután se tanítsuk?

A „jó pap holtig tanul” – a szólást ismerjük. De ez évszázadokon át nem az „élethossziglan tanulást” jelentette, hanem azt, hogy a lelkész az utolsó szolgálatáig bezárólag minden vasárnapra új igehirdetést írt, azt „megtanulta” és úgy mondta el.

Miért, volt másmilyen gyakorlat is? Igen, volt: a fiatal lelkész 5-6-7 évig minden vasárnapra új igehirdetéssel készült. Aztán valami miatt leállt. Az eddigi egységes tinta színe megváltozott, a kézírás lassan átalakult. Az igehirdetések végén újabb dátumok jelentek meg. Nagytiszteletű uram ettől kezdve „konzerven” tartotta a híveit. (Több ilyen gyűjtemény is járt a kezemben.)

Diákkorunkban volt (ma is van) homiletikai gyakorlat. Igihirdetés – utána megbeszéléssel (hogy ne mondjam: „bírálattal”). Tudom, hogy egy-egy lelkészi közösség megpróbálta. Aztán gyorsan abbahagyta: „nekem így adta a Szentlélek...” Nem volt, aki hitelesen idézte volna Jézus szavát a „Szentlélek elleni bűn”-nel kapcsolatosan.

Egyetlen példát idéznék csak (közelebbi „árulkodás” nélkül). „Valahol Európában” az egyik egyházkerület Lukács evangéliumából vett részletek alapján, „lectio continua” formájában prédikációskötetet adott ki. Jézus megkeresztelésének történeténél az igehirdető elmagyarázta, hogy az a galamb nem is galamb volt, hanem sólyom. Szóbeli véleményekkel találkoztam. Volt meglepett, felháborodott, és volt gúnyos. Írásban – semmit nem találtam eddig. Teológiai látás? Bibliai alapvetés? Netán valamiféle ellenőrzés? Annyi mindent elveszünk a „világtól”, a „minőségbiztosítástól” csak a hideg rázna bennünket?

Idekívánkozik a textusválasztás kérdése is. Áldott emlékű Bodonhelyi professzor úr tanítása a mai napig kísér: „egy alkalmas alapige megtalálása néha több időbe kerül, mint egy prédikáció kidolgozása”. Igaza volt.

Lectio continua? Igen: Kálvin életében adott volt hozzá az „ecclesia continua” is. Napi ige? Szomorú: a rendszeres istentiszteleti résztvevők egyre kisebb része olvassa naponta a református vezérfonal szerint a Bibliát. Sajátos automatizmussal minden „hetedik bibliai szakasz” magyarázása vajon „Isten

Igénének élő hirdetése”? A Zsoltárok könyve 90. fejezete (bármely részében vagy egészben) vagy a Filippi 2 jól ismert szakasza „mindig bejön”. Valóban? De mikor és hol beszélünk (akár már a homiletika oktatása során) az alkalmas és megfelelő alapige kiválasztásáról? Sorolhatnék még érveket, de talán ennyi is elég az igehirdető szaklelkészi képzés indokolására.

A képzés levelező formában végezhető, tömbösítve hétfő, keddre. (Szerda, csütörtökre?) Az elméleti képzéshez félévenként szóbeli kollokviumok tartoznak, a végén záróvizsga. A munkához csatlakozik (a mintát a pedagógus-mesterképzésből átvéve) félévenként 3–5 videóra felvett szolgálat (vasárnapi igehirdetés, temetés, esküvő stb.), részletes elemzéssel és bírálattal. Ez a pont is törvénymódosítást igényel: a jelenleg is meglévő minősített („kiemelt”) helyre a választhatóság feltétele lenne-lehetne ilyen szaklelkészi oklevél megléte.

Hitoktató/vallástanár szaklelkész

Jelenleg Budapesten és Debrecenben szerezhető középiskolai vallástanári képesítés (4 félév). Sárospatakon és Pápán is szervezhető lenne „szaklelkészi” szakirányú továbbképzés. A pedagógus-„mesterképzés” mintájára a képzés itt is kiegészítendő videóra felvett, megtartott órák elemzésével és értékelésével. (Egy tanári oklevéllel teológiára beiratkozott ifjú – immár szolgatársunk – első kápláni tapasztalata: kétféle módon oktatunk. A kicsiknek kiszínezett bibliai történeteket mesélünk, a konfirmandusokkal bemagoltatjuk a kátét. Bocsássuk meg szolgatársunk fiatal voltát.)

A képzés kifejezetten lelkészek számára szervezett. Az alapképzésben röviden érintett katechetikai anyag bővebb kifejtése. A tárgyi rész (bibliaismeret, egyháztörténet és rendszeres teológia) ismertnek feltételezhető. Módszertan (óvodás, általános iskolás és középiskolás! korosztályoknak), nevelés- és valláslelektan. Külön tantárgyként kell foglalkozni az illusztrálás kérdésével. Az odahaza és az iskolában a tanítási órák többségében a tanítás természetes eszköze a képernyő vagy a digitális tábla. A mozgóképpel, a videobejátszással ellentétben előnye, hogy a kép „áll”: lehet értelmezni, magyarázni, kiegészíteni, gondolkodni és beszélgetni mellette. Az oktató szempontjából viszont van egy óriási „hátránya”. Bő két évtizede a „pályán” működő történelemtanár mondta el:

– Egy-egy történelemórára egy-másfél óra alatt becsületesen és alaposan fel tudok készülni. Ha ugyanezt az órát „power point”-os módszerrel készítem, az első alkalommal öt-hat óránál többet vesz igénybe. A képek összeválogatása, a kivetítendő szövegek átgondolása, az esetleg bejátszandó képek, zenei részletek kiválasztása és beillesztése...

Csodálkozva kérdeztem:

- Nincs a tantervhez igazított, letölthető (és nyilván kiegészíthető) digitális anyag?
- Többször ígérték már – volt a válasza.

Teljesen új feladat az értékelés, az – „osztályozás”. A hagyományos katechetikák ezzel alig foglalkoztak. A mai „eredmények” néha megdöbbentőek.

Jogszabályi módosítást annyiban igényel, hogy az egyes egyházközösségek meghívási vagy pályáztatási gyakorlatában „előnyt jelent” ilyen jellegű szaklelkészi oklevél. A „parókiális rendszer” tovább lazulásával kialakuló új helyzetben megfontolandó lehet a gyülekezet határain túlra tekintő „hitoktatási megbízás” bevezetése. (A körzetesített iskolákban ez már ma is megoldandó feladat.)

Magam is tudom, hogy az óvodás – alsó tagozatos – felső tagozatos – középiskolás korosztályok számára teljesen más módszertan, tantárgy-pedagógia, vallás- és neveléslélektan szükséges. Ezért kell tanítani.

Hadd idézzem itt dr. Kálmán Attila példáját. „Családi” háttere miatt nem vették fel Tatán középiskolába. Az akkori szabályok szerint tanítóképzőt végzett (6–10 éves gyermekeket oktatott), így szerzett érettségit. Munka mellett végezte a tanárképzőt (11–14 éveseket taníthatott). Majd elvégezte az egyetemet: 15–18 évesek tanára lett. Doktorált a szakmájából: utolsó éveiben az egyetemen is oktatott. Államtitkár korában is hasznát vette az e tekintetben is meglévő, széles skálán mozgó tapasztalatainak. Középiskolai tanárként, majd igazgatóként többször elmondta:

Akkor lázadtam, ma hálás vagyok érte Istennek. Mert ennek köszönhetően ma látom és értem, hogy annak idején hol, melyik életszakaszban »rontották el« a gimnazista tanulomat: és Isten segítségével kísérletet tehetek a hibák lehető kijavítására.

A vallásstanári diplomára nemcsak a református középiskolákban van/lehet szükség: sok helyen a római katolikus vagy evangélikus (illetve állami!) középiskolában is vannak református tanulók, van református hittanoktatás.

Missziói szaklelkész

4 (esetleg 6) félév. Általános, emelt szintű missziológiai ismeretek. Európa (és benne Magyarország) lakosságának növekvő százaléka jobb esetben csak közömbös, rosszabb esetben kifejezett ellenszenvet érez bármiféle keresztyén tanítással kapcsolatosan. Már nemcsak a „formálisan még” keresztyének megszólítása az alapfeladat, hanem ennek a nemzedéknek a maga nyelvén

kell elmondanunk az evangélium üzenetét. Ezért tanítandó, elsajátítandó és gyakorlandó a hagyományos „belmisszió” eszköztára. Hangsúlyosakká válnak a hitvallási elemek, a klasszikus apologetika és a polemika csaknem elfeledett alapelemei. A régi kérdéseket kortársaink, a fiatalok is, az idősök is könnyörtelenül felteszik. Duzzogó visszavonulás, megsértődés helyett érdemi választ várnak.

A homiletika is érinti, itt létszükséglet: miben tér el a „tanító” vagy „prófétai” igehirdetés az „evangelizációtól”?

A formális képzés mellett rendkívül hangsúlyos a megfelelő „személyiség-jegyek” megléte és fejlesztése. (Ezt valamennyi szaklelkészi képzés során kiemelten vizsgálni, és szükség esetén a „személyiségfejlesztés” ismert módszereit is alkalmazni lehet/kell – akár eltanácsolással bezáróan.)

Az ún. „társadalmi missziók” (alkohol, drog, hajléktalan, roma, külmisz-szió stb.) részletes megismerése. Különös hangsúllyal vizsgálandó felvételnél a missziói készségek megléte (melyek ezek?), és nagy hangsúly fektetendő a készségek fejlesztésére.

Jogszabályi módosítás: a megfelelő állások esetén a szaklelkészi képesítés „követelmény” lehet, de legalább „előnyt jelent”.

Diakóniai szaklelkész

4 félév. A diakonika minden területét felölelő elméleti képzés, gyakorlati szakaszokkal, saját videókkal kiegészített portfólióval. A lelkigondozói elemek mellett a szervezési, munkaügyi, jogi és gazdasági kérdések ismeretének oktatása is fontos feladat.

Jogszabályi módosítás: diakóniai intézményt fenntartó egyházközösségek esetében a választhatóság, diakóniai intézményben szolgáló főfoglalkozású intézményi lelkész esetében a kinevezés feltétele.

További szaklelkészek képzése a későbbiek során, az igény, a szükség és a lehetőségek szerint szervezhető. Az alapképzés és a szaklelkészi képzések intézményi felelősei a teológiaiak. Ismét csak a „teljesség nélküli” bevezetőre hivatkozva: teljesen hiányzik szolgálatunk területéről a „média-tanácsadó”. Csak magyar nyelven bő tucatnyi tévé, közel tíz rádió: melyiknek mi a profilja, mi az, amit ajánlunk, hol kell (életkori vagy egyéb) megfontolásokat tennünk? Biztos, hogy „blogíró” szolgatársaink használnak az evangélium ügyének? Konfirmandus tanuló fiú mutatta az okostelefonján vagy két éve a Facebookot: ajzószer reklámoztak, a nemi aktus „premier plán”-ban mutatott alátámasztásával, colstok mellé fényképezésével. Közvetlen utána egy bibliai részlet, imádsággal. Vagy említhetném az egyházközösségi, egyházme-gyei, egyházkerületi újságok kérdését: a színvonal – mondjuk – hullámvölgy. Jól

képzett világi újságíró, jól megfizetve? A református középiskolák „befutott” diákjai?

Biztos, hogy jó lenne így?

Áldott emlékü „Doctor-Vaterem”, Bucsay professzor úr tanította: minden elgondolásodnak te magad légy a legelső, a legszigorúbb kritikusa.

– Ember, számoltál? A hat felsorolt szaklelkészi szakképesítés megszerzése összesen 24 szemeszter, 12 tanév. A mostani alapképzés 6 év. Az elvégzett 12 szemeszterre még kétszer annyit?

– Jelentem, számoltam. Két szaklelkészi szakképzést tartanék „mindenki számára” elvégzendőnek: az ígéhirdető szaklelkészt és az egyházvezető szaklelkészt. Ez kétszer két tanév, kétszer négy szemeszter. Nem egyfolytában: akár megszakítással is. De ez valódi „tovább”-képzés lenne. Család mellett is, szolgálat mellett is tisztességgel elvégezhető. Az orvosképzés „összes” szakorvosi képzését sem szokta mindenki elvégezni.

– De hát egy lelkésznek mindenhez értenie kell!

– Egy orvosnak is. De azért egy friss diplomás orvos aligha vállalna egy kilencórás gerincműtétet. Egy-egy nagyon összetett lelkigondozói probléma láttán-hallatán – nem szégyellem – néha bizony most is zavarba jövök. (És nem resteltem, és nem restellek segítséget kérni.)

– A pedagógus-„mesterfokozat”, a szakorvosi vizsgák is, a jogászok szakvizsgái is garantált bérnövekedéssel járnak. Ezt a jelen helyzetben a lelkészek számára nem lehet biztosítani. Fizetős képzés, átdolgozott évek, látható anyagi eredmény nélkül?

– Már eddig is volt (képzés nélkül) jutalmazás: a „kiemelt” gyülekezet helyi javadalma általában magasabb, mint egy szórványközponté. De erről szól majd a következő fejezet.

– Eddig is jól megvolt effélék nélkül a református egyház!

– Megvolt, kétségtelen. De hogy „jól” volt-e és „jól” van-e – ezt vitatom.

– De hát ilyesmit sehol nem csinál egyik egyház sem!

– Ezt valahogyan meg kellett volna mondani magának Luthernek a „Refo 500” alkalmával.

– Egy ilyen változtatás esetleg többet árt az egyháznak, mint amennyit használ!

– Már teológiai közhellyé lett Klaus Douglass remekbe sikerült mondata („96 tétel az egyház jövőjéről”): „Aki azt akarja, hogy az egyház maradjon meg olyannak, amilyen, az nem akarja, hogy az egyház megmaradjon!”

– De Jézus megígérte, hogy az ő egyházán „a pokol kapui sem fognak daldmaskodni”! (Mt 16,18)

– Ezt Jézus valóban megígérte. Neki a „világ kezdetétől a világ végéig” (HK 54) lesz egyháza, és azon a pokol kapui sem vesznek diadalt. De Jézus azt viszont sehol nem ígérte meg, hogy ez az egyház magyar lesz és református.

Lelkészi életpálya – anyagi tekintetben

Addig és amennyiben a lelkészi javadalmat az egyes egyházközségek biztosították-biztosítják, az anyagi jellegű ösztönzés lehetőségei erősen behatároltak.

A kis gyülekezetből a nagyobbba átlépés rendszerint anyagi előrelépést is jelentett. Ha a különböző „választott tisztségekhez” anyagi előbbre lépés is kapcsolható, akkor már „érdemesnek” látszik a tanulmányokba „befektetett” szellemi és anyagi ráfordítás.

Nevesítem: az esperes, a püspök tiszteletdíjban részesül. Jó esetben a helyettesük is. De az egyházkerületi, egyházmegyei „tanácsosi kar”, a zsinati képviselő általában útiköltségének a megtérítésére számíthat. A változtatás – magyarán a tisztséghez kötött tiszteletdíj bevezetése – megfontolandó.

Dunántúlon az egyik egyházmegye 2017-ben teljes körű kimutatást állított össze a lelkészi javadalmakról. Az egyházmegye, a lelkész és a gyülekezet nevének említése nélkül a főbb megállapításokat idézem. Az adatok egy „magát megnevezni nem akaró” egyházmegye adatai. 35 lelkész, harminc-egynéhány egyházközség. Hetedrésze városi, hatheted része falusi gyülekezet. „Reprezentatív mintavételnek” is tekinthető. Lelkésznevek és gyülekezetnevek nélkül, összesített adatokat, esetleg szélső értékeket és százalékpontokat számolok.

Az egy főre jutó havi teljes javadalom összege (179 765 Ft) csaknem megegyezik a 2016-ban számított lelkészi nyugdíjintézeti „1 pont” összegével (2016-ban 179 618 Ft).

2016-ban a legalacsonyabb gyülekezeti „helyi javadalom” (?) összege 17 000 Ft/hó. A legmagasabb gyülekezeti helyi javadalom: 213 373 Ft/hó. A különbség tizenkét és félszeres.

A legalacsonyabb „teljes” javadalom 85 075 Ft. A legmagasabb 320 855 Ft (az arány: 4 : 1). A 17 000 Ft-os helyi javadalmas szolgatársunk hittanpénzekkel és szolidaritási alappal együtt havi 220 370 Ft-ra „egészül ki”.

Nézzünk meg egy másik összesítést is:

összeghatárok/hó helyi javadalom	összes javadalom,	fő
100 000 alatt	17	4
100 000–150 000 között	11	6
150 000–200 000 között	6	11
200 000–300 000 között	1	13
300 000 fölött	–	1

Három év állami „minimum” adatát idézem:

2016	2017	2018
Állami „minimálbér” (nyolc általános iskolát végzett segédmunkás)		
110 000 Ft	127 500 Ft	138 000 Ft
Állami „garantált bérminimum” (szakmunkás, érettségi, diploma)		
129 000 Ft	161 000 Ft	180 500 Ft

Az eltérő javadalmak mögött lévő elvégzett munkáról (vagy nem munkáról) szemérmesen hallgatni szoktunk. Ugyanakkor tapasztalati tény, hogy a lelkészcsaládok gyermekei alig jelentkeznek teológiára. Érettségivel (és esetleg nyelvvizsgával) a lelkészgyerek többet keres, mint a többdiplomás, 20–25 éves szolgálattal rendelkező apja/anyja.

Ugyanakkor a helyi javadalom aránya a vizsgált egyházmegyében a teljes lelkészi javadalom átlagában számolva már csak 47 százalék. Miután a lelkészi javadalom második legnagyobb tételét, a hitoktatói óradíjat már nem a díjlevél tartalmazza, hanem központi szerződés szabályozza: annak elvi akadálya már ma sincs, hogy egy-egy egyházmegye a hittanoktatás tekintetében például a „szaklelkészi” rendszerben előnyben részesítse a szaklelkészi diplomával rendelkezőt. (Az iskolák körzetesítése már úgylis alapjaiban változtatta meg a hagyományos „parókiális jogot”).

A díjlevelek mértékének a meghatározása tekintetében mind a Zsinatnak, mind az egyes egyházkerületeknek megvannak a belső jogosítványai minimálösszegek meghatározására. Ez kiterjeszthető a szaklelkészi javadalmak meghatározására is. Ha ők nem élnek a felhatalmazásukkal, az külön történet. Ha az egyes egyházközségek teherviselő képessége ezt nem tenné lehetővé – ott egy másik történet kezdődik.

Jogszállás-módosítás ide is kell: iskolai hitoktatást távlatilag csak „hitoktató szaklelkész” végezhet. (Konfirmációt és gyülekezeti hittant bármely lelkész tarthat.) De ehhez kell majd egy sereg „hitoktató szaklelkész”. A diakóniai intézményt fenntartó gyülekezet lelkésze akkor vállalhat akár a saját gyülekezetében is „intézményi lelkészséget”, ha megvan a „diakóniai szaklelkészi” képesítése (stb.). Az intézményben szolgáló esetében ez már a későbbiekben a kinevezés feltétele. Vagyis: látok reményt arra, hogy az „emelt szintű képesítés” mellé emelt szintű anyagiakat is biztosítsunk.

Azért még egy ponton érzek nagyon súlyos – neuralgikusnak is nevezhető nyomorúságot. Idősebb lelkész kollégáktól tanultam: aki az „egyházból” akar élni, az mindig elégedetlen, szegény és szerencsétlen marad. Aki az „egyházért” akar élni: megtalálja a békességét, a boldogságát, a szükséges és elégséges anyagiakat is.

Néhány gyakorlati lépés

Első lépés a teológiák oktatási-képzési lehetőségeinek, kapacitásainak az áttekintése: szükséges-e, lehetséges-e mindenütt mindent? Utána a curriculum összeállítása, az anyagi lehetőségek számbavétele (fizetős képzés, közegyházi támogatással?). A felvételhez minden esetben egyházmegyei és egyházkerületi ajánlás is okvetlenül szükséges. (Hogy „személyes” – esperes, püspök – vagy „testületi” – tanácsülés, közgyűlés –, az a részletes szabályozás kérdése.)

A konkrét tanulmányi tervekre nem térek ki. De azért csendben megjegyzem békés teológusdiák-kori tapasztalatomat: minden szakterületnek megvolt és megvan a „historikuma”: missziótörténet, diakóniatörténet, lelki-gondozás-történet, homiletikatörténet és a többi. Ha kérnek, ha kértek és ha Isten erőt ad hozzá: tölem telhetően „beszállok” az ilyen munkába.

A tanulmányi tervek kialakítása után a második lépés a „lelkészek jogállásáról” szóló törvény, valamint a választójogi törvény ilyen értelmű fokozatos átalakítása. A két feltétel együttes teljesülését követően lehet szó az új rendszer – megfelelő türelmi időszakokkal történő – bevezetésére.

A meglévő (vallásanári, illetve lelkigondozói) képzések tapasztalatai alapján fokozatosan kiépíthetők a további képzésformák (leghamarabb 2019 őszétől). A gyakorlati teológiai tanszékeket mindenütt meg kell erősíteni: mind a hat „szaklelkészi” képzés a gyakorlati teológia területére tartozik. (Külsősök bevonása?) A képzések előkészítését követően a következő zsinati ciklus elejére (2020/2021) előkészíthetők a szükséges törvényi módosítások, és meghirdetendők lesznek a további kurzusok. A teljes körű, törvényben kellő időben szabályozott változások a 2026-tal lejáró ciklus végén léphetnek hatályba (például megválasztandó tisztségviselők, leendő zsinati lelkészi képviselők addigra megszerzendő megfelelő képesítése).

Bízom benne, hogy ezt az új látásmódot is ki lehet alakítani, el lehet fogadni és fogadtatni, és testi, lelki és szellemi alkalmasságban felnő majd egy következő lelkész nemzedék. A szemléletfejlesztés és a személyiségfejlesztés kérdéseinek a részleteire nem tértem ki. Tulajdonképpen minden szaklelkészi ágon, de már az „alapképzésben” is megfelelő gyakorlati neveléssel és önnneveléssel kell formálni a következő lelkész nemzedék tagjainak a személyiségét.

Hogy „a következő” nemzedék lesz-e ez vagy majd „egy következő” – ebben azért nekünk, „már és még” élőknek óriási lehetőségünk és még nagyobb felelősségünk van.

KÖSZEGHY MIKLÓS

Király volt-e Saul?*

1. Elöljáróban

A ma tarszoszi írástudó, akinek a lábaihoz az István vértanút megkövező férfiak a ruháikat tették (ApCsel 7,58) – nos, ő egészen biztosan nem volt király. S hogy mégis híresebb lett, mint a földkerekség királyainak túlnyomó többsége? Ennek a története is bőségesen rászolgált arra, hogy jeles történetírók tanulmányozzák. S noha a tarszoszi írástudó élettörténetének könyvtárnyi az irodalma, egy ekkora ívű ókori karrier történetét minden generációnak újra meg kell írnia, ki kell értékelnie. Magunk azonban természetesen nem a tarszoszi, hanem a benjaminita Saullal szeretnénk foglalkozni itt, e tudós társaság értő és remélhetőleg kritikus publikuma előtt.

A kérdést szándékosan fogalmaztam meg ennyire egyszerűen – azért, hogy én magam megértsem. A történetész örök kérdése ugyanis voltaképpen mindig megfogalmazható ilyen egyszerűen. Ki volt? Mikor történt? Mi történt? Hol történt? És ha becsületesek akarunk lenni, akkor be kell vallanunk, hogy egy ilyen kérdésre történetésként egyetlen becsületes válaszunk lehet csak: *„Nem tudjuk, mert nem voltunk ott.”* Magam is elmenekülhetnék e kétségkívül őszinte válasz sáncai mögé, akkor aztán az előadás és a belőle megszűlő cikk is megnyugtatóan rövidre sikerülne. A helyzet azonban nyilvánvalóan nem lehet ennyire üdítően egyszerű, hiszen a történetész, akinek nyersanyaga köztudomásúan nem a történelem maga, hanem a források összessége, azért

* Jelen tanulmány erősen kibővített változata annak az előadásnak, amelyet a Selye János Egyetem vendégeként Komáromban tartottam a Doktorok Kollégiuma Őszövetségi szekciója előtt 2012. augusztus 22-én. Az előadáshoz igen értékes hozzászólásokat kaptam kollégáimtól, Karasszon Istvántól, Kustár Zoltántól és Hodossy-Takács Elődtől. Gondolataik több helyen is rámutattak a finomításra szoruló pontokra, s ahol az ő gondolataik hatására bővült szövegem, ott ezt minden alkalommal jelezni fogom. A szövegen stilisztikai változtatásokat eszközöltem, valamint igyekeztem feldolgozni a témában megjelent újabb szakirodalom néhány, fontosnak tartott tételét.

általában megpróbálja megrajzolni tárgyát. Már amennyire ezt a források megengedik.

Egy Saul-portré felvázolására azonban több okból sem merek vállalkozni. Először is azért nem, mert nehéz volna eldönteni, hol végződik Saul verifikálható, a kortársi lét által hitelesített története, és hol kezdődik az a dús szövésű koloratúra, amelyet a történelmi emlékezet szőtt köréje. Ez a kérdés végső soron egy legalább ilyen egyszerű, de talán sokkal nehezebb másikhoz vezet el bennünket. Ez pedig nagyjából így szól: *„Milyen módszerekkel lehetséges a történetész számára, hogy történeti jellegű kérdéseivel kapcsolatban válaszra bírja az Ószövetség ősi szövegeit?”*

Szakítva a redakciótörténeti kutatás túlhajtásával, ugyanakkor messzemenően komolyan véve e kutatási irányzat időtállóan bizonyult eredményeit,¹ a forrásszövegek datálásában nem mindenben igazodom ahhoz az aktuális trendhez, amely a Biblia történeti szövegeit csaknem mindenestül perzsa kori konstrukciónak tartja. Magam inkább éppen ezt a modellt tartom kevésbé életszerű konstrukciónak, mert a perzsa kori jeruzsálemi viszonyokat semmilyen tekintetben nem látom alkalmasnak arra, hogy keretül szolgáljanak egy igen sűrű redakciós tevékenységhez vagy egy mindenestül új, konstruált történeti tabló létrehozásához. Egy olyan városban, amelyben még a megfelelő számú lakosság összetételése is komoly gondot okozott, aligha lehetett meg a megfelelő anyagi erő egy ilyen nagyszabású tevékenység anyagi hátterének biztosításához.² Esetleg mindez a temérdek át- és újraírás a gólá értelmiségének sorai közt történt meg? Ez éppenséggel nem lehetetlen, de ahhoz, hogy ezt a hipotézist elfogadjam, legalább valami apróságot szeretnék tudni arról, pontosan mi is történt az eszmetörténet területén a babilóniai zsidósággal a fogságot követő egy, legfeljebb két évszázadban – azon túl, hogy a közösség valamilyen formában létezett.³

Assmannak nyilvánvalóan igaza van abban, hogy a kulturális emlékezet mint történelemalakító tényező, valóban létezett az ókor folyamán is. De amint kitűnő tanárom, akiben mesteremet tisztelhetem, mondta egyik első olyan óráján, amelyen jelen voltam: *A Szent Péter esernyője* című bájos Mikszáth-regényből bármi lehet fikció, az ernyő kivételével. Ilyen ernyők az ókori

¹ Az ószövetségi Saul-narratíva redakciótörténeti elemzését igen széles merítéssel végezte el legutóbb BEZZEL: Saul.

² A perzsa kori Jeruzsálem meglehetősen mostoha viszonyairól újabban lásd BIEBERSTEIN: A Brief History of Jerusalem, 93–103, rövid, de igen informatív összefoglalását.

³ Az al-Yahudu helynévhez köthető (egyébként magángyűjteményekből, nem pedig kontrollált ásatásból származó) táblák értékes információkat tartalmaznak a gólá egyszerű, kétkezi munkát végző tagjainak életéről. Ám alig valószínű, hogy ezek a földművesek végezték volna el ezt a hatalmas szerkesztői munkát. A táblákhoz lásd PEARCE–WUNSCH: Documents of Judean exiles.

Izrael történeti emlékezetének kifejlődése során is kellett, hogy legyenek. Ha pedig ezt elfogadjuk, akkor talán megfogalmazhatjuk a legfontosabb szabályt, amihez egy történésznek az Ószövetség olvasása közben minden körülmények közt tartania kell magát: Izrael történetének ószövetségi változatát mindenestül fikciónak tekinteni egyszerűen elfogadhatatlan és egyben tökéletesen életszerűtlen. Mindez az olyan jól dokumentált alakok esetében is igaz, mint mondjuk Áháb, de azokra nézve is igaznak kell tartanunk, akikről szinte semmit sem tudunk, mint például Saul. Ha ugyanis nem így teszünk, akkor reálisnak kell elfogadnunk, hogy a szűzai Nehemiás egyik írnoke nemcsak Dávid alakját konstruálta meg, hanem szegény Mikhál szerencsétlen sorsú férjének a portréját is, aki sírva követi elszakított feleségét Bahurimig, s csak azért nem tovább, mert Abnér megtiltotta neki, ő pedig szeret élni.

Az eddig elmondottak semmiképp sem azt akarták jelenteni, hogy figyelmen kívül hagynám azt a tényt, hogy a Saul-hagyomány szövegei meglehetősen bonyolult képletet jelentenek. A jelen vizsgálat számára a redakciótörténeti kutatás elemei nélkülözhetetlen segítséget jelentenek. Mivel azonban céloom csak Saul király voltának vizsgálata, figyelmemet a redakciótörténet szempontjából is e kérdéskörre szeretném irányítani.

A Saul királyságáról szóló szövegekkel kapcsolatban érdemes az 1Sám 8–15 anyagára tekinteni. Itt látható, hogy Saullal kapcsolatban két vonulat figyelhető meg a királyság megítélésével kapcsolatban: egy régebbi pozitív (9,1–10,16 + 11 + 13 + 14) és egy újabb negatív (8 + 10,17–27 + 12 + 15).⁴ Az újabb hagyomány mögött már a királysággal kapcsolatos negatív tapasztalatok állnak, így azok nem lehetnek korábbiak a királyság létrejötténél.⁵ Másként fogalmazva: a Saul-narratíva viszonylag nagy mennyisége korábbi a deuteronomista teológiánál, s részben igen régi hagyományokra mehet vissza.⁶ A deuteronomista szerkesztés természetesen nem hagyta érintetlenül az anyagot. Egyfelől feltételezhető, hogy a hagyományanyag elrendezésében a DtrH komoly szerepet játszhatott (hacsak nem a Dietrich által posztulált „höfisches Erzählwerk szerzőjének/szerzőinek a munkájára támaszkodott). A deuteronomiumi teológia leginkább talán a Saul elvetéséről szóló passzusokban érhető tetten (13,14 + 15,17–19 + 28,18).⁷

A fentiekben éppen csak vázoltam, milyen nagy, csaknem lebíráhatatlan nehézségek elé állítják a történészt az Ótestamentum különféle passzusai. Ezért talán érthető, ha visszatérek a címben jelzett, sokkal szerényebb célkitűzést

⁴ Így STOEBE: Das erste Buch Samuelis, 176.

⁵ Csábító a feltételezés, hogy e hagyományréteg első írásos verzióját összekapcsoljuk a Walter Dietrich által posztulált „höfisches Erzählwerk” anyagával. Azonban, ha ezt tennénk, akkor egy hipotézist építenénk egy másikra, s az ilyesmi ritkán szokott jóra vezetni.

⁶ Északi eredetű és praedeuteronomisztikus anyagra gondol MCCARTNER: I Samuel, 27.

⁷ Így HENTSCH: I Samuel, 42.

jelentő kérdéshez: „*Király volt-e Saul?*” Vagy sokkal unalmasabban, de jóval óvatosabban: „*Királyként őrizte-e meg számunkra Saul az ókori Izrael történelmi emlékezete?*” Hogy azután itt-ott át tudjuk-e lépni az emlékezet és a történelmi tény határmezsgyéjét, az egyelőre maradjon megválaszolatlan kérdés.

2. Kritériumok

Vizsgálatom során egy igen egyszerű kérdést teszek fel, s ehhez megfelelő módon igyekszem rendkívül egyszerű módszertani hálót használni a válasz megtalálásához. Néhány alapvető kritérium szempontjából szeretném megvizsgálni a Saulról mint királyról szóló ószövetségi szövegeket. Elsőként a terminológia, majd az életkörülmények, harmadsorban pedig a tipikusnak tartott királyi tevékenységi körök szempontjából próbálom meg értelmezni a Saul-narratíva adatait. Mivel pedig a történelmi forráselemzés alapvetően összehasonlítást jelent, s mivel Saul az Ószövetségen kívül sehol sem fordul elő, olyan szöveganyagot szándékozom bevonni a vizsgálatba, amely már sokat segített az Ószövetség néha kissé tanácstalan olvasóinak. Az Amarna-korpuszban reménykedem, sőt már ki is választottam azt a férfit, aki vizsgálatom tárgya lesz. Sőt nem is csak egyet, hanem kettőt – de ne szaladjunk ennyire előre!

2.1. A terminológia

A kérdés első pillanatra talán itt tűnik a legegyszerűbbnek. Király az, akit az Ószövetség *mlk*-nek nevez. Aki nem viseli ezt a titulust, azt a szó ókori keleti értelmében nem tekinthetjük királynak. Az Ószövetség számos helyen nevezi így a Saul által betöltött hivatalt. Feltűnő például, hogy a Saul és Dávid konfliktusát elbeszélő, üldözési és megkímélési jelenetekkel tarkított elbeszélésfüzér így nevezi Saul. Bár talán nem mellékes megjegyeznünk, hogy ennek akár dramaturgiai oka is lehet: az egyik *mlk*, akié a múlt és a másik *mlk*, akié pedig a fényes jövő, küzdenek egymással. S a végeredményt már Jónátán is tudta, Adonáj is eldöntötte, a deuteronomista redaktorok pedig nem mulasztják el érzékeltetni, hogy ők is ismerik a végkifejletet.

Ám Saullal kapcsolatban a bibliatudomány már csaknem száz esztendeje felhívta a figyelmet arra, hogy a Sámuel-könyvek, sőt a Királyok könyvei is a megszokottnak mondható *mlk* mellett egy sor helyen (1Sám 9,16; 10,1; 13,14;

25,30; 2Sám 5,2; 6,21; 7,8; 1Kir 1,35; 14,7; 16,2) a *ngyd*-terminussal⁸ illetik az uralkodókat. Ha figyelmünket ezúttal csak a Saullal kapcsolatos előfordulásokra irányítjuk, akkor megint azt látjuk, hogy érdemes rátekintenünk Albrecht Alt munkáira. Ő figyelte meg,⁹ hogy a *mlk* mintha mindig akkor kerülne elő, amikor az emberek választják vagy kiáltják ki uralkodójukká az illető férfit, a *ngyd* ezzel szemben Adonáj kiválasztásával összefüggésben merül fel. E megfigyelés akár még ma is helytállónak tekinthető, bár érvényességét mintha gyengítené az a körülmény, hogy a *ngyd* etimológiája máig vitatott, a szóba jöhető igeek¹⁰ és a bennünket most érdeklő főnév közt ugyanis elég nehéz felfedezni bármiféle szemantikai kapcsolatot.

Az újabb, főleg történelmi antropológiai kutatások nyomán úgy látszik, hogy e meglehetősen erős teológiai felhanggal rendelkező megoldás mellett létezik egy inkább történelmi is. Magam a világért sem szeretném ezt előbbre valónak feltüntetni amannál, de azért látok benne annyi fantáziát, hogy a konklúzióban felvessem ezt a lehetőséget is.

Ha ezt a konklúziót valamelyest előre meg lehet alapozni, akkor ehhez csatolhatunk egy utolsó terminológiai megfigyelést is. Ha a *ngyd* és a *mlk* előfordulásait vizsgáljuk, akkor feltűnhet, hogy a *mlk* mintha azon szövegekben lenne Saul titulusa, amelyek vagy viszonylag későn keletkeztek, vagy amelyekben feltételezhetjük egy-egy későbbi redaktor beavatkozását. Példaként említhetném, hogy Saul a róla szóló történetek kezdetétől (1Sám 9,1) fogva *ngyd*-ként szerepel. Sámuel ezzé keni fel (10,1), és maga Adonáj is kezdetől ezt a szerepet szánja neki (9,16). Amikor pedig az uralkodást mint cselekményt írja le a szöveg, akkor sem a *mlk*, hanem a *šr*-igeek¹¹et használja (9,17). Amikor aztán egy-egy hosszabb deuteronomista szövegpanelt olvasunk, amelyek egyike többek közt arra is hivatott, hogy Saul alakját összekösse az 1Sám 8 királyt kérő történetével, hirtelen aktívvá válik a *mlk*-gyök akár igei, akár névszói értelemben. Talán nem zárható ki az sem, hogy a későbbi rétegek inkább a *mlk*-ot használják, mint az esetleg már igen korán nehezen érthetővé váló *ngd* valamelyik származékát.

Ha viszont ez így van, fel kell tenni a kérdést, hogy a deuteronomiumi teológia számára miért fontos hangsúlyozni, hogy a tragikus módon sikertelen Saul ugyanúgy *mlk* volt, mint akár Dávid, akár Dávid kései utódai.¹¹ Könnyen elképzelhető, hogy e tény mögött is azt a deuteronomiumi gondolatot kell

⁸ Vö. HALAT 630–631! A Sefire III,10-ben Fitzmyer ezt a szót olvassa egy singularis 1 birtokos suffixummal (*ngdy*). Ha hipotetikus olvasata helytálló, akkor ez lenne a főnév egyetlen, Biblián kívüli előfordulása. Vö. FITZMYER: The Aramaic Inscriptions of Sefire, 112–113.

⁹ ALT: Die Staatenbildung der Israeliten, 23–24.

¹⁰ Vö. HALAT 629.

¹¹ A kérdés feltevéséért és a megoldás egyik lehetséges útjának felvetéséért a vitában Kustár Zoltánnak vagyok hálára kötelezve.

keresünk, amely egy sor, Izrael történetében, sőt az egész emberi históriában fontos eseményhez két kezdetet társít. A királyság, amely Saul nevéhez fűződik, az első kísérlet Izraelben e fontos tisztség megalapítására. Bukása egyfelől szomorú esemény, amely mintegy elővételezi azt aényt, hogy Júda bukásáért, azaz voltaképpen a babiloni fogságért jórészt a királyságot, illetve a királyi hivatal méltatlan viselőit terheli a felelősség. Ám a sikertelen kísérlet fényében csak annál nagyszerűbb a hamarosan sorra kerülő második, immár sikeres kísérlet, Dávid királysága. Nem feledhetjük el, hogy a királyság intézményével szemben kritikus deuteronomiumi teológia Dávidot, emberi gyengeségei ellenére is csaknem tökéletes királynak, saját ikonjához, Jósiáshoz méltó uralkodónak tartja. Ez a kettős kezdet figyelhető meg a honfoglalás történetében,¹² hiszen Izrael fiai nem első lendületből foglalják el az Ígéret Földjét, hanem csak a második, József által vezetett roham bizonyul sikeresnek. S ha tovább tágitjuk horizontunkat, akkor akár még a teremtetést is a kétszer elkezdődő események közé sorolhatjuk. Hiszen Adonáj a vízözönben csaknem elpusztította az egyszer már megteremtett világot, s csak az ezután létrejövő emberiség bizonyult sikeresnek. Olyannyira sikeresnek, hogy végül a Gen 10 felfogása szerint minden élő ember a vízözönt túlélő három Noé-fiú valamelyikének a leszármazottja.

Ha a címben feltett egyszerű, de egyre kényelmetlenebb kérdésre válaszolni szeretnénk, akkor azt kell gondolnunk, hogy Saullal kapcsolatban már az ószövetségi hagyomány különféle rétegei is jelezni kívánták valami módon, hogy hivatala és méltósága alapvetően más, mint Áhábé vagy akár egy Színahhé-eriba zsánerű uralkodóé volt, lehetett.

2.2. A rezidencia és az udvartartás

A rezidencia egy ókori keleti uralkodó esetében kiemelkedő fontosságú. Jól ismerjük az akkád nyelvű politikai írásbeliség *āl-šarrūti* kifejezését, amelyet leginkább így fordíthatnánk magyarra: „a királyság városa”. De mint oly sokszor, az egyszerű, szó szerinti fordítás itt is félrevezető volna kissé. A szókapcsolat ugyan egyszerű status constructus, azaz birtokviszonyt jelöl, mintha a királyság rendelkezne várossal. De talán csak nem sémi nyelvi szocializációnk miatt látjuk ilyen egyszerűnek ezt a tényleg egyszerűnek tűnő fordítási feladatot.

A királyság városa, amint erre Giorgio Buccellati már viszonylag régen rámutatott, olyan székhelyet jelent, amelynek birtoklása önmagában is az uralmat legitimáló tényezőnek tekinthető. Ha egy királyt itt koronáznak meg

¹² A folyamat kiértékeléséhez magyar nyelven lásd HODOSSY-TAKÁCS: Az Úr vezette egymaga.

vagy ide tér vissza egy-egy győztes hadjárata után, az ezt a legitimációs ténytet kívánja hangsúlyozni. A formulát nyilván nem érdemes vaskalapos szigorral kezelni. Inkább azt látnám fontosnak, hogy megértsük, milyen nagy jelentőséggel bír a város, az uralom gyakorlásának székhelye egy-egy uralkodó számára. Talán elegendő, ha csak néhány példát idézek fel az ékírásos feliratok világából.

Assur-ah-iddina, Asszíria királya (Kr. e. 681–669) Kr. e. 675 táján győztes hadjáratot vezetett Kis-Ázsia délkeleti, tengerparti részébe (Sissu-ország), s a győzelem után elég meghökkentő performance keretében rótta le háláját Assur isten előtt saját fővárosában: „*Sanduarri fejét* [a másik legyőzött uralkodóhoz hasonlóan – K. M.] *Addaru hónapban ugyanabban az évben levágván, Assur isten, uram erejének személtetésére a főembereik nyakába akasztottam (a fejüket), s énekléssel, citerával Ninua utcáin végigvonultam (kíséretükkel).*” (Komoróczy Géza fordítása, ÓKTCh G/11)¹³

Hasonló színpadi fogékonyságról olvashatunk a felirat következő soraiban is: „*Arzā városát, amely az egyiptomi völgy¹⁴ vidékén fekszik, megszákmányoltam. Asuhilit, a királyt bilincsbe vervén Asszíriába hoztam. A Ninua város közepén levő egyik kapu mellé állítottam ki őt medvével, kutyaival és disznóval kötve össze.*” (Komoróczy Géza fordítása, ÓKTCh G/11)¹⁵

Assur-ban-apli (Kr. e. 669–?) első hadjáratát Egyiptom ellen vezette. A győzelem hírül adását aligha véletlenül vagy pusztán a geográfiai érdeklődést kielégítendő fejezi be így: „*Temérdek hadifogollyal, rengeteg zsákmánnyal győzedelmesen tértem vissza Ninuába.*” (Komoróczy Géza fordítása, ÓKTCh G/28)¹⁶

Saul esetében nyilván nem várhatjuk el, hogy fővárosa vagy palotája akár csak egy újassír palota egyik traktusának a méretét is elérje. A két állam közt nem méretbeli különbségek voltak csupán, Asszíria és Izrael közös történetük során mindvégig teljesen más dimenziót képviseltek. A gondok azonban Saul fővárosával kapcsolatban ennél sokkal korábban kezdődnek. Jeruzsálem kivéve az Ószövetség világában nem olvasunk olyan városról, amely akár csak megközelítőleg is alkalmas volna arra, hogy betöltse az *āl-šarrūti* fontos posztját. Maga Jeruzsálem sem tekinthető egészen pontosan ilyen városnak, hiszen róla sokkal inkább azt olvashatjuk, hogy *’yr-dwd*, azaz Dávid városa. A gondot nem az jelenti, hogy Saul idején még szó sem lehetett Dávid városá-

¹³ Az eredeti szöveget lásd: 2. prizma, I,50–55, in LEICHTY: The Royal Inscriptions of Esarhaddon, 29.b.

¹⁴ A bibliai „Egyiptom patakja”, Gáza közelében, Egyiptom és Palesztina tradicionális határán.

¹⁵ Az eredeti szöveget lásd: 2. prizma, I,57–63 in LEICHTY: The Royal Inscriptions of Esarhaddon, 29.

¹⁶ Az eredeti szöveget lásd: Rassam-cylinder II,47, in STRECK: Assurbanipal, 16 (az ékírás átírása), 17 (a német fordítás).

ról, hiszen Isai fia ekkortájt még jövőbeli fényes karrierjéről mit sem sejtve őrizte apja juhait valahol Betlehem környékén. A nehézséget sokkal inkább az jelenti, hogy az ilyen, *āl-šarrūti* típusú város az ókori Izraelben, különös tekintettel az északi országra, ahonnan Saul is származott, ekkor még nem létezett. Észak királyai váltogatták a fővárosaikat: Sikem, Tirca, Penuél, Somrón – négy *āl-šarrūti* sokkal kevesebb, mint egy igazi. Saul tehát, első megközelítésben, a szó ókori keleti értelemben vett igazi értelmében nem rendelkezett valódi uralkodói székhellyel.

Ezen a ponton joggal kérdezheti bárki, hogy miért nem figyelünk oda Saul Gibeájára, amelyről a bibliai hagyomány többször is említi (1Sám 9,1; 10,26 stb.), hogy Saul székhelyeként működött. Válaszom kiábrándító: azért, mert fogalmunk sincs, hol lehetett. Senkit se tévesszen meg, hogy a mai Jeruzsálem egyik modern külvárosának ez a neve, az Óvárostól enyhén északnyugatra, a Tel-Avivba vezető 1-es autópályától délre.¹⁷ Ez az esetleges azonosítás szempontjából körülbelül annyit jelent, mintha Szegeden az egyik lakótelepet Attila sírjáról neveznék el. A kutatásban leginkább elterjedt nézet¹⁸ szerint Saul Gibeája Tell el-Fül telephalmával azonos, Jeruzsálemtől 12 kilométernyire, északra, a Benjamin törzs szállásterületén. A problémát azonban maga a helynév okozza. Hiszen a szót alkotó három mássalhangzó – *gb'* – egyszerűen *dombot* vagy *magaslatot* jelent.¹⁹ Ilyenből pedig rengeteg van Jeruzsálem körül. Tell el-Fült először Albright azonosította²⁰ Saul Gibeájával, majd Lapp,²¹ kissé pontosítva a kronológiát, alapvetően letette a voksát az ötlet mellett. Ám a felszínre hozott leletek közül semmi sem utal arra, még érintőlegesen sem, hogy Saul rezidenciáját éppen itt kellene keresnünk. Maga a feltárt struktúra (35 × 40 méter, azaz 1400 m²) rezidenciának még palesztinai viszonylatban is kicsi, nem is szólva Saulnak az Ószövetség lapjain olvasható nagy jelentőségéről. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az előbb említett terület nagyság az egész, körülkerített komplexumra vonatkozik. A lakhatásra használt terület ennek legfeljebb a töredéke lehetett. Igaz, a sauli udvar egyébként sem lehetett túlságosan nagy. Mindennél jobban illusztrálja a helyzetet az 1Sám 20,25 megjegyzése: „*Leült a király [ti. Saul] székére, mint máskor, a fal mellett levő székre; vele szemben ült Jónátán, Saul mellé pedig Abnér ült, és Dávid helye üresen maradt.*”

¹⁷ A telep területén leletmentő ásatásokat végeztek. A környéken a vaskortól a modern időkig megtalálhatók az emberi település nyomai, de arra semmi jel nem utal, hogy tényleg itt állt volna Saul rezidenciája. A korai kutatás ezt némiképp másként gondolta. ALBRIGHT: A New Campaign, valamint ALT: Das Institut, 6–7.

¹⁸ Lásd ehhez első megközelítésben WEIPPERT: Palästina, 613–615.

¹⁹ Vö. Ges,¹⁸ 195–196.

²⁰ ALBRIGHT: Excavations.

²¹ LAPP: Tell el-Fül.

Meghatóan és kicsit talán csalódást keltően egyszerű udvar az, ahol egy ember hiánya nyomban feltűnik. A négy (illetve végül csak három) férfi újholdkor, tehát valamilyen ünnepi alkalommal gyűlik össze – udvari kavalkád-ról mégis döreség volna beszélnünk. Mindez még akkor is igaz, ha újra felemlítjük, hogy Asszíria és Saul állama közt a különbség nem pusztán méretbeli volt. Az persze lenyűgöző, hogy Szín-ahhé-eriba ninivei palotájának, a *Párja nincs palota* feltárt részének területe 100 000 m² körül mozog, de Tell el-Fül méretei ettől eltekintve is igen szerénynek mondhatók.

Sault a szöveg ugyan néhol *mlk*-nek nevezi, ám rezidenciája az imént említett ószövetségi adat fényében inkább egy apró erődítményre emlékeztet, udvari életről pedig csak nagyon visszafogott értelemben beszélhetünk vele kapcsolatban. Ha tehát e kritérium felől próbáljuk megválaszolni a címben feltett kérdést, akkor talán inkább a nem felé hajolnánk – fenntartva természetesen a tévedéshez való ősi, tudományos alapjogot. A dolog azonban nem ilyen egyszerű.²² Mert az tény, hogy Saul fővárosát egyelőre nem sikerült azonosítani, miként az is tény, hogy a sauli rezidenciáról szóló bibliai híradások nyomán egy igen szerény építmény képe bontakozik ki előttünk. Az azonban mégis feltűnő, hogy az Ószövetség erőteljesen hangsúlyozza e központ meglétét. Sőt ami talán még ennél is érdekesebb, Saul alighanem gyengeelméjű fiának, Isbaalnak is létezett rezidenciája a transzjordániai Mahanaimban (2Sám 2,8–11). Az talán most nem elsődleges fontosságú, hogy Isbaalt Saul hadseregparancsnoka tette királlyá, az ekkor már negyvenesztendőös férfi tehát bábkirály volt. Ám valamiféle székhelye még neki is volt. Mahanaim pontos helye azonban egyelőre ismeretlen, így még annyit sem tudunk mondani róla, mint Saul Gibeájáról. Mindamellett nyilvánvaló, hogy itt is egy kezdetleges államról van szó, bár ennél többet nem tudunk róla. Az ószövetségi hagyomány azonban ezzel az állammal s ezzel a szituációval kapcsolatban nem használja a *ngyd*-terminust. Ez pedig mintha megint Alt régi tézisének támoogatná, hiszen Isbaallal kapcsolatban szó sincs arról, hogy királyságához bármi köze lett volna Adonájának.

2.3. A funkciók

Első pillantásra ez az a terület, ahol Saul leginkább úgy viselkedik, mint egy ókori keleti király. Hadat visel, ami minden kollégájának egyik legfontosabb és egyben legjobban dokumentált tevékenysége. A Jábes-Gileád lakóit szorongató ammóni király, Náhás, vagy a filiszteusok valamely csapatteste – Saul állandóan harcban áll valakivel. Igaz, néha furcsa gesztusokra ragadtat-

²² Ezen a ponton szeretném megköszönni Karasszon István hozzászólását.

ja magát, amelyet aztán szegény ökrei bánnak (erre a jelenetre később még visszatérünk), de ezen nem érdemes fennakadnunk. Mintha olyan uralkodóként állna előttünk, akire a karizmatikus uralkodók Max Weber-i kritériumrendszerének a legtöbb eleme ráillene. Impulzív, improvizatív politizálás, mindennemű bürokrácia teljes hiánya, a rajongásig menő, ám igen törekeny alattvalói lojalitás és még sorolhatnánk.

Azt azonban nem feledhetjük el, hogy az ókori kelet királyai közül talán egyet sem ismerünk, aki ne lett volna meggyőződve arról, hogy uralmát az istenektől kapott különleges képességek birtokában tudja oly tökéletesen gyakorolni. Ilyen alapon tehát, Max Weber nyomán mindegyik ókori keleti királyt nevezhetjük karizmatikusnak is. Ám ezek az uralkodók gyökeresen más képet mutatnak nekünk, mint Saul, Kis fia.

Felirtaikban például számtalan helyen olvashatjuk, hogy törvénykeztek, sőt törvényeket alkottak.²³ Izrael esetében természetesen nehéz a helyzetünk, ha a király legislatív tevékenységét kutatjuk.²⁴ A bibliai szövegek mindegyike, függetlenül kortól és műfajtól, bizonyos értelemben úgy gondolja, hogy a törvények kidolgozása Adonáj joga és feladata. A király legfeljebb működteti a törvényeket, ám például a hátrányos helyzetű szegények fellebbezési fóruma mégis rögtön maga Adonáj.²⁵ Így az a benyomásunk támadhat, mintha Izrael és Júda királyai nem merészkedtek volna a jog kétségkívül ingoványos területére. Ha pedig csak a Biblia szövegére támaszkodunk, akkor még csak sejtésként tudjuk megfogalmazni, hogy a hétköznapi jogalkotásban talán mégis hárult valamelyes szerep az emberekre is. E sejtés megalapozottságát támogatja számomra a Kr. e. VII. és VI. század fordulójáról származó Yavneh-Yam-osztrakon²⁶ egész alapszituációja. Itt egy részes arató munkás keveredik jogvitába hitelezőjével. Az első pillantásra szegény ördög számára a tét óriási: az adósrabszolgaság réme fenyegeti. Az is elképzelhető azonban, hogy a jog-eset tartalma valami más. Mivel a szövegben szereplő *šbt*-kifejezés központi jelentőségű, könnyen elképzelhető, hogy az osztrakon a heti pihenőnappal vagy a napi munkaidővel kapcsolatos vitával áll valamiféle kapcsolatban. Nem lehetetlen, hogy a részes arató a kötelező közmunka reá eső penzumát

²³ Nem feledve, milyen sok vita övezi máig azt a híres szövegkorpuszt, amelyet magyarul Hammurapi törvénykönyvének szokás nevezni. Az mára teljes mértékben elfogadottá vált a kutatásban, hogy a szöveg nem tekinthető afféle ókori keleti polgári és büntető törvénykönyvnek.

²⁴ A vitában elhangzott kiegészítésekért Karasszon Istvánnak és Hodossy-Takács Elődnek vagyok hálára kötelezve.

²⁵ A legegyértelműbben talán az Exodus híres helye (22,25–26) mutatja ezt, ahol azt olvassuk, hogy a felsőruhájától megfosztott szegény az ÚRhoz kiált jogorvoslatért.

²⁶ A szöveg mintaszerű, nyelvileg igen aprólékosan kommentált kiadását hozza RENZ-RÖLLIG: Handbuch der althebräischen Epigraphik, 315–329.

végzi az erődben, s a vita tárgya az, hogy vajon maradéktalanul teljesítette-e az állam számára fontos kötelezettségét. Ám bármi húzódjék is meg az ügy hátterében, a részes arató, mivel Yavneh-Yam erődjével,²⁷ így végső soron a júdai állammal áll szerződéses viszonyban, a jogvitában az erőd parancsnokához fordul jogorvoslatért. Eközben, a napnyugtáig vissza nem kapott felsőruha kapcsán mintha a Szövetség Könyvére hivatkozna (amit nyilván szintén jogászok jegyeztek, szűrtek le a királyság korának joggyakorlatából), de Adonáj nem kerül elő az osztrakon szövegében. Ám akárhogy is, a tény tény marad: Saullal kapcsolatban egyetlen sort sem olvashatunk hivatásszerűen végzett bírói tevékenységről (Jónátán erős felindultságban történt halálra ítéletét aligha számíthatjuk ide), vagyis a források jelenlegi mennyisége mellett úgy tűnik, hogy nem látta el ókori keleti kollégái egyik legfontosabb feladatát.

Mindezt még akkor is így kell látnunk, ha kétségtelen tény, hogy az ótestamentumi hagyomány szerint Saulnak volt legalább két olyan gesztusa, amely a törvény kényszerítő erejéhez hasonló érvényességgel bírt.²⁸ Amikor ugyanis a Jábes-Gileád elleni támadásról hallva feldarabolja ökreit (1Sám 11,7), akkor nem egyszerűen valamiféle dühkitörést produkál, hanem ezzel hadba hívja mindazokat, akik elismerik őt királyuknak. Ha valaki más ugyanezt tette volna, az aligha bírt volna felhívó erővel. Mégis, egy ilyen gesztus nem hasonlítható össze az ókori keleti uralkodók szisztematikus törvényalkotó munkájával. Arról nem is szólva, hogy a jelenetet interpretálhatjuk egy már ekkor a veszélyességig impulzív férfi dühkitöréseként is. Ilyen irányban hathat az a megfontolás is, hogy az Ószövetség sehol másutt nem számol be a hadba hívás e furcsa módjáról. Ha tehát valamiféle, a törvénykezéshez hasonló gesztust látunk is Saul e tetteiben, az aligha lehetett valamiféle átfogó gyakorlat konkrét megnyilvánulása.

Ugyanezt kell gondolnunk arról a jelenetről is, amikor Saul kihallgatja Ahimeleket, a nóbi szentély papját (1Sám 22,11–19). A történet szerint Saul kérdőre vonja Ahimelek papot, hogy miért segítette a menekülő Dávidot, azaz mintegy felségárulással vádolja meg. Saul megöleti a papot és egész családját. Az ezt kiadó parancs azonban csakugyan mintha a jogi nyelv formulázását mutatná: *mwt tmwt 'hymlk*. Ez a formulázás ismerős lehet (enyhe változtatással) a Szövetség Könyvéből (vö. Ex 21,12.15–17), ám mintha itt nem abban az értelemben használná a szöveg, mint a Tóra vonatkozó helyein. A *mwt jwmt*-formula ugyanis alapvetően olyan törvényi előírások esetén bukkan fel, amelyekben az alapvető emberi normák megsértéséről van szó.²⁹ Márpedig itt Saul nem tárgyalást tart, hanem csak egy gyors kihallgatást, s nem halálos

²⁷ Rövid életű, egyetlen periódusú katonai telepről van szó.

²⁸ A probléma felvetéséért Karasszon Istvánt illeti a köszönet.

²⁹ Vö. GERTZ: Tora und Vordere Propheten, 228.

ítéletet hirdet ki, hanem egy mézszárlásra ad parancsot, arról nem is szólva, hogy semmiféle alapvető emberi norma áthágására nem kerül sor. Így tehát a jogira emlékeztető helyzet és a jogot idéző formulázás ellenére sem gondolhatunk komoly formában arra, hogy Saul ókori keleti kollégáihoz hasonlóan törvényalkotó vagy akár csak jogalkalmazó is volna.

Még egy fontos terepről szeretnék röviden szólni a királyokra jellemző tevékenységi körök kapcsán, ez pedig az építkezés. Saultól, a székhelyről mondottak után, aligha várhatunk komolyabb vagy akár csak valamelyes építészeti aktivitást. És itt megint nem Asszíria királyait tekintem mércének. Dávidról például szilárdan közli a hagyomány, hogy építkezett – nem az ő hibája, hogy fogalmunk sincs, merre keressük az általa megerősített Millót. Salamon történetének egyik központi eleme az építkezés – s nem ő okozta, hogy a templom épületéből egyetlen kavics sem érte meg az ókor végét. Ezékiás, aki pedig az asszírok és saját rövidlátó ellenzéke szorításában cseppet sem politizálhatott irigylésre méltó helyzetben, még ő is előrukkolt egy építészeti bravúrral, a Siloah-alagúttal. Igaz, ez a projekt jól beleillik az Asszíria elleni lázadás történetébe: a király mintegy felkészül az ostrom esetén kulcsfontosságú vízellátáskérdés megnyugtató rendezésére. Csodák csodájára, ez a projekt ránk maradt, ma is végigmehet benne bárki, akinek megadatik az a szerencse, hogy meglátogathatja a Várost. De Áház is említenünk kell. Ő ugyan nem épített semmi nagyszabású újdonságot, ám a bibliai hagyomány szerint jelentős átalakításokat végzett a templomban, pedig a Recin és Pekah ellen kikönyörgött asszír segítség bizonyára erősen megterhelte a kincstárat és vele a kicsiny Júda gazdaságát is. Nyilván nem ő volt az egyetlen olyan uralkodó, aki munkálatokat végeztetett Adonáj jeruzsálemi szentélyében. A templom épületének fenntartása rutinfeladat lehetett a júdai királyok számára. Vagy említhetnénk Roboám és Jeroboám egymás ellen épített erődhálózatát, amelyek szintén állami pénzből épültek fel. Ha körbetekintünk Jeruzsálem fogság előtti agglomerációján, akkor egy sor olyan katonai őrtornyot tudunk azonosítani, amelyek mintegy körbevették a várost, elfoglalva a legfontosabb stratégiai pontokat. Saul tehát ezen a téren is komoly elmaradást mutat az uralkodói kötelezettségek teljesítése terén. Tekintve rövid uralkodási idejét, valamint azt a tényt, hogy jóformán minden szomszédja ellen szünet nélkül hadat viselt, nem csodálkozhatunk azon, hogy az építkezésre sem a szó szoros, sem pedig átvitt értelmében nem volt lehetősége.

3. Az Amarna-párhuzam

3.1. Az *alaphelyzet*

Az ószövegségi bibliatudomány régi felismerése, hogy a késő bronzkori apró kánaáni államok, amelyeket az Amarna-levéltárból valamelyest ismerünk, segítségünkre lehetnek abban, hogy jobban megértsük Izrael történetének bizonyos pontjait. A jelen írás utolsó részében magam is erre szeretnék kísérletet tenni.

3.2. *Abdi-asirta*³⁰

Magyar nyelven Komoróczy Géza az általa tárgyalt ókori keleti államtörténetek egyikeként vázolta röviden Amurru állam sorsát, s ennek során említést tett az állam megalapítójáról, a semmiből érkező Abdi-asirtáról.³¹ Abdi-asirta minden kétséget kizáróan nyugati sémi nevet viselt, olyan sejként érdemes elképzelni őt, aki eredetileg Búblosztól nem messze, a hegyek közt tarthatta szálláshelyét,³² s innen próbálta meg kiterjeszteni befolyási övezetét. Legfontosabb célpontja az egyiptomi hatalom számára is igen fontos kikötő, Sumur elfoglalása volt, s e célt sikerült is elérnie.³³ Alakja azért igen érdekes, mert részben azokból a levelekből ismerjük, amelyeket ő írt a fáraónak (minden jel szerint Ehnatonnak), részben pedig azokból, amelyeket az enyhén paranoiás búbloszi király, Rib-Adda³⁴ írt róla, valószínűleg ugyancsak Ehnatonnak. A kutatás ma már képes arra, hogy karrierjét legalább az alapvonalak szintjén megrajzolja.

Abdi-asirta igazi self-made man lehetett, semmi sem jelölte ki eleve arra a karrierre, amelyet végül befutott. Talán ő is a málna mögé bújt volna, ha valaki egy királynak való férfit keresett volna a Búblosz környéki hegyekben. Saját leveleiben a fáraó egyetlen hűséges szolgájának, az egyiptomi érdekek hős és önfeláldozó védelmezőjének állítja be saját magát. Ezt nyilván ugyanolyan kevésbé kell elhinnünk, mint a többi, hozzá hasonló amarnai levelező ugyan-

³⁰ Neve az Amarna-korpuszban logogramokat használó formában szerepel, ahol a szolga szót az IR₂ logogrammal adják vissza. Nyugati sémi név, jelentése *Aširta szolgája*. Az istennév mögött minden bizonnyal Aserát kell keresnünk. Vö. HESS: Amarna Personal Names, 7–9.

³¹ KOMORÓCZY: Állam-történetek, 94–96.

³² Lásd i. m., 94.

³³ EA 138,28–29.

³⁴ A király neve teofórikus név. Adda/Addu/Haddu/Hadad viharisten nevét, valamint a nyugati sémi *ryb*-gyököt (*pótol* jelentésben) tartalmazza. Jelentése ezek szerint vagy: *Addu pótolta* vagy *Pótold, ó, Addu!* A név mindkét esetben egy korábban elhalt gyerek létre utalhat. Vö. HESS: Amarna Personal Names, 132–134, kül.: 134.

ilyen tartalmú állításait. Az egyiptomi hatalomgyakorlás, amely a katonai al-rendszert korántsem helyezte ki olyan erőteljesen az ellenőrizni kívánt területre, mint mondjuk az újasszír praxis, történetének legnagyobb krízisét élte át Ehnaton vallási reformjai, illetve az azok által kiváltott belpolitikai válság idején. Az ellenőrzés lazulását bárki kihasználhatta, akiben volt kellő merészség, s aki mögött elegendő erő is állt. Rib-Adda leveleiből jól érzékelhetjük, miként építette fel karrierjét Abdi-asirta.³⁵ A helyi egyiptomi tisztviselőkkel a konfrontáció és a kooperáció olyan hatékony együttesét alkalmazta, amelyre a harcra fixálódott Saul képtelen volt. Egy lépés hátra, kettő előre – ez elfogadható egy amurru sejtől, de cseppet sem illik egy igaz, weberi módon karizmatikus uralkodóhoz! Abdi-asirta nagyon jól értett ahhoz, hogy különbséget tegyen barát, szövetséges és ellenség között. Pontosabban szólva ahhoz értett remekül, hogy kijelölje az első számú ellenséget. E hálátlan szerep Rib-Addának, Büblosz királyának jutott. De mintha Abdi-asirta sosem változtatott volna ezen az alapvető politikai döntésen: Büblosz az ellenség, mindenki más barát lehet. Saul, aki körös-körül Izrael minden ellensége ellen harcolt, erre képtelen volt. Márpedig csakis a prioritások kijelölése és követése lehet a sikeres terjeszkedő politika alapja. Abdi-asirta mindvégig sikeresen titkolta el valódi célját az egyiptomi hatalom helyi reprezentánsai előtt, de talán az egyiptomi központ előtt is. Valahonnan a hegyek közül szalajtott, ártalmatlan törzsi vezetőnek látszott, aki azonban egyiptomi szemmel nézve egy idő után alkalmasnak tűnt arra, hogy felhasználják a helyi hatalmi játszmák sakk-tábláján. S amikor meg akarták volna akadályozni, hogy önálló territóriumát kiépítse, akkor már késő volt. Elfoglalta magának a jelentős kikötőt, Sumurt,³⁶ igazi városi központot talált kicsiny, de növekvő államának. Mondhatni: megtette az *āl-šarrūti* kiépítése felé vezető első lépéseket. Olyan lépések ezek, amelyeket Saul sosem valósított meg.

Persze az Abdi-asirta zsánerű emberek ritkán halnak meg ágyban, párnák között. Őt is megölték, bár egyelőre legfeljebb csak sejthetjük, ki volt a tettes. A kérdésnek komoly irodalma van. Amennyire a kutatás duktusából kivehetjük, Abdi-asirta gyilkosa Horemheb, a későbbi fáraó lehetett, karrierjének azon szakaszában, amikor Ehnaton, esetleg Tutanhamon tábornokaként harcolt Palesztina területén. A végső szót ugyan nem mondhatjuk ki Abdi-asirta halálával kapcsolatban, halála mégis törvényszerűnek látszik. Mivel sikereit

³⁵ Természetesen megfontolandó LIVERANI: *Myth and Politics*, 102–104 felvetése, amely mintha azt sugallná, hogy Rib-Adda leveleiben az ellenség mint tematika központi szerepet játszik. Néha csak így, minden további pontosítás nélkül használja a fogalmat, néha azonban megszemélyesíti. Ez utóbbi esetekben vagy Abdi-asirta, vagy fia, Aziru játssza az ellenség szerepét.

³⁶ Az Abdi-asirta-levelek petrográfiai analízise egyértelműen bebizonyította, hogy az utolsó darabok Sumurban készültek.

az egyiptomi hatalmi jelenlét Amarna-kori, átmeneti hanyatlásának köszönhetette, ugyanezen hatalom minden átmeneti feléléde Ehnaton halála után életveszélyes volt számára – a szó szoros és politikai értelmében egyaránt.

3.3. Aziru,³⁷ a fia

Ám nem maga a politikai karrier volt az egyetlen pont, amelyben Abdi-asirta az egyébként hasonló körülmények közül érkező Saul fölébe tudott kerelkedni. Miként Saul mellett ott látjuk Jónátánt, a fiát, úgy Abdi-asirta mellett is felbukkan a fia, Aziru. Csak amíg Jónátán elesik apja utolsó, reménytelen csatájában, addig Aziru nemcsak túléli apját, hanem még művének folytatására is képes. Ennek talán örültek néhányan, ám egyvalaki biztosan nem tartozott az örvendezők táborába: Rib-Adda, Büblosz királya. Leveleiben Aziru, jó fiúhoz illően átveszi apja szerepét. Az már csak másodlagos, hogy ez a szerep éppen a főgonosz szerepe volt, de hát úgy tűnik, Rib-Addának sem volt lételeme az objektivitás.

Ám Aziru karrierje akár sikeres dinasztiaépítésnek is felfogható. Ilyenről pedig Saul legfeljebb csak álmodozhatott, a megvalósítás öröme nem adatott meg neki.

4. Konklúzió

Saul királyságát vagy nem királyságát talán azért nem sikerül sosem teljes mélységében megértenünk, mert eleve rossz irányból közelítünk hozzá. Nem érdemes Dávid államának előfutárát látni benne, mert bár nyilván sok szállal kötődik hozzá, mégis sok tekintetben más képlet volt. Ha viszont csak Abdi-asirta karrierje felől tekintünk Saulra, akkor vigyáznunk kell arra, nehogy túlfeszítsük egy lehetséges párhuzam kereteit.

Saul államát – sőt talán még Dávidét is, bár ez már egy másik kérdéskör – érdemes olyan politikai képletként látnunk, amely klasszikus szépséggel mutatja fel azon jellegzetességek nagy részét, amelyeket egy *chiefdom*-nak fel kell mutatnia. Ha pedig akár csak egy pillanatra is eljártunk a gondolattal, hogy a *נָגִיד*-ot főnöknek (*chief*) fordítsuk, akkor megnyílhat egy út egy másik értelmezés felé. A *chiefdom* sok tekintetben a *kingdom* előfutára, annak mintegy kezdetleges változata. A kutatás régi felismerése, hogy az Amarna-archívumban szereplő palesztinai kiskirályokat és államaikat a *chief*, illetve a *chiefdom* kategóriába érdemes besorolni.

³⁷ A név problematikus. Vö. HESS: *Amarna Personal Names*, 44–47, kül.: 46.

Abdi-áširta mintegy Saul sikeres változata. Az Amurru nevű *chiefdom* sikeres volt, minden jel szerint csaknem másfél évszázadon keresztül létezett, és csak a tengeri népek vándorlása söpörte el. Saul királysága, egyfajta benjaminita *chiefdom*³⁸ ehhez képest egyetlen rövid, történelmi mértékkel mérve igen-igen rövid pillanatig állt fenn csupán. Leváltotta egy másik *chiefdom*, amelyet egy másik *chief*, a betlehemi Dávid alapított. S amely leginkább abban különbözött a sauli államalakulattól, hogy át tudta lépni a *chiefdom* és a *kingdom* közti fontos határvonalat. Talán nem tévedünk nagyot, ha feltételezzük: épp azok a feladatok jelentették volna az átmenetet az archaikusból a modernebb forma felé, amelyeket Saul és állama nem tudott elvégezni.

Az is elképzelhető azonban, hogy a *chiefdom* nem a legjobb terminus a sauli állam megjelölésére. Ha ugyanis erre összpontosítunk, akkor azzal implicit módon eltekintünk Saul államának minden olyan karakterisztikumától, amely a királyság felé mutatna. Nem kizárható mindezek alapján, hogy Rainer Kessler terminusa, amelyet könyvének magyar nyelvű kiadásában „*korai királyság*”-ként fordítottak, legalább olyan helytálló terminus volna, mint a *chiefdom*. Saul állama ezek szerint egyfajta kezdetleges királyságnak tekinthető. Olyan próbálkozásnak, amely már megindul a királyság felé vezető úton, néhány dologban már királyságnak is tekinthető, néhány egyéb jellemvonásában azonban még nem.

Hogy mivé fejlődhetett volna ez az államalakulat, ha Saulnak kicsivel több idő adatik? Erre már sosem fogjuk megtudni a választ.

Felhasznált irodalom

- ♦ ALBRIGHT, W. F.: Excavations and Results at Tell el-Fül (Gibeah of Saul), *AASOR* 2.
- ♦ ALBRIGHT, W. F.: A New Campaign of Excavation at Gibeah of Saul, *BASOR* 52, 6–12.
- ♦ ALT, A.: Das Institut im Jahre 1933, *PJB* 30, 5–31.
- ♦ ALT, A.: Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, in *KISchr II*, 1–65, München, Beck, 1953.
- ♦ BEZZEL, H.: *Saul. Israels König in Tradition, Redaktion und früher Rezeption*, *FAT* 97, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.
- ♦ BIEBERSTEIN, K.: *A Brief History of Jerusalem. From Earliest Settlement to the Destruction of the City in AD 70*, ADPV 47, Wiesbaden, Harrassowitz, 2017.
- ♦ FITZMYER, J. A.: *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, *Biblica et Orientalia* 10, Rome, Pontifical Biblical Institute, 1967.

³⁸ A felvetés megerősítéséért Hodossy-Takács Elődöt illeti a köszönet.

- ♦ GERTZ, J. Ch.: Tora und Vordere Propheten, in uő (ed.): *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- ♦ HENTSCHEL, G.: *1 Samuel*, NEB Lfg. 33, Würzburg, Echter Verlag, 1994.
- ♦ HESS, R. S.: *Amarna Personal Names*, ASOR Dissertation Series 9, Winona Lake, Eisenbrauns, 1993.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS Előd: *Az Úr vezette egymaga: Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai értelmezése*, Debrecen, 2000.
- ♦ KOMORÓCZY G.: Állam-történetek az ókori Kelet és a Biblia világából, in uő: *Meddig él egy nemzet? A nemzet történeti látószöge*, Pozsony, 2011, 87–106.
- ♦ LAPP, P. W.: Tell el-Fül, *BA* 28, 2–10.
- ♦ LEICHTY, E.: *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, RIMA 4, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.
- ♦ LIVERANI, M.: *Myth and Politics in Ancient near Eastern Historiography*, London, 2004.
- ♦ MCCARTNER, P. K. JR.: *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes & Commentary*, AB 8, Garden City, Doubleday, 1980.
- ♦ PEARCE, L. E.–WUNSCH, C.: *Documents of Judean exiles and West Semites in Babylonia in the collection of David Sofer*, Bethesda, 2014.
- ♦ RENZ, J.–RÖLLIG, W.: *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Darmstadt, 1995.
- ♦ STOEBE, H. J.: *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII, 1, Gütersloh, 1973.
- ♦ STRECK, M.: *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergang Ninivehs Band 2*, J. C., Lipcse, Hinrichs, 1916.
- ♦ WEIPPERT, H.: *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München, Beck, 1988.

Rövidítések

AB: Anchor Bible

ASOR: American School of Oriental Research

BA: Biblical Archaeologist

BASOR: Bulletin of the American School of Oriental Research

BK: Biblischer Kommentar

FAT: Forschungen am Alten Testament

HALAT: Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, I–IV, Brill, Leiden

KAT: Kommentar zum Alten Testament

KISchr Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I–III

NEB: Neuer Echter Bibel

PJB: Palästinajahrbuch

RIMA: The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period

LÉVAI-MAGYAR NOÉMI

A jézusi arcvonásokban tükröződő Isten képe

Bevezetés

A holt-tengeri tekercsek és más régészeti leletek feltárása és tanulmányozása, valamint az újszövetségi korban élt zsidók eszméinek, hitelveinek, nyelveinek és kultúráinak egyre jobb megértése lehetővé tette, hogy Jézus személyét az első századi zsidó élet valóságába elhelyezve szemléljük, amely talán segíthet az evangéliumokban felsejlő töredékes kép hitelesebb megrajzolásában.¹ Főként Vermes Géza művei alapján szeretnék átfogó képet adni a jézusi arcvonásokban fellelhető Isten képéről, amely bár töredékes, de Jézus korának, személyének és gondolkodásának mélyebb megismerése és értelmezése által új megvilágításba helyezi az ember Istenről alkotott képét.

Ebben a tanulmányban első körben szeretném a judaizmust, illetve a korai keresztény világot röviden jellemezni és benne Jézus személyét elhelyezni, ezzel is elősegítve annak megértését, hogy mely tényezők határozták meg az akkori emberek gondolkodását és istenhitét. A második nagyobb egységben kitérek a szinoptikusoknál, Jánosnál és Pálnál felismerhető jézusi jellemvonásokra, amelyek továbbvezetnek az utolsó nagyobb egységhez, melyben arra teszek kísérletet, hogy Jézus személyes Istenéhez kerüljünk közelebb.

1. A judaizmus, a kereszténység kezdetei és Jézus

A bibliai történetek korai időszakában a judaizmus nem számított kimonodottan monoteista vallásnak, hanem inkább monolatriának. Vermes Géza szerint még csak nem is az egyetlen Istent hirdette, hanem a zsidók egyszerűen semmibe vették a többi nép isteneit, és kizárólag saját Istenüket tisztelték. A Bibliában nincs racionális érv a politeizmus ellen, és a Szentírás mindössze azt a meglehetősen primitív álláspontot tárja elénk, hogy az idegen istenségek az ember által fából, kőből vagy nemesfémből készített bálványok lehetnek. Az igazi monoteizmus, amely egy Istent ismer el a világ teremtetőjeként, a zsidó gondolkodásban a Kr. e. VI. századi fogság és fogság utáni időszak prófétáinak hatására jelent meg.²

¹ VERMES: Jézus és a judaizmus világa, 15; HODOSSY-TAKÁCS: A szerkesztő könyvespolca, 88.

² VERMES: A kereszténység kezdetei, 17.

Izrael számára a teofánia az egyetlen és igazságos Istent mutatta be, amely a világgal történő közvetlen kapcsolatteremtést jelentette. Ehhez a jelenséghez azonban hozzátartozott az igazságosság üzenetének fontossága is, mivel Izrael Istene nyitott új korszakot a képromboló kizárólagosságával és megalkuvást nem tűrő erkölcsével. Ezzel Izrael vallása egy új igazságkonceptiót tár elénk, amely már nemcsak Izraelre, hanem a világ összes népére vonatkozik. Az Ószövetség igazságkonceptiója a szegény, a védtelen, az árva, az özvegy és az idegen felé fordul, mivel a társadalmi igazságosság alapja a követelményeket állító Isten féltése volt. Itt egy erkölcsi vagy plebejus vallásról lehetett szó, amelyben az igazságosság nélkülözhetetlen volt, és amelynek köszönhetően az emberiség az igazak és bűnösök társaságára szakadt. A judaizmus szerves részévé vált az a meggyőződés, hogy az igazak megjutalmaztatnak, a bűnösök pedig elnyerik méltó büntetésüket. Azonban a Második Templom korabeli judaizmusában fordulat következett be, ugyanis hangsúlyos szerepet kaptak a szeretetet, illetve a jutalmat és büntetést váró farizeusok. Mivel a szeretet önmagáért való, ezért a jutalom–büntetés elképzelés elhalványulását idézik elő, amelyet David Flusser az isteni igazsággal kapcsolatos újfajta zsidó érzékenységnak nevez. A Kr. u. II. században élt Rabbi Simeon ben Eleázár elképzelése figyelmet érdemel, mivel a jutalmazó és büntető elvet az önzetlen szeretettel kapcsolja össze, ennek értelmében már nem az Isten féltése lesz meghatározó, hanem a felebaráti szeretet, amely később Jézusnál is megjelenik (Lk 6,37–38).³

Jézus korára a nép elveszítette politikai egységét, és ezzel együtt járt a nép megosztottsága szellemi és vallási tekintetben is. Az izraeli név megszentelt név volt, és akit így hívtak, az a választott néphez tartozott. Izrael azonban már nem társadalmi kategóriát takart, hanem az üdvtörténeti folytonosság meghatározója lett, amely az ellentétes csoportok kirekesztését is magával hozta. Jeruzsálem pedig szellemi és vallási központtá vált a világ zsidósága számára, ugyanakkor a város nemzetközi jelleggel is bírt.⁴ Ebben a helyzetben és korban jelenik meg Jézus, akinek az életével és működésével kapcsolatban Vermes Géza felvázol néhány sarkalatos pontot. Elsőként a Jézus személyes életéhez fűződő egyik alapvető megállapítása az, hogy Galileában élt, mégpedig abban a provinciában, ahol Nagy Heródes egyik fia volt a kormányzó, és nem pedig egy római hivatalnok. Lakhelyét illetően tudhatjuk, hogy Názáret volt, amelynek említésével elsőként az Újszövetségen kívül találkozunk, mégpedig egy Caesareából származó harmadik vagy negyedik századi feliraton. A helységet sem Josephus, sem a Misna vagy a Talmud nem említi, amely a hely jelentéktelenségére utalhatott.⁵

³ FLUSSER: A judaizmus és a kereszténység eredete, 367–370.

⁴ GNILKA: A názáreti Jézus, 55.

⁵ VERMES: Jézus és a judaizmus világa, 15–16.

Másodszor: Jézus gyógyítói és ördögűzői tevékenységére való tekintettel figyelembe kell vennünk, hogy abban a korban a zsidók meg voltak győződve arról, hogy kapcsolat van a betegség, a gonosz és a bűn között. Ezzel együtt járt az a hiedelem is, hogy aki orvoshoz fordult segítségért, az hitetlenségéről tett tanúságot. A gyógyítás ugyanis egyedül az Isten monopóliuma volt, és egyedül az Ő emberei (Illés, Elizeus) teremthettek kapcsolatot Isten és a beteg között. Jézus kortársai a testi betegségeket isteni büntetésnek tartották, amelyet a gonosz csábítására elkövetett bűn miatt kaptak; a lelki betegségeket pedig egyenesen a démon általi megszállottság eredményének tekintették. Ebből érthetővé válik, hogy miért gondolták azt, hogy Jézus a démonűző Isten megbízottjaként működik.⁶

Harmadszor Jézus szóhasználata és magatartása a saját korát megelőző korokban élt szent embereket idézi, így nem meglepő, amikor Máténál ezt olvassuk: „Ez Jézus a galileai Názáretből való próféta” (Mt 21,11). Galileai csodái között azonban olyanok is akadtak, akik azt hitték róla, hogy Jeremiás vagy Illés (Mt 16,14). Vermes Géza felveti, hogy ha Jézusnak példaképe lett volna, akkor az Illés vagy Elizeus lehetett volna, amit a következő bibliai passzus igazolna: Lk 4,23–26. Egy olyan korban és társadalomban, ahol abszolút természetesnek számított a szent és a csodás kombinációja, Jézus képességei és cselekedetei egy szent ember *image*-ének feleltek meg.⁷

Végül pedig Jézus démonűzői és gyógyítói tevékenysége mellett tanított is, a megszólítása is erre utal: *rabbi/rabbuni*, ami azt jelenti: tanítómester. Rudolf Bultmann szerint Jézus úgy vitatkozik, mint a korabeli zsidó rabbik, mivel ugyanazokat az érvelési módszereket és beszédfordulatokat alkalmazza. Azonban ebben a korban a rabbi még nem jelentette az Írás és a hagyomány szakképzett magyarázóját. Az Újszövetség nem utal arra, hogy Jézus bármilyen képzésben részt vett volna, ugyanis Ő nem filozófiai vagy teológiai terminusokban beszélt Istenről, hanem egzisztenciális nyelven.⁸ Láthatjuk tehát, hogy Jézus hogyan illett bele az akkori kor világába, és hogy hogyan vélekedtek és gondolkodtak róla kortársai.

2. Jézus-portrék

2.1. Az evangéliumok szerinti Jézus-kép

A szinoptikus evangéliumok által felvázolt Jézus-kép teljesen más, mint Jánosnál és Pálnál, ugyanis ezekben Jézus életrajzi vázlata található. Az evan-

⁶ I. m., 20–22.

⁷ I. m., 25–53.

⁸ I. m., 57–62.

gelisták krónikásként írták le egy hús-vér szent ember életét, tevékenységét, gondolkodását és tanításait.⁹ Jézus a názáreti ács, a tanító, a gyógyító és az ördögűző. Az evangéliumokban Jézus megítélésével kapcsolatban eltérő véleményekkel találkozunk, ugyanis hívei egészen másképpen látták őt, mint bírálói. Tanítványai mindenüket hátrahagyva követték Őt, ezzel szemben ellenérzést váltott ki Jézus azokból az emberekből, akiktől a legkevésbé várnánk, hiszen a családja és a szomszédsága fordul ellene. Márk azt is kijelenti, hogy a rokonsága haza akarta vinni, mert azt gondolták róla, hogy megháborodott (Mk 3,21). Ami azonban a názáretieket illeti, az evangéliumi beszámolók alapján bennük valamiféle lokálpatriotizmus vegyült a szűklátókörű emberek kisebbségi érzésével (Mk 6,3; Mt 13,55; Lk 4,22).¹⁰

A szinoptikusoknál fellelhető elnevezések rendszerint nem Jézustól erednek, valamint a negyedik evangéliumban megjelenített Krisztustól abban is eltér, hogy nem önközpontú. Az *Emberfia* kifejezés egyedülálló, amelyet nem méltóságjelzőként kell értelmeznünk, hanem inkább úgy, mint Jézusnak arám nyelvű névbehelyettesítését. Amikor Jézus önmagáról beszél, nem használja az „én” szót, hanem helyettesíti az *Emberfia* elnevezéssel, amely a szövegösszefüggés vagy éppen a szinoptikus párhuzam által lesz érthetővé (Mk 2,10; Mt 16,13).¹¹

Az Újszövetségben Jézus leggyakrabban használt címe a *Felkent*, azonban ennek jelentése Jézus korában kevésbé volt tisztázott. Jézust a szinoptikusok messianizmusa a zsidó királyi dinasztiahoz köti, genealógiáját Dávidra vezetik vissza és Dávid fiának nevezik, ez a dávidi ideológia a negyedik evangéliumban már elhalványul. János ugyanis a Jézust támadó zsidókkal mondatja ki, hogy Jézus nem lehet azonos a dávidi Messiással, hiszen az ősi hagyomány szerint a királyi Krisztusnak Betlehemből kell származnia, míg Jézust galileainak hitték. Jézus messiási jellege Jánosnál nem olyan titokzatos, mint a szinoptikusoknál. Már az első közszerepléstől kezdve nyilvánvalóvá lett, hogy kicsoda Jézus, hiszen Keresztelő János is tisztában volt vele, hogy a Messiással áll szemben.¹² Jézust nem csupán egy messiásnak, hanem a Messiásnak tekintették, akit várt a zsidóság, s ez kerül a korai kereszténység hitének középpontjába. A korai egyház életében ez olyan létfontosságú megjelölése Jézusnak, hogy kereszthalála után a zsidó-hellenisztikus, szíriai, antiochiai közösségben már felbukkan egy új, görög szóképzés: a keresztény (ApCsel 11,26).¹³

⁹ VERMES: Jézus változó arcai, 161.

¹⁰ I. m., 165–182.

¹¹ VERMES: Jézus változó arcai, 190–191; uő: A zsidó Jézus, 226.

¹² VERMES: Jézus változó arcai, 37–38.

¹³ VERMES: A zsidó Jézus, 169.

Az evangélisták úgy ábrázolják Jézust, mint egy zsidó embert, aki mélyesen kötődik népe törvényeihez és szokásaihoz. Jézus vallási buzgalma onnan ered, hogy Isten az Ő Atyja, és ezzel együtt Atyja nemcsak a zsidó népnek, hanem az egész emberiségnek is. Az Ő Istene nem távoli, transzcendens és félelmet keltő, mint az Ószövetségben, aki nem mutatta meg az arcát Mózesnek. Azonban a zsidók Jézus működésének idején már nem úgy tekintettek az Istenre, mint azelőtt, és már nem volt számukra olyan félelmetes. Tritó-Ézsaiás könyvében – amely a fogság után íródott – már többször előfordul Isten úgy, mint Atya (Ézs 63,16; 64,8). Jézus minden tevékenységének a szerető és gondoskodó mennyei Atya példája, hiszen Ő maga volt a megbocsátó és kegyelmes Atya utánpótlása. Ez a központi témája Jézus tanításának is, amely végigkövethető a szinoptikus evangéliumokban (Mk 11,25; Mt 6,14; Lk 15,11–32). Azonban a megbocsátás mellett a szinoptikusok Jézusának legfőbb lényegi erénye a gondoskodó irgalma. Ez a gondoskodó irgalom, amelyet Ő a gyengék, a szegények és a támasz nélküliek felé gyakorol, később végtelen bizalmat ébreszt iránta. Jézus Atyával való viszonya és az iránta tanúsított érzések valósága leginkább imádságaiban lesznek láthatóvá, ahol Jézus mindig az Atyához fohászkodik (Mt 6,9–13; Lk 11,2–4).¹⁴

Jézus vallásának alappilléreit tehát a hit és a bizalom alkották. Istent Atyaként történő megszólítására azonban negatív megerősítésként hat az egyetlen olyan alkalom, amikor úgy tűnik, hogy Istenbe vetett bizalma megrendül. A kereszten ugyanis ráébred, hogy Isten nem avatkozik bele a történtekbe, és nem menti meg őt, itt az *Abba* szó helyett egy kevésbé gyermeki *Istenem* megszólítás hagyja el az ajkát (Mk 15,34; Mt 27,46; Lk 23,46). Az Istennel szemben tanúsított gyermeki hozzáállás hangsúlyozása teljesen jézusi, mivel a gyerek nem volt sem a bibliai, sem a posztbiblikus judaizmusban a csodálat tárgya. A Szentírás ideálja ugyanis az öreg bölcs volt (1Kor 13,11; 14,20). Ezzel a kijelentéssel szemben azonban igencsak meglepő Jézus tanácsa és imája: „Bizony mondom nektek, ha valaki nem úgy fogadja az Isten országát, mint kisgyermek, semmiképpen sem megy be abba.” (Mk 10,15) Jézusnak az imához való viszonyában az a reményteljes hozzáállás rejlik, melynek egyik jellemzője az Isten iránti határtalan bizalom.¹⁵

A szinoptikusok Jézusa egyszerre karizmatikus gyógyító, démonűző, valamint tanító és Isten országának hirdetője is. Jézus mint próféta alapvetően hihető tipologikus kép, amely a karizmatikus judaizmusban az Isten embe-rével hozható párhuzamba. Az újszövetségi iratokból Jézus egy meglehetősen népszerű spirituális vándorgyógyítónak, prédikátornak és démonűzőnek

¹⁴ VERMES: Jézus változó arcai, 210–218; uő: A kereszténység kezdetei, 84–85.

¹⁵ VERMES: A kereszténység kezdetei, 87–88, 98–99.

tűnik.¹⁶ Karizmatikus tevékenységének lényege a betegek gyógyítása volt, amelybe az ősi terminológia szerint, a gonosz lelkek kiűzése is beletartozott. Az ókori zsidók számára a bűn, a betegség és az ördög három egymással szoros kapcsolatban álló valóságem volt. A betegséget az ördög által előidézt bűn büntetésének tekintették, így annak gyógyítása tulajdonképpen a bűnbocsánat volt, tehát a gyógyulás és a bűnbocsánat is az exorcizmus eredménye. Jézus gyógyításainak csúcspontja a holtak feltámasztása, pontosabban a frissen elhunyt emberek újraélesztése volt. János evangéliumában Lázár feltámasztása lényegesen különbözik a szinoptikus evangéliumban található beszámolóktól. Ennek a történetnek az apologetikus értéke fontos, mivel a zsidók számára jól bizonyítja Jézus természetfeletti hatalmát, amikor egy négy napja halott embert feltámaszt. A leírás azonban inkább a korai keresztyén-ség formálódó hitének bizonyítéka, semmint Jézus karizmatikus vonásának megjelenése. Jézusra azonban úgy is tekintettek, mint nagy hatású és gondolatébresztő tanítóra, amiért tisztelték őt és felnéztek rá. A galileai gyülekezet számára Jézus szavait igazolták a tanításait gyakorta követő csodálatos események.¹⁷ Próféta működését tulajdonképpen a karizmatikus tevékenység alkotta. Az intertestamentális judaizmusban jelen volt a várakozás, hogy az égi követ, aki majd az idők végén elérkezik, az Isten szavait tolmácsolja majd Izrael népének. Ez az eszkatologikus próféta a forrásokban két alakban jelenik meg: Illés és Mózes alakjában. A korai evangéliumi tradíció ezzel a két próféta alakkal kapcsolja össze Jézus profetikus alakját is.¹⁸ A negyedik evangélium legtöbbször minimalizálja Jézus próféta szerepét, ennek ellenére két másik arculata is kirajzolódik a próféta jellegnek. Az első a karizmatikus isteni ember, aki a szívekbe lát és képes csodát tenni, a második pedig, hogy több Ő egyszerű csodatevőnél, amelyre a sokaság így reagál: „Bizonyára ez az a próféta, aki eljön a világra!” (Jn 6,14)¹⁹

2.2. A jánosi Krisztus-kép

A negyedik evangéliumban szereplő Jézus nem hasonlít a szinoptikus hagyományból ismert népszerű prédikátorra, aki próféta a galileai Názáretből.²⁰ János Jézusát leginkább a *Fű* címmel lehetne jellemezni, amely feltételezés az alábbi három kifejezés kombinációjából eredhet: Krisztus; Isten Fia; Izrael

¹⁶ I. m., 64–65; uő: Jézus változó arcai, 238.

¹⁷ VERMES: A kereszténység kezdetei, 65–74.

¹⁸ VERMES: A zsidó Jézus, 118–119, 124–125.

¹⁹ VERMES: Jézus változó arcai, 36–37.

²⁰ VERMES: A kereszténység kezdetei, 185–186.

királya. Amíg a zsidó köznyelvben az Isten fia²¹ megjelölés szent voltot jelez, vagyis az emberi lény különösen közel áll a Mindenhatóhoz, Jánosnál ez ennél sokkal emelkedettebb és bensőségesebb viszonyra utal. Az Isten Fia jelző nem egy közönséges halandót jelöl, hanem egy rejtélyes másvilági személyt. Ő az, aki a mennyből jött és oda is fog visszatérni földi tartózkodását követően, hogy előkészítse a helyet követői számára az Atya lakóhelyén. Krisztust János sajátos módon úgy jeleníti meg, mint Isten hú mását, aki ebből adódóan jogosan mondja magáról: „Aki engem látott, látta az Atyát is” (Mt 5,43; 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27). A Fiú és az Atya tehát egy, és a Fiúnak ez a teljes felmagasztalása valamilyen módon minden hívőt érint (Jn 17,22–24). Miközben János ragaszkodik ahhoz, hogy Isten és Jézus egy, valahogy azt is érzékelteti, hogy ez nem mindig jelent szigorú értelemben vett egyenlőséget. Az Atya mindig előbbre való, mint a Fiú, mivel az Atya küldi a Fiút és nem a Fiú az Atyát. A Fiú alacsonyabb státusa vitathatatlanul áll előttünk, amikor is Jézus ezt állítja: „az Atya nagyobb nálam” (Jn 14,28).²²

A Jánosnál található Isten Fia kifejezés mellett az *Emberfia* is hasonló kulcsmotívumként jelenik meg, amelyhez három központi téma kapcsolódik. Az első, hogy aki hisz az Emberfiában, az az örök életben részesül. A második, hogy az örök élet megadását az Emberfia felemelésével köti össze, amelyet János az Ószövetségből kölcsönzött (Jn 3,14–15). A jánosi értelmezés szerint a rézkígyó a keresztre feszített Jézust ábrázolja, s aki hittel tekint a keresztre, az üdvözüli. Itt a felemelést keresztre feszítésként értelmezi és nem közönséges értelemben, felmagasztalásként (Jn 12,32–33). Az utolsó központi téma pedig a menny és föld közötti útra vonatkozik. Az Emberfiának földre jötte és mennybemenetele a Dán 7-ből eredhet, azonban itt a mozgás felfelé irányulónak tűnik, ahogyan a mennybemenetelnél látjuk (ApCsel 1,9; 1Thessz 4,16–17). A szinoptikus evangéliumokban az Emberfiának felhőkön való visszatérte leszállás a mennyi régiókból, János szerint azonban az Emberfia mindkét irányban közlekedik (Jn 3,13).²³

Mindezek mellett Jézus karizmatikus mesterként is feltűnik, akinek üzenetét hatalmas tettei erősítették meg. Ez a Jézus úgy kívánja bizonyítani mennyi megbízatását, hogy küldetését alapvetően Atya-központúnak, szavait pedig isteni eredetűnek mutatja be (Jn 7,16), vagyis az üzenet igazságát az üzenethez teocentrikus beállítása tárja fel (Jn 7,18). Itt azonban még nem ér

²¹ Az első században egy palesztinai zsidó az Isten Fia kifejezés alatt valamilyen angyali vagy éppen égi lényre gondolhatott. Azonban ha kiderült, hogy e kifejezésnek valamilyen emberi vonzata is van, akkor leginkább a szent és igaz ember képe jutott az eszébe. A messiás istenfiúságára vonatkozóan a királyi méltósággal együtt számítottak. Hellenisztikus közegben azonban a cím egy csodatévő személyt is jelölhetett (VERMES: A zsidó Jézus, 254).

²² VERMES: A kereszténység kezdetei, 188–193.

²³ VERMES: Jézus változó arcai, 47–50.

véget a János által feltárt Jézus-kép, hiszen az *Izrael királya* és a *zsidók királya* címet is megkapja. Az utóbbi megjelölés általában az ellentáborból hangzik el és valamilyen politikai jelleget hordoz, míg az előbbi vallási tartalommal bír és a Jézust követőktől hangzik el. Az Izrael királya kifejezést János félreérthetetlenül messianisztikusnak szánta, így megtoldotta a Zakariás-jövendölésből átformált idézetekkel. Azonban a Jánosnak tulajdonított Jelenések könyvében eltérő képet kapunk Jézusról, akit úgy mutat be, mint harcias mennyi Krisztust, aki fehér lovon érkezik, köpenye pedig vértől áztatott, és mint királyok Királya, uralkodók Ura (Jel 19,11–16) verte meg a nemzeteket. Ezzel a képpel azonban a szeretet dicsfényétől egészen messze kerül az ember. Ez a Jézus nagyon messze áll mind a jánosi, mind a szinoptikus evangéliumokban található leírásoktól.²⁴

2.3. A Pál-féle Jézus-kép

Az evangéliumok és Pál Jézusa közötti különbség az, hogy míg az előbbieket esetében Jézus mint az Isten által kinevezett tanító jelenik meg egy üzenet közvetítésére, addig utóbbinál Ő maga az üzenet tárgya.²⁵ Pálnál nem kap hangsúlyt Jézus történeti személye és tevékenysége, hanem kizárólag egy bizonyos periódusra összpontosít, amely Jézus elárulásának éjszakáján kezdődött és feltámadásával fejeződött be (1Kor 11,23). Ezzel Pál Krisztust a végső Megváltóként rajzolta meg.²⁶

Az I. századi zsidóság körében már ismert volt az Ábrahám áldozatáról szóló történet egyik változata, ezért Pál Jézus önkéntes kereszthalálát úgy mutatta be, mint Izsák megváltó önfelajánlásának beteljesedését. Azonban Pál szemében Krisztus áldozatának legfontosabb megkülönböztető jegye, hogy hatása az egész emberiségre érvényes. Az apostol számára a kereszthalál és a feltámadás elválaszthatatlanul összetartoznak, mivel Jézus halála és feltámadása az emberiségért történt. Ugyanakkor Pál a halált legyőző élet mögött a feltámadt Krisztust a hívők újjászületésének forrásaként látja. Emellett Jézus úgy is megjelenik, mint az utolsó Ádám, aki a világ megváltója lesz (1Kor 15,21–22). A Pál által megrajzolt Krisztus az istentiszteleteken inkább a közvetítő szerepet tölti be, aki továbbítja az Atyához a keresztyének esdekléseit és hálaadásait.²⁷

Krisztus halála tehát döntő fordulat és a világtörténelem középpontja, amelyből Pál kijelentése ered, hogy semmi másról nem hajlandó beszélni,

²⁴ VERMES: Jézus változó arcai, 35–41, 65–67.

²⁵ VERMES: A kereszténység kezdetei, 158.

²⁶ I. m., 158–159.

²⁷ VERMES: Jézus változó arcai, 97–109.

„csak Jézus Krisztusról mint megfeszítettéről” (1Kor 2,2). Pál nyelvi, valamint fogalmi világának szerves részét képezik „Isten fia” és az „Atya fia” megszólításai Jézusnak; az „Isten fia” kifejezést az Isten szinonimájaként értelmezi. A Fiú azonban mindig alacsonyabb helyen állt Pál gondolkodásában, amikor az Istenhez vagy az Atyához hasonlítja. Az isteni személyek kölcsönös egyenlőségének gondolata csak évszázadokkal később jelent meg.²⁸ Ha csupán Pál levelei állnának a rendelkezésünkre a Jézus-kép feltérképezéséhez, nem tudnánk meg túl sokat a názáreti prófétáról, az viszont kiderül írásaiból, hogy ő a látomásaiban megismert Jézusra teszi a hangsúlyt. Az apostol leveleiben Jézus neve önállóan minden esetben a földi Jézus történetének olyan eseményeihez kapcsolódik, ahol a halála és a feltámadása áll a középpontban. Páltól csak annyit tudhatunk meg Jézus eredetéről, hogy egy általa meg nem nevezett zsidó asszony szülte (Gal 4,4). Pál tehát Krisztust egzisztenciális alapon fogja fel, amely azon alapul, hogy miként hat az ő kereszthalála és feltámadása a hívő ember életére. Mindezek mellett Pál azt is kifejti, hogy mi az Isten Fia eljövételének a célja. Krisztusnak az emberiségért elviselt helyettes áldozata által Isten legyőzte a bűnt, ezzel esélyt adva minden embernek arra, hogy örökölhessen Fia képmását (Róm 8,3; Róm 8,32). A megváltott ember spirituálisan, titokzatos módon örökli a Fiú státusát, és hasonlóak lesznek Fia képmásához (Róm 8,29), így jelképesen ők is a mennyei Atya gyermekeivé válnak (Gal 3,26).²⁹ „Pál Jézus portréjának a két legalapvetőbb vonása egyrészt a bűntől és a haláltól megszabadító és megfeszített mártír, másrészt a megigazulást és újjászületést hozó feltámadott.”³⁰

3. Jézus Istene és Atyja

„Jézus számára Isten az, amit cselekszik.”³¹ Tehát abban lesz láthatóvá az Isten, amit Jézus és követői isteni beavatkozásnak tekintenek saját életükben. Jézusnak Istenről alkotott képe leginkább a mondásokban, a példabeszédekben és az imákban rajzolódik ki előttünk. A kép nem komplikált, mégsem marad felületes és egyáltalán nem egyhangú, a bevett zsidó tradícióval szemben, amely Istenről sokszor mint az univerzum királyáról beszél.³²

Jézus soha nem applikálja Istenre a királyi címet, hanem mindig Atyának nevezi, valamint Gondviselőként tekint rá, akinek gondja van mindenre a földön, ezért az embereknek is hinniük kell Benne. Jézus számára a jövő miatt

²⁸ VERMES: A kereszténység kezdetei, 162–169.

²⁹ VERMES: Jézus változó arcai, 80–93.

³⁰ I. m., 94.

³¹ VERMES: Jézus hiteles evangéliuma, 429.

³² Uo.

érett félelem és az aggodalom Isten elárulásával válik egyenlővé (Mt 6,25–34; Lk 12,22–31). A gyermekei számára Isten olyan, mint a szerető pásztor, aki fáradságot nem kímélve keresi az elkószált bárányokat, és boldog, ha épségben megkerülnek (Mt 18,12; Lk 15,4–7). Jézus Istene a melegszívű és nagylelkű munkaadóhoz hasonló, amilyen a szőlőskert tulajdonosa, aki túlfizeti bér-munkásait (Mt 20,1–16). Emellett aggályos, gondos családfő, aki tisztában van minden családtag igényével (Mt 6,32; Lk 12,30), és örömmel, megbocsátással fogadja vissza hálátlan és lázadó gyermekeit (Lk 15,11–32). Ő az, aki a bűnöket is megbocsátja azoknak, akik megbocsátanak az őket bántó embereknek (Mt 6,12; Lk 11,4). Ezt az antropomorf módon ábrázolt, melegszívű szülőt Jézus teljes mértékben önmaga fölött állónak nevezi. Isten az Ura, és egyedül Ő tudja és határozza meg az ország eljövételének pontos időpontját, ahogyan a protokollját is (Mk 13,32; Mk 10,40; Mt 20,23). Ha összegyűjtjük Jézus esetleges Istenre vonatkozó utalásait, ezekből a szerető Atya képe körvonalazódik. Mindenki számára ő kelti föl a napot, és ő hullatja az esőt. Semmi sem marad előtte titokban, sem a gondolatok, sem a tettek. Megvédi a kicsiket a kísértéstől, és megszabadítja őket a gonosztól. De mindenekelőtt megbocsát nekik, még a vámszedőnek és a szajhának is, és örömmel üdvözli őket országában. Jézus Isten-képében nyoma sincs a keménységnek és a szigorinak.³³

Az Atya megnevezéssel kapcsolatban az Úri imát is fontos szem előtt tartanunk, mivel ez nem csupán az evangéliumokban, hanem más forrásokban is megtalálható. A megszólításban Jézus Atyjának szólítja Istent, amely egyrészt személyes jellegre utalhat, másrészt közösségi imához hasonlítható, és az ősi dicsőítő himnusz, a Kaddis³⁴ mintáját követi. Az Úri ima második része Lukácsnál és Máténál arra kéri Istent, hogy gyakorolja atyai funkcióit, vagyis elégítse ki az alapvető szükségleteket, bocsásson meg és védelmezzen a gonosszal szemben. Jézusnak nem állt szándékában Isten természetéről és létéről prédikálni, hanem ő az Atya akaratát próbálta meg végrehajtani és annak megfelelni.³⁵ XVI. Benedek így foglalja össze az Úri ima lényegét: „A Miatyánk nem emberképet vetít ki a mennybe, hanem a menny felől – Jézus felől – mutatja meg, hogyan kell és lehet emberekké válnunk.”³⁶

Azonban felvetődik a kérdés, hogy mi volt az a princípium, amelyet Jézus magáévá tett, és amelyet Ő maga testesített meg, miközben arra igyekezett, hogy Isten Fiaként tökéletesen éljen. A biblikus és posztbiblikus zsidó ha-

³³ I. m., 429–430.

³⁴ A Kaddis egy arámi ima, amelyben az Isten nagyságának és szentségének nyilvános elismerése történik (UNTERMAN: Zsidó hagyományok lexikona, 127–128; VRIES: Zsidó rítusok és jelképek, 321–325; DONIN: Zsidónak lenni, 275–277).

³⁵ VERMES: Jézus és a judaizmus világa, 79–80.

³⁶ RATZINGER: A názáreti Jézus I., 124.

gyományban egyaránt jól megfigyelhető az imatio dei princípiuma, vagyis az Isten imitációja (3Móz 19,2). A rabbinikus gondolkodásban számos interpretáció van arra, hogy az Istent szerető és szolgáló személy Istent tekinti modellnek. Jézus szintén megfogalmazza ezeket a tanításokat, azokat kiegészítve (Lk 6,36; Mt 5,48).³⁷ „Az Atyával szembeni tökéletes fiúi magatartásnak nem egyszerűen a másokkal szemben tanúsított kegyelemben és szeretetben kell megmutatkoznia, hanem önzetlen, viszonzásra nem váró kegyelemben és szeretetben.”³⁸ Jézus nem a zsidó-kereszténység igényei és reményei szerint vált észrevehetetlen módon „Isten képmásává” (2Kor 4,4), „Isten dicsőségének kisugárzásává és lényének képmásává” (Zsid 1,3), és vált egyenlővé Istennel.³⁹ Ernst Haenchen kétségbe vonta a Jézus megkeresztelkedéséről szóló beszámolót. Véleménye szerint Jézus igehirdetése egy gyökeresen más istenképen alapul. Habár beszél Jézus is az ítéletről, de nála az Isten által fölkinált kegyelem kerül előtérbe.⁴⁰

Jézus példabeszédei egy olyan Istent mutatnak meg nekünk, aki nem elvont, hanem cselekvő Isten, aki belép az ember életébe és kézen fogja. Mindennapi életünkön keresztül akarja megmutatni, hogy kik vagyunk valójában és mit kell tennünk. A példabeszédek az Isten világában való elrejtettségének, valamint annak a kifejezése, hogy az Isten megismerése mindig az egész embert veszi igénybe. XVI. Benedek szerint a Máté-szövegben a boldogmondások úgy állnak előttünk, mint Jézusnak egyfajta benső, rejtett életrajza, alakjának arcképe. Ugyanis Ő az, akinek nincs hová lehajtania fejét, a valóban szegény és szelíd; valamint Ő a tiszta szívű, aki ezért mindenkor szemléli az Istent és békességszerző, aki Istenért szenved. A boldogságok tehát magának Krisztusnak titkát jelenítik meg az ember számára, valamint a Krisztussal való közösségre hív.⁴¹

A tékozló fiú (Lk 15) példázatában az atya, még mielőtt bármi elhangzana, intuitíve tudja, hogy a fia megbánta tettét, eléje siet, keblére öleli és ünnepet rendez. A képek, amelyek a példázatok mögött húzódnak, a szerető és türelmes atyát ábrázolják. Jézus példázatainak és tanításainak jellegzetessége, hogy Isten mindig kész megbocsátani eltévedt gyermekeinek (Mk 11,25.26), amely azt tükrözi, hogy Jézus Atya-elképzelésében a megbocsátás gondolata központi szerepben van. A megbocsátó Atya képe mellett azonban a gondoskodó Atya képe hangsúlyos. Emellett az Istenhez lényegileg tartozó jóakaratot az emberi szülők viselkedéséhez hasonlítja. A hiperbolikus megfogalmazás szerint a szülők ugyan gonoszak, de mégsem adnának gyermekeiknek

³⁷ VERMES: Jézus és a judaizmus világa, 99–100.

³⁸ I. m., 101.

³⁹ I. m., 107.

⁴⁰ GNILKA: A názáreti Jézus, 95.

⁴¹ RATZINGER: A názáreti Jézus I., 75–76; 167–168.

kenyér helyett követ (Mt 7,11; Lk 11,13). A kicsinyek iránt adódó gondoskodása az isteni magatartásnak alapvető jellemzőjeként jelenik meg Máténál (Mt 18,10.14). Az effajta Atya-kép rendszerint emberi és specifikusan zsidó kontextusban jelenik meg. Azonban több mondanásban is felbukkan úgy, mint a növények és állatok oltalmazója, de a szeretete és a gondoskodása az egész emberiségre kiterjed (Mt 5,44–47).⁴²

Mindezek mellett egy másik tulajdonsága is előkerül Jézus Istenének, aki előtt nincsenek titkok. Az Ő Istene a belülről fakadó, egyéni áhítatot keresi (Mt 6,4.6.18). A féltőn szerető Atya képze az azonban nehezen hozható összhangba az emberi tapasztalattal, mivel a világ durva, igazságtalan és kegyetlen. Tévedés lenne azt hinni, hogy Jézus valamiféle érzélgős, antropomorf elképzelést javasolt követőinek. Azonban szemléletének lényegét és egyediségét az a meggyőződés adja, hogy az örök, távoli, hatalmas és félelmetes Teremtő közel van és megközelíthető is.⁴³ A szőlőmunkásokról szóló példabeszéd Jézus igehirdetésének egyik központi szándékát mutatja be, amely nem más, mint az Isten felfoghatatlan jóságának megismertetése. Isten szeretete ugyanis nem csupán tetszőleges dolog, hanem olyan erő, amellyel az ember képes kiállni az élet és a halál próbáját, valamint értelemmel töltheti meg azokat. Ebből is látható, hogy Jézus Istent teljesen betölti a kimeríthetetlen jóság. Ugyanakkor az is tanúságos, hogy a szinoptikus evangéliumokban Jézus keveset beszél a bűnről, amikor mégis megemlíti, akkor szinte mindig a megbocsátásról szól (Mk 2,5–10; 11,25; Lk 7,47–49; 11,4).⁴⁴

Összegzés

Ebből a rövid áttekintésből is láthatóvá válik, hogy a Jézus korabeli emberek hogyan próbálták meg értelmezni és felfogni magát Istent, aki Jézusban kijelentette magát. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy az újszövetségi iratokban eltérő vélemények uralkodtak Jézus személyét illetően, amelyet jól bizonyítanak az előzőekben megvizsgált Jézus-portrék. Végül pedig érzékelhető, hogy Jézus mennyivel pozitívabb képet ad Istenről, mint ahogyan azt az emberek gondolják, mert Isten mindig több annál, mint amit az ember elképzel róla. Összegzésként pedig álljon itt XVI. Benedek gondolata, amely azt gondolom, hogy jól összefoglalja a lényegét, amikor azt írja: „Jézus alakjának tükrében láthatjuk meg, hogy ki az Isten, és milyen ő; a Fiú által találjuk meg az Atyát. Csak a Fiú által lesz láthatóvá az Atya képe.”⁴⁵

⁴² VERMES: A zsidó Jézus vallása, 184–188.

⁴³ I. m., 189., 215–216.

⁴⁴ GNILKA: A názáreti Jézus, 112.125–126.

⁴⁵ RATZINGER: A názáreti Jézus I., 124.

Felhasznált irodalom

- ♦ DONIN, H. H.: *Zsidónak lenni*, Budapest, Göncöl Kiadó, 2003.
- ♦ FLUSSER, D.: *A judaizmus és a kereszténység eredete*, Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 1999.
- ♦ GNILKA, J.: *A názáreti Jézus. Üzenet és történelem*, Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- ♦ HODOSSY-TAKÁCS E.: A szerkesztő könyvespolca... In *Studia Theologica Debrecinensis* 1 (2013), 87–93.
- ♦ RATZINGER, J.: *A názáreti Jézus I.*, Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- ♦ UNTERMAN, A.: *Zsidó hagyományok lexikona*, Budapest, Helikon Kiadó, 1999.
- ♦ VERMES G.: *Jézus és a judaizmus világa*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997.
- ♦ VERMES G.: *A zsidó Jézus*, Budapest, Osiris Kiadó, 1998.
- ♦ VERMES G.: *A zsidó Jézus vallása*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- ♦ VERMES G.: *Jézus változó arcai*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- ♦ VERMES G.: *Jézus hiteles evangéliuma*, Osiris Kiadó, 2005.
- ♦ VERMES G.: *A kereszténység kezdetei. Názárettől Nikaiáig (Kr. u. 30–325)*, Budapest, Libri Kiadó, 2013.
- ♦ VRIES, S. P. DE: *Zsidó rítusok és jelképek*, Budapest, Talentum Kiadó, 2000.

SIBA BALÁZS

Szellemi műhely mint lelki otthon? A személyiségformálás kihívásai az egyházi felsőoktatásban

τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἁγγέλους.¹

Nem kétséges, hogy megfontolt és elkötelezett egyének egy kis csoportja képes megváltoztatni a világot, valójában az egy egyetlen, ami valaha ezt tette.²

Bevezetés

Kálvin János (1509–64) és Loyolai Ignác (1491–1556) csaknem egyszerre tanultak a Párizsi Egyetemen. Loyolai éppen abban az évben érkezett a Collège de Montaiguba, amikor 1533-ban Kálvin távozott onnan.³ Nem tudjuk, hogy ismerték-e egymást, de az egyetemi közeg ugyanaz volt mindkettőjük számára. Bár nagyon eltérő háttérből érkeztek, és más pályát futottak be, mégis kérdés, hogy az egyetemi évek mennyiben formálhatták/formálhatják az egyetem hallgatóit? Valóban képes formálni az egyetem, vagy a fiatalok személyes háttérét és a társadalmi közeg addigi hatásait már nem képes felülmúlni ez a pár év?⁴

Tanulmányomban az egyházi egyetemi képzés személyiségformáló hatásával foglalkozom protestáns teológiai szempontból. Vajon hogyan lehet az egyházi felsőoktatás, a szellemi műhely mellett, egyfajta lelki otthonná a felnövekvő nemzedék számára?

¹ „A vendégszeretetről meg ne feledkezzetek, mert ezáltal egyesek – tudtukon kívül – angyalokat vendégeltet meg.” (Zsid 13,2)

² TEXTOR: Introduction, 12.

³ LEE: Aspects of European History, 24.

⁴ HAUERWAS: The State of the University, 46. Vö. HIGTON: A Theology of Higher Education, 124.

Világi és egyházi kihívások az egyetemek életében

Az egyetemeknek mint intézményeknek sokféle előírásnak és működési szabálynak kell megfelelniük, de magának az egyetemnek a szervezeti kultúrája nemcsak tudatos szinten alakul. Az leginkább a szervezet tagjainak fejében dől el, hogy hogyan is látják és értelmezik egyénileg és közösen azt a kommunikációs teret, amely az egyetem falai között jön létre és folyamatosan változik. Ahogy Higton fogalmaz:

Az ötletek és elképzelések nem feltétlenül kerülnek felszínre és nem feltétlenül mondják ki őket, sokkal inkább a szokás és a rutin, kedvelések és nem kedvelések, az elismerés mintái vagy az ellenállás és visszautasítás harcai, történetek töredékei és metaforák és félig emlékezett beszélgetések [formálják az interakciókat]... Az egyetem élete ilyen sémákra épül, melyek egymást erősítik és formálják, néha összefeszülnek, néha pedig kiegészítik egymást.⁵

Ebben a kommunikációs folyamatban vannak olyan kihívások, melyek minden egyetem számára feladatot jelentenek és meg kell találni a helyesnek tűnő vagy elviselhető egyensúlyt, illetve akár a paradoxonok elhordozását az egymásnak feszülő nézetek, elvárások vagy értékrendek között.

Az egyik legalapvetőbb feszültség az egyetemi képzés céljával kapcsolatos, hiszen folyamatosan jelen van az a kérdés, hogy tulajdonképpen mire is készít fel az egyetem? A munkaerőpiac gyakorlati tudást vár, ezzel szemben az egyetem az alapképzési szakaszban inkább generalistákat képez, akiknek általános rálátása lesz egy-egy szakterületre, de a szakmát a diák majd a munkahelyén sajátítja el.⁶ Feszültség van abban is, hogy az egyetem a jövő értelmiségét képzzi, de a múlt alapjain vagy romjain. Nem tudjuk, hogy milyen lesz a világ 20, 30, 40 év múlva, amikor még az egyetem jelenlegi diákjai reménység szerint alkotni és dolgozni fognak. Ez a feszültség egyre inkább növekszik azzal, hogy a Z generációs fiatalok attitűdjei és szokásai egyre nagyobb mértékben térnek el a náluk egy-két generációval idősebb egyetemi oktatók világától. Valóban megtanítjuk-e a következő nemzedéket a kritikus gondolkodásra, hogy a sorok között is olvasni tudjanak, vagy csak saját válszaink indoktrinálására kényszerítjük őket? Az egyetemnek meg kell találnia a kényes egyensúlyt az együttműködés és a verseny között is, hiszen az oktatók, karok és intézmények közösen érdekeltek abban, hogy az egyetemek társa-

dalmi presztízse megmaradjon, és ehhez az „együttműködő verseny” segíthet leginkább.⁷ A piaci verseny miatt az elitképzés és a tömegtermelés feszültsége is jelen van az egyetemek életében. Sajátos anomália, hogy a finanszírozás és a szakmai előrejutás mennyiségi mutatók alapján dől el, ugyanakkor a mérési rendszert a minőség fenntartására fejlesztették ki, és e kettő nem mindig jár kéz a kézben.

Ha rendszerszinten vizsgáljuk az egyetemek világát, kérdés, hogy mennyire vannak jelen az egyetemek a társadalom életében, vagy a tudomány művelése mennyire *l'art pour l'art* működik?⁸ Mennyiben vállal társadalom- és véleményformáló szerepet az egyetem a hallgatók személyes formálásán kívül? És végül: az államtól való anyagi függés mellett lehet-e szellemileg függetlennek maradni, illetve az állam nyitott-e a kritikára, ami egyébként elemi érdeke lenne.⁹

Az egyetem életét befolyásoló dilemmák az egyházi intézmények esetén kiegészülnek pár sajátosan egyházi kihívással: Először is a mai társadalomban a személyes vallásosság kérdése a privát szférába húzódott vissza, így a vallás opcióvá vált, és nehezen számon kérhető tanártól, diáktól és munkatárstól anélkül, hogy a vallásos bigottság billogját elkerüljük.¹⁰ Ha viszont elvárja az egyetem a tanároktól a keresztyén értékrendet a világi karokon is, nem lesz-e megfeleléskényszerből elkövetett képmutatás a vége? Mindezt nehezíti a tudományos életben végbement szekularizációs konstantinuszi fordulat azzal, hogy a vallásos világszemlélet felvállalása a kutatókat adott szakterületük tudományos perifériájára sodorhatja.¹¹ Az egyetemi élet elsősorban a szakmai teljesítményt várja el a tanároktól. A tanárok szociabilitása a diákokkal és kollégákkal fontos, de nem lényeges eleme egy tanár karrierjének, nem is beszélve a keresztyén életszemlélet és életvitel megéléséről. Ez feszültségben áll azzal, ha az egyház az egyetem fenntartója, hiszen az egyház direkt módon képviseli a keresztyén értékrendszert, és ezt várja el az egyetemtől is.¹² Nagy előnye lehet az egyházi egyetemnek az, hogy „a vallás még egy koherens nevelési filozófia a mai széttöredezett piacon”.¹³ Ugyanakkor ott a feszültség, hogy az egyháztól való függés mellett lehet-e szellemileg függetlennek maradni, illetve az egyház nyitott-e a kritikára, ami egyébként elemi érdeke lenne.¹⁴ És végül: be tudja-e tölteni az egyetem azt az egyházi mandátumát, hogy

⁷ D'COSTA: Theology in the Public Square, 2.

⁸ HIGTON: A Theology of Higher Education, 222.

⁹ HAUERWAS: The State of the University, 96.

¹⁰ TAYLOR: A Secular Age, 12.

¹¹ MARSDEN: The Outrageous Idea of Christian Scholarship, 7.

¹² MILBANK: The conflict of Faculties, 302.

¹³ FALLS-CORBITT: Prolegomena to Any Postmodern Hope for the Church-Related College, 49.

¹⁴ HAUERWAS: Christian Existence Today, 223.

⁵ HIGTON: A Theology of Higher Education, 241–242.

⁶ MÉRŐ: Maga itt a tánctanár?, 29.

kineveli a jövő vallásos értelmiségét a társadalom javára és Isten országának az épülésére?

Az egyházi egyetem biztosítja azt a keretet, amelyen belül a fenti dilemmákra így vagy úgy válasz születik, és az egyetemen belüli kölcsönös egymásrataltságban akarva-akaratlan egymásba botlunk, ahogy William James híres hotelfolyosó-hasonlatában olvashatjuk:

[A folyosóról] számos szoba nyílik. Az egyikben valaki egy ateista könyvet ír; a másikban valaki térdre borulva imádkozik hitéért és erőért; a harmadikban egy kémikus van, aki egy test tulajdonságait vizsgálja, [...] de mindegyikük ugyanazt a folyosót használja, amin mindenkinek át kell haladnia, hogyha ki akar lépni saját szobájából, vagy éppen vissza akar jutni oda.¹⁵

Egyéni és szervezeti célok összeegyeztetésének feszültsége az egyházi intézményekben

Amikor az egyházi egyetemre belép egy fiatal hallgató, akkor számos belső és külső elvárással találja szembe magát. Életünk belső elvárásai közül a kettő legerősebb: a részvétel (participáció) és az egyénné válás (individuáció) kettős belső parancsa. Arra rendeltettünk egyfelől, hogy résztessünk másokat az életünkben, megosszuk önmagunkat, mások gazdagítására váljunk és részesedjünk mások életéből. Ugyanakkor arra is teremtettünk, hogy kibontakoztassuk a bennünk lévő adottságokat, kiteljesítsük a létünket, kamatoztassuk a talentumainkat.¹⁶ Mindkét rendeltetés egyszerre és együtt van jelen az életünkben és fontos feladat, hogy egyensúlyt teremtsünk közöttük. Az életet szeretnénk mindannyian jól csinálni, akár hívőként, akár nem hívőként.

A keresztyénség és így az egyházi intézmény is a fent megfogalmazott növekedési, beteljesülési motívumokon kívül (participáció; individuáció) egy harmadik (a másik kettőtől nem független) utat ajánl az életünk növekedését illetően: „növekedjete a kegyelemben és a mi Urunknak és megtartó Jézus Krisztusunknak ismeretében” (2Pt 3,18). A személyes növekedés útja Krisztus megismerése és követése, mely egyszerre bevonódás és beteljesülés, tanulás és megélés, participáció és individuáció. Ez a kapcsolat az Egésszel, amelyet Fraas transzcendentális dimenzióknak nevez.¹⁷ Ennek a transzcendentális dimenzióknak – ellentétben az első kettővel – az a sajátossága, hogy az ember rövid, illetve középtávon meg tud lenni nélküle. Amíg azon nap mint nap

¹⁵ JAMES: Pragmatism and the Meaning of Truth, 32.

¹⁶ NÉMETH: A lelkipozíció időszerű kérdései, 103.

¹⁷ FRAAS: Bildung und Menschenbild, 207–228.

dolgozunk, hogy életünk kapcsolati és anyagi szinten kiszámítható és biztonságos legyen, addig a hétköznapi rutinban látszólag megvagyunk anélkül, hogy az egész életünk kimenete, célja felől kérdezzünk. Egyéni szinten nagy eltérések lehetnek, de egyetemi szinten mindenkire nézve – a szervezeti kultúrától függő módon – azonos elvárás érvényesül. Az élet spirituális dimenziója nem minden belépő hallgató esetében játszik központi szerepet, viszont az egyházi intézmény részéről megjelenhet az az elvárás, hogy az egyetem minden polgára a hit útján előrébb lépjen.¹⁸

Ahhoz, hogy jól és hitelesen működjön egy keresztyén intézmény, a szervezeti célok és a szervezet tagjainak érdekei hosszabb távon és kölcsönösen ki kell egészítsék egymást. Azon hallgatók, diákok és munkatársak esetében, akik távol állnak a keresztyén hittől és értékrendtől, a szervezeti elvárással való azonosulás nem lehet feszültségmentes. A világ egyházi egyetemei számos megoldási lehetőséggel próbálkoztak már ennek a feszültségnek a feloldására.

Az egyik vélet az, amikor a tudományos és/vagy piaci verseny körülményei felülírják az egyetem lelki közösségformáló szempontjait, egészen addig, ameddig az egyetem elveszíti keresztyén jellegét.¹⁹

A másik lehetőség a feszültség elkerülésére az a jelenség, amit a csoportdinamika „várbékének” nevez.²⁰ A várbékét a Pallas nagy lexikona a következőképpen definiálja: „Várbéke (Burgfriede), a lovagkorban oly megállapodás a nemes vörrokonok közt, mely szerint a vár körül egy bizonyos területet közösnek és sérthetetlennek nyilvánítottak, melynek oltalmáért egyetemlegesen felelősséget vállaltak.”²¹ Az egyházi egyetemek esetében ez azt jelenti, hogy az egyéni érdekek és a szervezet érdekei közötti feszültség elmélyülésének elkerülése érdekében kimondatlanul is létrejöhet egy megnehtámadási szerződés. Ez egy olyan kompromisszumot jelent, melynek eredményeképpen kialakul az a minimumelvárás, amit a nem vallásos hallgatók még hajlandók megtenni a szervezeti tagságért cserébe (például pár keresztyén szellemiségű tantárgy elvégzése közismereti modul részeként). Az egyetem viszont nem vár el ettől többet a hallgatói létszám megtartása és növelése érdekében.

A harmadik lehetőség pedig az, amikor az egyetem eleve csak elkötelezett keresztyéneket enged belépni az intézmény hallgatói és tanárai közé. Ezzel azonban jelentősen megnő annak veszélye, hogy esetenként kontraszelektált

¹⁸ Ahogy ez például a Károli Gáspár Református Egyetem küldetésnyilatkozatában is szerepel: „Az Egyetem célja az egyetemeres keresztyén erkölcsi és szellemi értékeket a bibliai Ige szellemében öntudatosan vállaló ifjúság nevelése, korszerűen művelt, jó szakemberek képzése a határon inneni és túli magyarság számára a nemzet érdekében.” KRE küldetésnyilatkozata.

¹⁹ MARSDEN: The Soul of the American University, 5.

²⁰ GELLERT–NOWAK: A csapatépítés nagykönyve, 323.

²¹ Pallas nagy lexikona, forrás: www.kislexikon.hu/varbeke.html#ixzz5sjwcc3gH.

tanári gárdával a tudományos élet periferiájára sodródik az intézmény, és szűkül azoknak a köre, akik ott szeretnének tanulni.

A negyedik mintázat pedig az, amikor egy-egy egyetemi felsőoktatási intézménynek sikerül olyan anyagi, szellemi és lelki feltételeket biztosítani, aminek következtében mind a hallgatók, mind pedig a diákok köréből is válogathat az intézmény saját értékrendje szerint.²²

Bizonyára ahány egyházi intézmény van, annyiféle módon próbálnak meg a kontextustól és szakmai elveiktől függően megoldást találni, de a külső kereten és elvárásokon túl van talán egy fontosabb kérdés, ami meghúzódik a háttérben. Ez pedig az, hogy tudnak-e, mernek-e és akarnak-e „só és világosság” lenni a keresztyének a saját környezetükben? Ha ez egy egyházi egyetem, akkor éppen ott. Ahogy Hauerwas fogalmaz:

Nehéz Istent unalmasnak vagy jelentéktelennek tekinteni az életünk és gondolkodásunk szempontjából. Az előttünk álló kihívás tehát nem igazán az, hogy meggyőzhessük-e kollégáinkat az egyetem többi szakán, hogy a teológia számít. A kihívás az, hogy képesek vagyunk-e a teológia művelését annak igazi örömeivel és bizalmával végezni.²³

A keresztyén bizonyágtétel kognitív, affektív és pragmatikus dimenziói

Pestalozzi kétszáz évvel ezelőtt az oktatásról írt szavai talán még ma is érvényesek:

Az embernek nem csupán feje, nem csupán szíve, nem csupán keze van. És ha – természetellenes módon – ezeknek csak egyikét gyakorolja és használja, az emberből mesterkélt gép fog válni, és szükségkép erőt vesz rajta az unalom. Az ember csak akkor van egészen rendben, ha összes erőit együttesen akként használja, amint ő benne magában azok egymás mellett állanak. Erőinek egyikének sem szabad zavarnia a többiekét még kevésbé szabad felfalni vagy elnyelni; valamennyi karöltve működjek közre abban, hogy az embert mindenek élvezete által kielégítse, megnyugtassa és tevékenyen tartsa.²⁴

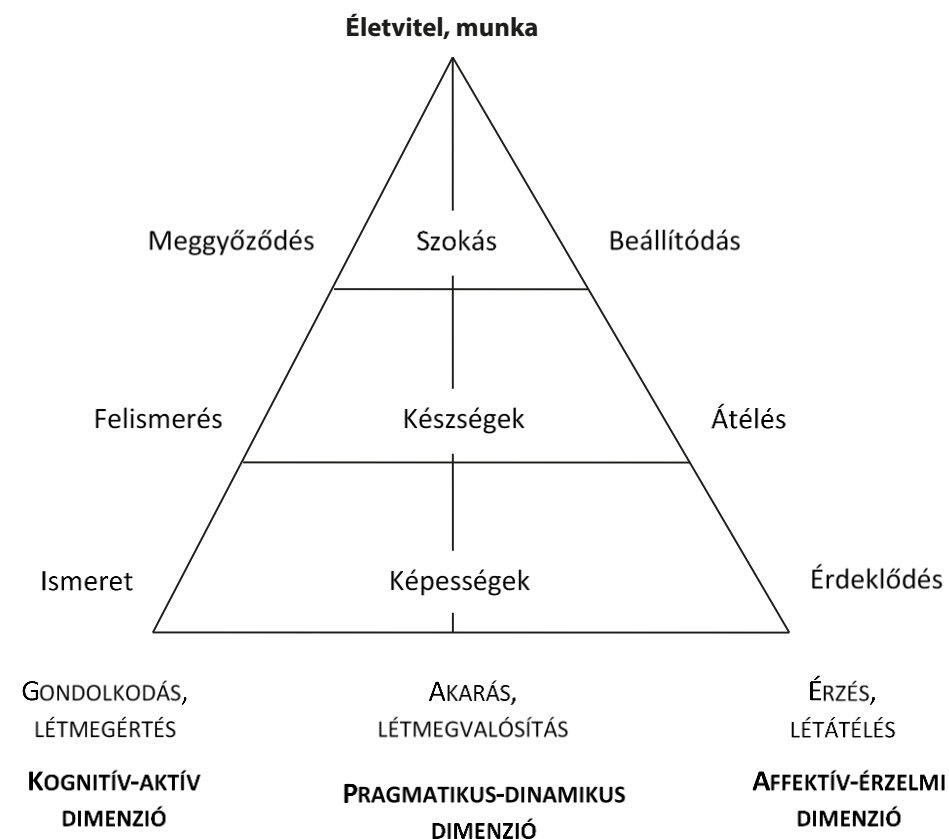
Ahogy Pestalozzi is leírta, a tanuláshoz van kognitív (a gondolkodásra vonatkozó), affektív (az érzelmekre irányuló) és pragmatikus (a viselkedésre és

²² FABINYI: The Theological Models or Visions of a Christian University, 195. Vö. BENNE: Quality with Soul.

²³ HAUERWAS: The State of the University, 32.

²⁴ Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) svájci pedagógus. Lásd PROHÁSZKA: Johann Heinrich Pestalozzi, 20.

az akarati) tevékenységekre vonatkozó dimenziója is. Heimann a következő ábrán szemlélteti a tanulás dimenzióinak és szintjeinek rendszerét.²⁵



1. ábra

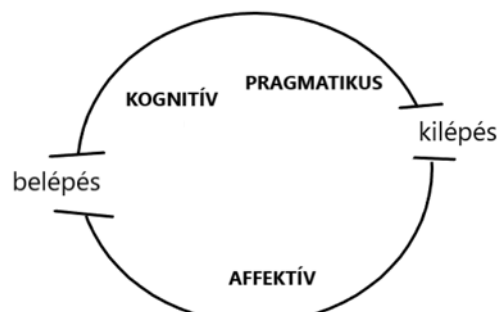
A tanulás egyes dimenzióit tekintve különböző differenciáltsági szintű tanulás mehet végbe, attól függően, hogy a tanuló éppen hol tart az adott szak- vagy életterület elsajátításában. Egy szakma műveléséhez, de egy életvitel kialakításához is mindhárom tanulási dimenzióra szükség van, és ezek egymást erősítik. A tanulási rendszer elemei hálózatosan kapcsolódnak össze, ahogy Németh Dávid kifejti: „A meggyőződés, a szokás és a beállítódás szinte feltételezik egymást, és egyik sem sorolható tisztán egyetlen dimenzióhoz, hanem mindegyik lényeges elemeket foglal magában a másik két dimenzió jellemzőiből.”²⁶

²⁵ Németh Dávid közlése alapján, NÉMETH: Vallásdidaktika, 52–53.

²⁶ I. m., 54.

Az egyetemek természetükből fakadóan elsősorban a kognitív szempontokat érvényesítik. A minőségi és mennyiségi mutatók, rangsorok elsősorban az emberi élet kognitív aspektusára fókuszálnak, többnyire háttérbe szorítva a tanítás affektív elemeit. E szemlélet tükrében az egyetemek elsősorban oktatnak, és mellékesen nevelnek is. Ahhoz azonban, hogy a hallgatók motiváltak legyenek, hogy megszeressék az adott szakterületet és az egyetemi évek után is tovább végezzék a terület művelését, elengedhetetlen az érzelmi bevonódás. Tudatosan vagy kevésbé tudatosan mindegyik egyetemi rendszer végez magvetést a fiatalok „mentális és érzelmi kertjében”.²⁷ Ezt szemlélteti az alábbi ábra:

A tanulás dimenziói az egyetemi képzés során



2. ábra

Intézménytől és képzési rendszertől függően más és más hangsúllyal jelennek meg ezek a tanulási fókuszok. Gail Godwin az alábbi módon írja le, hogy mit jelenthet a képzési célok és eltérő hangsúlyok megjelenése a képzés egészére nézve:

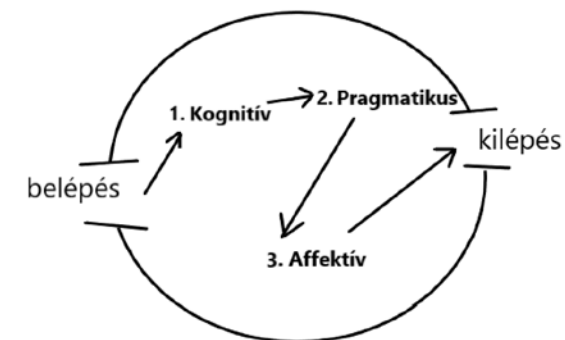
A fiatalok nem kapják meg a szükséges minimális immateriális [szellemi és lelki] javakat, és pszichés alultápláltságban szenvednek. A fiatal agyban a bölcsesség a beszélgetések, a gondolatok, a képzelet, az empátia és a reflexió által növekszik. A fiataloknak szüksége van arra, hogy nyelvet és gondolatokat fejlesszenek ki, és ne csak hallgassanak és figyeljenek, mint passzív ügyfelek. Fair Havenben mi megpróbálunk olyan értelmiséget felnevelni, amelyik örömmel képes szemlélni számos dolgot, és nemcsak a karriercélokra összpontosít... Arra is törekszünk, hogy helyreállítsunk olyan veszélyeztetett erényeket, mint a kedvesség, önuralom és érdek nélküli szeretet, hogy ne csak azért tegyünk dolgokat, mert az érdekünket szolgálja, hanem azért, mert ezeket valakinek el kell végezni.²⁸

²⁷ Wilhelm von Humboldtöt idézi BRUFORD: German Tradition of Self-Cultivation, 14.

²⁸ GODWIN: Evensong, 48.

Az egyetemi kontextusra vonatkoztatva a hitmegélés szempontjából előfordulhat, hogy valaki máshol tart kognitív szinten, mint érzelmileg. Berry McRay szerint az egyházi felsőoktatási intézmények ott rontják el a keresztyén hitről való bizonyosságtételt a fiatalok felé, hogy nem jó sorrendet követnek az evangélium megismertetésében.²⁹ Alapvető probléma, hogy egyetem lévén azt az utat követik, amely az egyetemek évszázados hagyományaiból következik. Kognitív módon szeretnénk indoktrinálni a tiszta tant a diákok életében.

A hit aspektusainak megjelenése a keresztyén intézményben



3. ábra

Minden kommunikációs helyzet legalább két síkon történik: az egyik a tudatos szint (kognitív), a másik sík pedig mindaz, amit a tudatos átadásának *hogyanján* keresztül, látens módon közvetítünk. Olyan értelmi, értelmezési struktúrák ezek, melyek elsőre nem is tűnnek fel, mégis befolyásolják a társas interakciók menetét és üzenetét.³⁰ Sokszor a sorok között, kimondatlanul is üzenetet közvetítünk.

A fenti sematikus ábra érzékelteti azt a kimondatlan üzenetet, amelyet sok keresztyén intézmény közvetít a hallgatók felé: „Ha elfogadod a keresztyén hit alapigazságait és hiszel, aztán pedig megteszed, amit elvárunk tőled, akkor fogadunk el igazán. Onnantól közénk tartozol.”³¹ A szervezeti kultúra üzenetei (szimbólumok, rítusok, hagyományok, ünnepi események stb.) kimondatlanul is jelen vannak és hatnak az egyetem falai közötti interakciós térben.

²⁹ Barrett McRay előadása alapján, a European Scholarship Summer Program keretében, Wheaton College, IL 2019. június 27.

³⁰ OEVERMANN et al.: Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik”, 98.

³¹ „Az evangélikál kegyesség sok tekintetben nem megfelelő módon segíti az integrációt. Sokkal nagyobbra értékeli a tanítás elfogadását és az erkölcsi fejlődést, de sokszor figyelmen kívül hagyjuk a lelki gyógyulást.” WILSON: The Integrated Pastor, 12.

Szakmai szerepünk formálódásának köztes tere sajátos jelenség, hiszen mindig benne élünk, mégsem „tudunk róla”. A szervezeti kultúra egy olyan átmeneti tere a tapasztalásnak, amelyben a belső realitás és a külső élet egyaránt formáló erő. Megfoghatatlan, hiszen benne a valóság elmosódik, kiformálatlan valamiként létezik, melyben nem lehet szétválasztani a külsőt a belsőtől, a sajátot a közösségitől.³² Az én és a környezet köztes terében sok minden történik, hiszen dialektikus kölcsönhatásban vagyunk egymással. Észrevétlenül emelünk be életmagyarázatainkba készen kapott forgatókönyveket és sémákat, melyeket a környezet közvetít felénk (például: szerepküldések, szerepelvárások az egyetemen).

A hit Isten ajándéka, de ha a keresztyének hitének megosztásáról, bizonyosságtételéről gondolkodunk, akkor a fent ismertetett üzenet logikájához képest egy teljesen más üzenet és megélés szükséges:

A hit mint tudás feltételez egy szoros kapcsolatot, mely magában foglalja az átható és mélyen fekvő érzelmi csatornák rendszerteremtő erejét [...], de ezen kívül magában foglal olyan tudatosabb szinteket is, melyek a környezetünkkel való interakciók során keletkeznek. Interakciók, melyek tapasztalatainkból és a közös jelentésközpontban osztozó közösség által felkínált történetek, szimbólumok, nyelv és elméletek formáló ereje által jönnek létre.³³

A hit világába való bekapcsolódáshoz a hit világnézeti és kognitív aspektusai fontosak ugyan, de inkább a hit affektív és közösségi aspektusai játsszák a főbb szerepet, és ezek megléte „húzhatja maga után” a hit kognitív dimenzióját is.³⁴ Ezt szemlélteti az alábbi ábra:



³² WINNICOTT: Játás és valóság, 102.

³³ STREIB: Hermeneutics of Metaphor, 47.

³⁴ GROOME: Christian Religious Education, 56–65.

Amit a keresztyének tehetnek az egyetem kommunikációs terében, az nulladik lépésben kapcsolati jellegű.³⁵ Ez az üzenet az elfogadásról és a szerepet gyakorlásáról szól, ahogy Dykstra megfogalmazza:

a keresztyén gyakorlat alatt azt értjük, amit a keresztyének közösen végeztek és végeznek az idők során azért, hogy Isten iránti hálából indítatva és az Ő aktív jelenlétének fényében az alapvető emberi szükségletekre választ adjanak a világban.³⁶

Kérdés, hogy vajon lehet-e az egyetem érzelmi közösségéhez tartozni, akkor is, ha valaki nem indult el a hit útján, és lehet, hogy az egyetemen töltött évek alatt nem is fog? Vajon lehet-e a keresztyén hit nem elvárás a nem hívők felé, hanem az Istentől nyert öröm megélése a keresztyénekkal folytatott interakcióban?³⁷

Lehetőségek a keresztyén képzés sajátosságainak kidolgozására

Minden intézménynek saját kultúrája, szokászlete van, de az egyházi intézmény ezenfelül egy kettős világképpel is bír. Egyrészt beszélhetünk úgy az egyetemről, mint intézményről, mint egy látható szervezetről, melynek hierarchiája, alkalmazottjai, hallgatói, szabályzata, hagyományai vannak, ugyanakkor mint egyházi közösség leírható úgy is, mint egy informális lelki közösség. Ennek a keresztyén valóságnak sajátja, hogy a világot Isten ítéletének és munkálkodásának színtereként szemléli, és ez hatással van mind a formális, mind pedig az informális viszonyokra. Ez a kettősség feszültséget is szülhet, ugyanakkor dinamikát is ad ennek a szervezetnek.

Wolterstorff összesen hat területen látja relevanciáját a keresztyén szempontok érvényesítésének az egyházi egyetemi képzésben:³⁸

1. Szükség lenne egy keresztyén pedagógiai szemlélet kidolgozására. Ez a feladat nem a tanítás tartalmára, hanem a *hogyanjára* vonatkozik.
2. A keresztyén képzési és nevelési céloknak egyaránt megfelelő tanrend összeállítására van szükség mind a kötelező, mind pedig a szabadon választható tárgyakat illetően.

³⁵ Kocsev Miklós szavaival élve: „A vallásos kommunikáció a szavakban, a tettekben és az életpéldán keresztül történik.” KOCSEV: Gyakorlati teológiai témák, 122.

³⁶ DYKSTRA–BASS: A theological understanding of Christian practices, 13–32, 18.

³⁷ MCRAY et al.: Spiritual Formation and Soul Care, 285.

³⁸ WOLTERSTORFF: Educating for Shalom, 8–9.

3. Az egyetemi struktúrán belül is érvényesíteni kell a keresztyén elvek szerinti hatalom és felelősség megosztását.
4. A tanítási tartalmaknak is párbeszédképesnek kell lenniük a keresztyén életszemlélettel.³⁹
5. Meg kell találni és komolyan kell venni a közös szolgálat és istentisztelet helyét az egyetem közösségének az életében.
6. Az egyetemnek választ kell adnia arra a kérdésre, hogy mi köze van a képzésnek a való élethez, és mikor tekinthetjük sikeresnek az egyetemen a diákokért végzett munkát.

Ha ezekre a területekre nem ad választ az egyetem, az is egy válasz, hiszen ez esetben a szokások és a kialakult rutin fogja meghatározni, hogy merre tart az adott intézmény.

Az egyetemi élet szervezése komplex feladat, ugyanakkor hatalmas lehetőség is, ahogy Hauerwas fogalmaz:

Az egyetem lehet Isten idejének [καιρός] egyik intézménye, és néha az is. Keresztyénként, akik abban a kiváltságos helyzetben vagyunk, hogy az egyetemi munka a hivatásunk; tennünk kell a feladatunkat azzal a bizalommal és örömmel, hogy tudjuk, jó dolgot kell végeznünk.⁴⁰

Az egyetem mint lelki otthon

Az egyetemi képzés során az információ átadása nem történhet teljes személyiségformálás nélkül.⁴¹ A felsorolt területek bármelyikének tudatos művelése változást eredményez, hiszen a rendszer egy elemének megváltoztatása hatással van magára az egész rendszerre. Véleményem szerint a legalapvetőbb feladat mind közül a keresztyén alapú közösségépítés szemléletének a formálása és megélése a mindennapi interakciók során.

Ennek a vízióknak a szemléltetésére leginkább a zárandokház vagy lelki otthon metaforáját használnám. Wirzba nagyon szépen írja le, hogy mi kell ahhoz, hogy a házból otthon válhasson, és úgy gondolom, hogy ez a leírás részben alkalmazható arra is, hogy hogyan lehet egy intézményből lelki közösség:

³⁹ Például a Wheaton College-ban a professzoroknak képesnek és késznek kell lenniük arra, hogy a saját kutatási és tanítási területüket keresztyén szempontból is értelmezzék. Lásd <https://www.wheaton.edu/about-wheaton/statement-of-faith-and-educational-purpose/statement-of-faith-series/>.

⁴⁰ HAUERWAS: The State of the University, 136.

⁴¹ MCRAY et al.: Spiritual Formation and Soul Care, 295; lásd még SMITH: Desiring the Kingdom, 18.

Egy hely nemcsak egy fizikai tér, hanem az ott megjelenő kapcsolatoknak a minőségi tere. Ez a hely egy fizikailag beazonosítható térben létezik (számszerűleg kimutatható koordináták és méret szerint), de ez másodlagos ahhoz képest, ami ott történik. Bár a *házam* egy olyan tér, amely a térképen található, az *otthonom* olyan hely, amelyet nem számok, utcák, szélesség vagy hosszúság határoz meg, hanem az ott folyamatosan működésben lévő érzések és felelősségek hozzák létre. A lakóterek számítanak, de amire az emberek igazán vágnak, az az otthon. Egy hely, ahol szívesen látnak, szeretnek és támogatnak. Az otthon értékes számunkra, mert emlékeztet bennünket azokra az életadó kapcsolatokra, amelyek hatással voltak ránk ebben a térben. Akkor szeretünk igazán egy házat, ha az már otthonunkká vált.⁴²

A keresztyén közösség elsősorban dialógusközösségként töltheti be hivatását. Szükség van olyan beszélgetőterekre és alkalmakra, amikor a nem keresztyének vendégnek érezhetik magukat a keresztyén emberek, keretek és falak között. Kutatások szerint az egyetemi korosztályt a kiscsoportos beszélgetések és közös élmények formálták a leginkább.⁴³ Mi lenne, ha az egyetemen minden diák számára lehetőség lenne egy-két olyan korosztályos csoporthoz tartozni, ahol a lelki otthon élményét kaphatná? Ahol elmondhatja kételyeit, igazságkeresését, és közben befogadásra és támogatásra talál. Beszélgető-(akár valós, akár virtuális) terekre van szükségünk, ahol meghallgatják gondolatainkat, ahol fontosak vagyunk, ahol kérdezhetünk és útmutatást kapunk az élethez.⁴⁴ Az ilyen csoportokban való részvétel időt és energiát igényel a résztvevőktől, de éppen ez az, amire korunk emberének leginkább szüksége van: olyan terekre, amelyekben az emberek kölcsönösen hatással vannak egymásra, melyben az egyetem hallgatói életpéldákat, mintákat, esetenként személyes mentorokat találnak.⁴⁵ A személyes identitás tehát nemcsak a kognitív ismeretek által, hanem a közösségi reflexió segítségével erősödik meg. Az egyetem lehetőséget teremthet arra, amire talán máshol nem lenne alkalma a hallgatóknak: elgondolkodni és reflektálni a világról és a saját helyéről ebben a világban. Az egyetemek évszázadokig a szabad véleményalkotás védőbástyái voltak. Az egyetem ma is egy biztonságos környezetet teremthet, ahol őszinték lehetünk elsősorban saját magunkhoz, és a közösség ezek alatt az évek alatt segíthet a fiatalnak eligazodni és mindenkinek a saját útját megtalálni az életben.⁴⁶

⁴² WIRZBA: Food and Faith, 271–272.

⁴³ RIBBE: Understanding the Effects, 228. Vö. MCRAY et al.: Spiritual Formation and Soul Care, 288.

⁴⁴ HIGTON: A Theology of Higher Education, 183.

⁴⁵ MCRAY et al.: Spiritual Formation and Soul Care, 289.

⁴⁶ HIGTON: A Theology of Higher Education, 206.

Zárógondolatok

Loyolai Ignác írja: „Ha egyszer a szívünk megváltozik, nem csoda, hogy utána általunk a világ is megváltozik!”⁴⁷ Az egyházi intézményt a benne lévő keresztyének tehetik lelki otthonná azok számára is, akiknek még eddig nem voltak keresztyén barátai. Az egyetemeken is szükség van Krisztus tanítványaira, akik tudnak vendégszeretetet gyakorolni, ahogy azt Mesterüktől kapták és tanulták. A vendégszeretet Kálvin szerint az egyik „leginkább Isten szerint való kötelességünk”.⁴⁸ Akik keresztyénként őszintén, hitelesen, felelősséggel, teljes odaadással és féltő szeretettel fordulnak diáktársaik, diákjaik, munkatársaik felé, azok maguk is ebben az életben vendégként gyakorolják a vendégszeretetet.⁴⁹ „A vendégszeretetről meg ne feledkezzetek, mert ezáltal egyesek – tudtukon kívül – angyalokat vendégeltek meg.” (Zsid 13,2)

Felhasznált irodalom

- ♦ BENNE, R.: *Quality with Soul – How Six Premier Colleges and Universities Keep Faith with Their Religious Traditions*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001.
- ♦ BRUFORD, W. H.: *German Tradition of Self-Cultivation – 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- ♦ D'COSTA, G.: *Theology in the Public Square – Church, Academy and Nation* (Challenges in Contemporary Theology), Oxford, Blackwell, 2005.
- ♦ DIÓS I. (szerk.): *A szentek élete II.*, Budapest, Szent István Társulat, 1988.
- ♦ DYKSTRA, C.–BASS, D. C.: A theological understanding of Christian practices, in VOLF, M.–BASS, D.: *Practicing Theology – Beliefs and Practices in Christian Life*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, 13–32, 18.
- ♦ FABINYI T.: The Theological Models or Visions of a Christian University – A Community of Faith in the Community of Knowledge, in SEPSI E.–BALLA P.–CSANÁDY M. (eds.): *Confessionality and University in the Modern World, 20th Anniversary of „Károli” University*, 2013 Yearbook of Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, Budapest, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary – L'Harmattan Publishing, 2014, 189–198.
- ♦ FALLS-CORBITT, M.: Prolegomena to Any Postmodern Hope for the Church-Related College, in HAYNES, S. R. (ed.): *Professing in the Post-*

⁴⁷ DIÓS: A szentek élete II. (1988), 387, <https://archiv.katolikus.hu/szentek/tempus.html>.

⁴⁸ Kálvint idézi POHL: Making Room, 6.

⁴⁹ HALL: Finding our Way into the Future, track 3.

modern Academy: Faculty and the Future of the Church-Related College, Waco, Baylor University Press, 2002, 49–71.

- ♦ FRAAS, H.-J.: *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- ♦ GELLERT, M.–NOWAK, C.: *A csapatépítés nagykönyve – Csapatépítés, csapatmunka, csoporttanácsadás elmélete és gyakorlata*, Miskolc, Z-Press, 2010.
- ♦ GODWIN, G.: *Evensong*, New York, Ballantine Books, 1999.
- ♦ GROOME, TH.: *Christian Religious Education – Sharing Our Story and Vision*, San Francisco, Jossey-Bass, 1999.
- ♦ HALL, D. J.: Finding our Way into the Future, *Cloud of Witnesses – An Audio Journal on Youth, Church, and Culture*, Princeton Theological Seminary, Institute for Youth Ministry 10, 2007, track 3.
- ♦ HAUERWAS, S.: *Christian Existence Today – Essays on Church, World and Living in Between*, Durham, Labyrinth Press, 1988.
- ♦ HAUERWAS, S.: *The State of the University – Academic Knowledge and the Knowledge of God*, Malden, Blackwell Publishing, 2008.
- ♦ JAMES, W.: *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1978.
- ♦ KOCSEV M.: *Gyakorlati teológiai témák – Elmélet és praxis, az igehirdetés személyközpontúsága és a szupervízió* (habilitációs dolgozat), Budapest, KRE-HTK, 2007.
- ♦ LEE, S. J.: *Aspects of European History 1494–1789*, New York, Routledge, 1984.
- ♦ MARSDEN, G. M.: *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- ♦ MARSDEN, G. M.: *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*, New York, Oxford University Press, 1997.
- ♦ MCRAY, B.–BARWEGEN, L.–HAASE, D. T.–KARIANJAH, M.–LARSON, M. L.–RIBBE, R.–SCHWANDA, T.–SETRAN, D. P.–WILHOIT, J. C.: Spiritual Formation and Soul Care in the Department of Christian Formation and Ministry at Wheaton College, in *Journal of Spiritual Formation and Soul Care*, 2018, Vol. I 1(2), 271–295.
- ♦ MÉRŐ L.: *Maga itt a táncanár? – Pszichológia, moralitás, játék és tudomány*, Budapest, Tericum Kiadó, 2015, 29.
- ♦ MILBANK, J.: The conflict of Faculties: Theology and the Economy of the Sciences, in MILBANK, J. (ed.): *The Future if Love: Essays in Political Theology*, London, SCM, 2009, 301–315, 302.
- ♦ NÉMETH D.: A lelkigondozás időszerű kérdései, kihívásai és törekvései, *Embertárs* 2 (2009), 103–110.

- ♦ NÉMETH D.: *Vallásdidaktika – A hit- és erkölcsstan tanítása az 5–12. osztályban*, Budapest, L'Harmattan, 2019.
- ♦ OEVERMANN, U.–ALLERT, T.–KONAU, E.–KRAMBECK, J.: Die Methodologie einer „objektiven Hermeneutik“, in ZEDLER, H. (Hg.): *Aspekte qualitativer Sozialforschung – Studien zu Aktionsforschung, empirischer Hermeneutik und reflexiver Sozialtechnologie*, Opladen, Leske, 1983, 95–123.
- ♦ POHL, CH. D.: *Making Room – Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- ♦ PROHÁSZKA L.: *Johann Heinrich Pestalozzi – egyetemi pedagógia-nevelés-történeti előadás*, OROSZ G. (szerk.), Debrecen, Kossuth Egyetemi Nyomda, 2004.
- ♦ RASHDALL, H.: *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Volume 1, New York, Cambridge University Press, 2010.
- ♦ RIBBE, R.: *Understanding the Effects of Adventure-based Orientation Programs on Identity Formation and the Adaption to College in Traditional Incoming College Students*, A Dissertation Presented to The Faculty of the Talbot School of Theology Biola University, 2011.
- ♦ SMITH, J. K. A.: *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009.
- ♦ STREIB, H.: *Hermeneutics of Metaphor – Symbol and Narrativ in Faith Development Theory*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991.
- ♦ TAYLOR, CH.: *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- ♦ TEXTOR, R. B.: Introduction, in MEAD, M.: *The World Ahead – An Anthropologist Anticipates the Future* (Edited, with and Introduction and commentaries by TEXTOR, R. B.), New York, Berghahn Books, 2005, 1–34, 12.
- ♦ WILSON, T.: The Integrated Pastor – Toward an embodied and embedded spiritual formation, in *Christianity Today*, Pastors Special Issue, 2019, Spring, 11–12.
- ♦ WINNICOTT, D. W.: *Játás és valóság*, Budapest, Animula, 1999.
- ♦ WIRZBA, N.: *Food and Faith – A Theology of Eating*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- ♦ WOLTERSTORFF, N.: *Educating for Shalom – Essays on Christian Higher Education*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004.

IMRE LÁSZLÓ

A debreceni „erkölcscentrikus” kálvinizmus perspektívája (A száz éve született Julow Viktorra emlékezve)

Julow Viktor (1919–1982) a Debreceni Református Kollégiumban tanult (innen került Budapestre, az Eötvös-kollégiumba magyar–angol szakra, ahol Ország László lett a mestere). Lutheránus volta valamennyire el is különítette, ámbar anyai ágon református beágyazottsága is meglehetősen volt. Családi nevét (eredetileg Yulow) az ő tudomása szerint a Lánchidat építő Clark Ádám munkatársaként Magyarországra kerülő, porosz eredetű, műszaki értelmiségi ősetől örökölte, akárcsak „kalandvagyó” természetét. Az ő esetében a „kaland”-ot a katonaévek, majd a többéves szovjet hadifogság jelentette. Szülővárosába visszaérkezve a Fazekas Mihály Gyakorló Gimnáziumba, majd az egyetem irodalmi intézetébe került. Az 1956. október 23. utáni napokban főképpen egyetemi kollégái, tanítványai társaságában a helyi sugárzású Csokonai rádiót szerkesztette, amiért aztán letartóztatták. Kiszabadulása viszont igazi „kaland” volt: egy eredetileg latin szakos, utóbb orosz szakossá átképzett tanártársa, Nagy János – legalábbis Julow így mesélte – bejelentkezett a szovjet városparancsnokhoz, megmutatta neki Julow Fazekas-monográfiáját,¹ mire a szovjet alezredes nyomban elengedte, mondván, tévedés áldozata lehet, mert neki fasiszta banditákról s nem szelíd irodalomtörténészekről beszéltek, amikor rendcsinálás céljával idevezényelték. Az egyetemről azonban mégiscsak elkerült, a Déri Múzeumban lett irodalmi muzeológus munkatárs, 1965-től pedig ismét az egyetemen dolgozott, ahol nyugdíjazásáig a XVIII. századi irodalom szakértőjeként tanított. Már muzeológus éveiben élvonalbeli tudósnak számított, a hatkötetes akadémiai irodalomtörténetben, a „spenót”-ban ő írta a Csokonai- és a Fazekas-fejezetet.²

1969 őszén kerültem az egyetemre, s Julow Viktort mint ötven felé járó, állandó orvosi kezelésre szoruló kollégát ismertem meg, s rokon felfogás alapján hamar barátság alakult ki közöttünk. Oly mértékig, hogy utolsó éveiben ünnepi alkalmakkor a lakásukra hívott néhány fős társaság tagjaként úgy érezhettem, hogy kötelességem emlékét ápolni. A többórás beszélgetések (ezek inkább az ő monológjai voltak) során ismerhettük meg a nézeteit a debreceni „ateista” kálvinizmusról. Szóbeli fejtegetéseiben volt némi csapongás,

¹ JULOW: Fazekas Mihály.

² PÁNDI (szerk.): A magyar irodalom története III.

s ez olykor írásai gondolatmenetének széles röptét, asszociatív gazdagságát is jelentette. Vezethettek ezek néha kevésbé bizonyított állításokhoz, jobban mondva feltételezésekhez, ugyanakkor roppant érdekes és gazdag perspektívájú gondolatfutamokhoz. A *Lotte Weimarban* című regényében Thomas Mann egyik regényhősének, Goethe segítőjének, levelezése irányítójának szájába ad valamit hasonló jelenségről Goethével kapcsolatban:

Mindig henye locsogás, ha túlságosan nagy, túlságosan izgalmas tárgyról lévén szó, az ember valami lázas hévvel mellébeszél, s igazán lényegeshez és égetőhöz nemcsak nem jut el, azt nemcsak elszalajtja, hanem még titkon gyanakszik is önmagára, hogy mindaz, amit mond, csupán ürügy voltaképpen fontos dolgok megkerülésére. Nem tudom, micsoda fejvesztettség és pánik tobzódik itt. Alighanem torlódási jelenségről van szó: fordítson meg hirtelen egy teli palackot, nyílásával lefelé, a folyadék nem fog kiömleni, benne marad az üvegben, jóllehet az útja szabad.

Az „ateista kálvinizmus” esetén az „ateista” szerencsétlen szóhasználat, mert a közbeszédben ez türelmetlen istentagadást jelentett, Julow viszont csak arról volt meggyőződve, hogy a debreceni kálvinizmus elsősorban és főleg „erkölcscentrikus protestantizmus” volt. Ez egyébként (gondoltuk mi akkor) a kálvinizmus lényegéből is következhet, amennyiben nagyobb mértékben racionális, a csodák és a misztika helyett az e világi viselkedési normákra koncentráló, polgárius változata a keresztyénségnek. Julow Viktor *A debreceni felvilágosodás problémái* című előadása egyébként 1970-ben hangzott el az MTA XVIII. századi kutatócsoportjának debreceni tanácskozásán, s 1972-ben jelent meg tanulmány formájában.³ Kiinduló tézise, hogy a felvilágosodás észkultusza a szépirodalmat s különösen a vallást alárendelte a racionális társadalom átalakító szándékának. Ennek az összeurópai gondolkodástörténeti folyamatnak magyar változata a debreceni „ateista kálvinizmus”. Összefügg ugyan a vallás „elvilágiasodásával”, ez azonban még radikális aufklérizmus esetén is (amire jó példa Domokos Lajos főbíró) „jól megfér az eklézsia szenvedélyes védelmével a bécsi abszolutizmus ellen”. A debreceni „ateista kálvinizmus” ebben az interpretációban a tolerancia, a józan okosság elvén alapul, a misztikaellenes és erkölcsközpontú értékrend jegyében.

Julow szerint mindez nem ideológiai, hanem elsősorban várospolitikai és művelődési működése gyanánt értékelhető. Ezért szorul háttérbe a transzcendencia, első helyre pedig a Béccsel, illetve a katolikus ellenreformációval szembeni védekezés kerül. Azt Julow már nem érthette meg, hogy az egyetemes keresztyén gondolkodásban (tehát a Vatikánban is) az egyéni élmény hangsúlyozása kerül előtérbe a dogmákkal szemben. Tehát a kálvinizmust

³ JULOW: *A debreceni felvilágosodás problémái*.

lehetett (marxista terminológiával) racionális és felvilágosult polgári kezdeményezésnek minősíteni, azonban sok eleme néhány évszázad alatt a keresztyénség egészének vált integráns elemévé. Az „ateista kálvinizmus”-ról szólva Julow családja és ismerősei köréből véve példákat olyan személyeket vett alapul, akik számára a dogmatika, egyáltalán az istenhit bármiféle változata nem okozott problémát. Hagyományos istenhit nélkül is hű fiaik voltak református egyházuknak, melytől (a történelem tanúsága szerint) a legsúlyosabb szenvedések sem tudták őket elijeszteni. A szertartásokat, ünnepeket megtartották. A kálvinista puritánságot komolyan vették, bár a sűrű templomjárást elhanyagolták. Ismét Domokos Lajos példájára hivatkozva: nyíltan ostobaságnak tartotta a dogmatikai kérdéseken való vitatkozásokat, de egyházáért bátran, szívósan harcolt, természetesen vállalva az ezzel járó életveszélyt is.

Julow szerint

különösen tanulságos lenne annak a megvizsgálása, hogy a nyugati reformátusoknál vannak-e analóg jelenségek, mert ha nincsenek, vagy vannak ugyan, de alacsonyabb fokon, az mindenképp amellett bizonyítana, hogy ez a jelenség főként az elzárt és elnyomott, de erős közösség védekező reakcióinak jellemző sajátja. A nemzeti kisebbségeknek elsősorban az egyházi élet kereteiben való politikai jellegű defenzív szervezkedése az újabb európai történelemben is kínál ehhez párhuzamokat, amit joggal nevezhetünk „kálvinista ateizmusnak”, vagy legalábbis „kálvinista agnoszticizmusnak”. A kálvini tan a maga misztikaellenességével, erkölcsközpontúságával elméletileg is nyílt lehetőség egy ilyen képlet kifejlődésére, amennyiben a racionalizmussal és felvilágosodott eszmékkel találkozik.⁴

Hadd jegyezzük meg, hogy Julow Viktor egy konkrét, közép-európaias gondolkodásmódot jellemez pontosan anélkül, hogy ennek globális értékeiről és fogyatékoságairól szólna. Az ezzel kapcsolatos (ámde időben jóval később született) töprengések megfontolandóságát semmi okunk kétségbe vonni. Hadd idézzem példának okáért Joseph Ratzinger (XVI. Benedek pápa) könyvét, aki a hegyi beszéddel kapcsolatban mutatott rá, hogy az értelmezésnek az a típusa, amely Jézust erkölcsstanítóvá, egy felvilágosult és individualista erkölcs tanítójává teszi, dacára a történeti belátások fontosságának, teológiájában hiányos, és egyáltalán nem jut el Jézus valódi alakjához.⁵

Mi a tanulsága annak, amit a száz éve született lutheránus, Julow Viktor irodalomprofesszor az „ateista kálvinizmus”-ról elgondolt? Mindenekelőtt az, hogy bár a múlttól, leginkább a XVIII. századról szól, azért a jövőt előlegezi, valahányszor toleráns, valahányszor a lényeghez, az (e világi/túlvilági)

⁴ Uo., 117.

⁵ RATZINGER: *A názáreti Jézus*.

üdvösséghez többféle utat ismer el, s ezzel sok mindent megelőlegez a mai kereszténységből (a jó értelemben vett liberális istenhit jegyében). Krisztus tanításait erkölcsi normaként alkalmazza, hogy a miszticizmustól, a csodáhitől idegenkedő szellemiség se távolodjék el a vallástól. Érvényesnek, fontosnak vélhető ez a hagyomány, bizonyos jelek szerint az egyetemes kereszténységben, tehát a római katolikus vallási interpretációban is szerephez jut utóbb. A János Pál pápa magyarországi látogatásakor a Máriapócsról közvetített szertartás során a televíziós kommentátor (egy katolikus teológiai tanár) beszélt arról, hogy a máriapócsi ún. könnyező Szűz Mária-kép kapcsán nem szükséges ragaszkodni a csodához a mai katolikus felfogás szerint. Sőt: akit ez zavar, nyugodtan megteheti, hogy nem hisz benne, ugyanakkor azoknak sem kell szégyellniük magukat, akiknek erre a csodára szükségük van. Könnyű volna ebben a gondolatmenetben ráismerni a hermeneutikai (elsősorban Gadamer utáni) fordulatra, mely (ezek szerint) a katolicizmus számára is elfogadhatóvá válik.

Deklaráltan – persze – nem tagadta az „örök élet”-et, az üdvösséget a debreceninek vélt kálvinista „ateizmus” sem, mint ahogy manapság a katolicizmusban megjelenő változat sem. Mindenesetre: évszázadok múltán is érdekes és értékes magatartási mintának vélhető az a bizonyos „ateista kálvinizmus”, mely messze előremutató példáját adta a felvilágosult, a természettudományos világkép elterjedése idején is az evangélium lényegét normává építő keresztény gondolkodásmódnak. Ha Julow Viktor hipotézisének, illetve eme hipotézist fél évszázad múltán felelevenítő szavainak haszna és értelme lehet, úgy annyiban, hogy a teológiában magas szinten jártas tudományosság visszatérhet ennek taglalására, illetve az európai gondolkodás történetében játszott szerepének értelmezésére.

Felhasznált irodalom

- ♦ JULOW V.: A debreceni felvilágosodás problémái..., in JULOW V.: *Árkádia körül*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1975, 98–121.
- ♦ JULOW V.: *Fazekas Mihály*, Budapest, Művelt Nép Kiadó, 1955.
- ♦ PÁNDI P. (szerk.): *A magyar irodalom története III.*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1965.
- ♦ RATZINGER, J.: *A názáreti Jézus I.*, Budapest, Szent István Társulat, 2007.

CZENTNÁR SIMON

A *doctrina* fogalmának jelentősége Kálvin hermeneutikájában

A *doctrina* igen gyakori fogalom Kálvin munkásságában. Herman J. Selderhuis holland Kálvin-kutató hívja fel a figyelmünket arra a megfigyelésre, mely szerint szinte nincs olyan oldal a reformátor kommentárjaiban és az *Institutió*ban, melyen ne szerepelne legalább egyszer a szó¹ – és nem azért, mert annyira általános értelmű lenne Kálvinnál ez a kifejezés. Sajnos ma szinte csak a „tantétel” jelentést értjük rajta, pedig a reformátornál önmagában állva és állandósult szókapcsolatokban is előfordul, meghatározott, de annál szélesebb jelentéskörrel (pl. *doctrina coelestis* – mennyei tanítás,² *sana doctrina* – egészséges tanítás³). Amikor a *doctrina* kálvini fogalmának szempontjából vizsgáljuk a reformátor gondolkodását, akkor nem a negatív értelemben vett dogmatikusság tárul elénk, hanem egy nyitott, körültekintő és egyszersmind bibliai alapokon álló megközelítés. A *doctrina* nemcsak Kálvin teológiájának kulcsfontosságú eleme, hanem a reformátor Szentírásról alkotott szemléletében, a Biblia megértésének folyamatában is meghatározó fogalom.

Jelen tanulmány az exegézis módszereit megelőző teológiai-hermeneutikai előfeltevésekben, alapelvekben, azaz Kálvin Szentírás-értelmezésében vizsgálja a *doctrina* fogalmának jelentőségét.

A *doctrina* fogalma a 16. században

A *doctrina* fogalmának teológiai jelentőségét Victor E. d’Assonville vizsgálta a legátfogóbban Kálvinnál,⁴ és 2001-ben megjelent monográfiájában a kifejezés teológiatörténeti előzményeit is feltárta. Ezeket áttekintve megállapíthatjuk, hogy a *doctrina* szó jelentésköre a reformáció koráig fokozatosan formálódott és bővült: a 3–4. századi Lactantius a *doctrina* szóval fejezte ki a

¹ SELDERHUIS: Der Begriff »doctrina«, 415.

² CO 49,354.

³ CO 49,297, 526, 529.

⁴ V. E. d’Assonville az 1536-os *Institutio*, a pásztori levelek, Olivétan bibliafordításának előszava és az I. Ferencz írt levél alapján hét tételben összefoglalta a *doctrina* kifejezés kálvini jelentését; D’ASSONVILLE: Der Begriff „doctrina”, 201–202.

keresztyén hit tanításának összefoglalását.⁵ Ágoston az Ige, az igehirdetés és a tanítás (*doctrina*) tartalmának lényegi azonosságát hangsúlyozta, illetve önmagában a keresztyén tanítás egységességét.⁶ Aquinói Tamás a *sacra doctrina* kifejezéssel határolta el a teológiát a pogány filozófusok metafizikájától.⁷

Erasmus teológiájának, gondolkodásának központi kifejezése a *philosophia Christi*, mely az intellektuális tartalmat meghaladva az egész keresztyén élet-ről, illetve az egyedüli tanítómester, Krisztus – főként erkölcsi értelemben vett – követéséről szól. Ennek rokon értelmű kifejezése Erasmusnál a *doctrina Christi*.⁸ Luther – az ágostoni hangsúlyokat folytatva – mindenekelőtt az igehirdetést, de a reformáció korának hitvitáiból adódóan az igaz tanítást is a *doctrina* kifejezéshez kapcsolta (mindenekelőtt a megigazulásról szóló tanítást, majd pedig más Szentíráson alapuló hittételeket is).⁹ Melanchthon és Bucer hasonló fogalmak szerint gondolkodott: a *doctrina* a hirdetett és az összefoglalt tanítást jelenti, mely az értelmi megismerést és az érzelmi elismerést egyaránt magában foglalja.¹⁰

Zwingli felfogása – d'Assonville szerint – még Luthernél is közelebb áll az erasmusi humanista *doctrina* fogalomhoz, és Krisztus tanítását, illetve az evangéliumot érti a kifejezésen, mely nem is önmagában foglalkoztatta a svájci reformátort, hanem az emberrel való találkozásában, szívben meggyökerezett Igeként.¹¹

A *doctrina* fogalma Kálvin teológiájában

A bevezetésben említett figyelmeztetésnek megfelelően el kell kerülnünk a félreértést, hogy Kálvin *doctrina* fogalmát pusztán intellektuális hittartalomként, tantételként értelmezzük. Victor E. d'Assonville szerint William J. Bouwsma ilyen racionális értelemben beszél a *doctrináról*.¹² Emellett a másik végletbe sem eshetünk át: nem mondhatjuk, hogy a *doctrina* pusztán szubjektív érzés vagy ismeret lenne Kálvinnál. Richard C. Prust például a *doctrinát* az isteni hatalom érzetének nevezi, és szerinte a kijelentést is csupán az emberi tapasztalatból eredezteti a reformátor.¹³ Kálvin valóban a lehető legnagyobb

hangsúlyt fekteti a Szentlélek szívben elvégzett munkájára, de Isten igazsága nem válik érvénytelenné vagy erőtlenné a szubjektum hitetlensége miatt. „Ha minden ember elveszett is, Krisztus mégis üdvösség marad” – állítja Kálvin,¹⁴ azaz Isten igazsága rajtunk kívül álló igazság is.

A történeti áttekintés tanulságait látva megállapíthatjuk, hogy a reformátor a teológiatörténeti előzmények szinte mindegyikéből merít, ugyanakkor az árnyalatnyi különbségek miatt el is határolható elődjektől: Kálvinnál a *doctrina* fogalma kevésbé filozofikus, mint Ágostonnál; kevésbé dogmatikus, mint Luthernél és Melanchthonnál;¹⁵ az életről szól, de kevésbé épül az etika köré, mint Erasmusnál.¹⁶ A kálvini *doctrina* fogalmában az ismeret, a bizalom és az engedelmesség egyaránt központi jelentőségű; teológiai gondolkodásában inkább a pneumatológia felé mozdul, valamint a Krisztussal hit által megvalósuló személyes közösséget hangsúlyozza.¹⁷

Victor E. d'Assonville monográfiájában a *doctrina* fogalmát Kálvin igeközpontú teológiáján belül helyezi el,¹⁸ és kimutatja, hogy a *doctrina* magát a Szentírást, annak általános értelemben vett tanítását, a Krisztus-központúságot, valamint egyszerre a *proclamatiót* mint a kálvini igeteológia csúcspontját is jelentheti.¹⁹ A *doctrina* tehát dinamikus fogalom: mint tanítás, egyszerre bír főnévi és verbális jelentéssel; egyrészt a tanítás tartalmi részére vonatkozik, másrészt a katechézist, az igehirdetés és a lelkigondozás cselekményét is jelenti, de a hit megvallását és az igaz kegyességet is (*doctrina*, illetve *philosophia Christi*²⁰).

A magyar nyelvben a fogalom találó megfeleltetése lehet a „tanítás” szó. Az 1562-es Egervölgyi hitvallás a 186.2-es cikkelyében minden bizonnyal kálvini hatásra beszél mennyei tanításról (*doctrina coelestis*),²¹ melyet Kiss Áron 1881-ben „keresztyén tudománynak” fordított.²²

Hogyan foglalhatjuk össze a kálvini *doctrina* fogalmának lényegét? Kálvin sokféle kontextusban és értelemben használja a szót, mégis van egy olyan átfogó jelentése is, mely a szűkebb és a tágabb szövegkörnyezetet tekintve is határozottan kirajzolódik: eszerint a *doctrina* a Szentírásból megismerhető,

¹⁴ KÁLVIN: Institutio, 4.15.17.

¹⁵ SELDERHUIS: Der Begriff »doctrina«, 415; TÖKÉS: A bibliai hermeneutika története, 98; Tökés szerint az úrvacsorai szakaszok értelmezésénél látható ez a következetesség a legszemléletesebben: Krisztus beszédét Kálvin nem dogmatikusan értelmezi, hanem metaforikusan, figurálisan; CO 9,513 (*De vera participatione carnis et sanguinis Christi*).

¹⁶ COMPIER: The Independent Pupil, 225.

¹⁷ SELDERHUIS: Der Begriff »doctrina«, 426.

¹⁸ D'ASSONVILLE: Der Begriff »doctrina«, 201.

¹⁹ D'ASSONVILLE: Der Begriff »doctrina«, 201–202; D'ASSONVILLE: Calvin as an exegete, 135. CO 52,386 (Commentarius in epist. Pauli ad Timotheum II, IV. 3).

²⁰ BUCSAY–CSEPREGI: Confessio catholica von Eger und Debrecen, 134.

²¹ KISS: A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései, 245.

⁵ D'ASSONVILLE: Der Begriff »doctrina«, 36.

⁶ Uo., 37–38.

⁷ Uo., 39.

⁸ Uo., 39–40.

⁹ Uo., 41.

¹⁰ Uo., 43, 45.

¹¹ Uo., 42.

¹² D'ASSONVILLE: Calvin as an exegete, 134–135.

¹³ PRUST: Was Calvin a Biblical Literalist?, 389.

megfogalmazható és a gyakorlatban is alkalmazható tanítás, tanulság. Ennek a tanításnak a legkifejezőbb megfogalmazása a *doctrina coelestis* szóösszetétel,²³ mely a Szentháromság Isten és – az istenismeret fényében – az önmagunk ismeretének egészét jelenti.

Eddigi kutatások a *doctrina* hermeneutikai szerepéről

A *doctrina* hermeneutikai szerepét többen felismerték már Kálvinnál, ugyanakkor vagy csak érintőlegesen foglalták bele vizsgálódásukba,²⁴ vagy nem merítették ki a kifejezés gazdag jelentésköréből adódó lehetőségeket, melyeknek köszönhetően kiderülhet, hogy a *doctrina* önmagán túlmutató hermeneutikai kulcsfogalom.²⁵

Peter Opitz Kálvin hermeneutikájáról írt monográfiájában külön fejezetben foglalkozik a *doctrina* kifejezéssel – nem véletlen, hogy V. E. d'Assonville is kitüntetett helyen említi ezt a művet.²⁶ Opitz úgy látja, hogy Kálvin humanista-retorikai háttérből érkezve, de teológiai motivációból eredően keresi a Szentírásban a hasznos tanítást (*utilis doctrina*).²⁷ Kálvin írásértelmezését krisztologikus hermeneutikának nevezi, mely szerint a valódi kegyesség a Krisztustól jövő,²⁸ életet átformáló mennyei tanításból származik.²⁹ A *doctrina* – Opitz megfigyelése szerint – teológiai értelemben Isten Igéjének jelentéséhez közelít, melyben Isten kijelenti magát, az emberi értelemhez alkalmazkodik, megértést és hitet munkál; sőt a *doctrina* fogalma is egyszerre foglalja magában az üdvösség ígértét és a kegyes élet szabályát is.³⁰

R. Ward Holder ismeri a *doctrina* kálvini jelentésének sokszínűségét,³¹ de elsősorban a dogma szempontjából értelmezi és keresi a fogalmat a reformátornál. Holder ágostoni–páli szintézist³² fedez fel a reformátor szemléletében: „Kálvin doktrinális hermeneutikát követ, mely alapvetően tradicionális és konzervatív, és amely a keresztyén üzenet egyfajta ágostoni megközelítésének van alárendelve.”³³ Az egyházatyák – különösen Ágoston – példájából Kálvin

²³ KÁLVIN: Institutio, 1.7.4; NEUSER: Calvins Verständnis der Heiligen Schrift, 54.

²⁴ OPITZ: Calvins theologische Hermeneutik, 104–117.

²⁵ HOLDER: John Calvin and the Grounding of Interpretation, 22.

²⁶ D'ASSONVILLE: Der Begriff „doctrina”, 21.

²⁷ OPITZ: Calvins theologische Hermeneutik, 99.

²⁸ Uo., 106.

²⁹ Uo., 104–105, 114.

³⁰ Uo., 113–116.

³¹ HOLDER: John Calvin and the Grounding of Interpretation, 22–23.

³² HOLDER: Calvin's Hermeneutic and Tradition, 107.

³³ „...Calvin possesses a doctrinal hermeneutic which is basically traditional and conservative, and dependent on a kind of Augustinian grasp of the Christian message”; HOLDER: Calvin as commentator on the Pauline epistles, 250.

megtanulta, hogy az egyházban hűen megőrzött, de a Szentírásból eredő igaz tanításnak kell meghatároznia az írásmagyarázatot.³⁴ Ennek megfelelően a reformátor az Írás, a történelem és az egyház hermeneutikai körében képzei el a helyes megértést.³⁵

H. W. Rossouw szintén központi elemként tekint a *doctrina* fogalmára Kálvin hermeneutikájában, és többféle meghatározást ad a szóhoz: a Szentírás tartalma,³⁶ üdvösséget szolgáló tanítás.³⁷ Lényege szerint a *doctrina* nem más, mint Isten kegyelme,³⁸ illetve maga Krisztus.³⁹ A *doctrina* emellett pedagógiai szituáció is, melyben a tanár személyes kapcsolatot ápol tanítványaival, és folyamatosan alkalmazkodik a tanítványok felfogóképességéhez.⁴⁰ Rossouw megfogalmazása szerint a Szentírás belső harmóniája és összefüggései győzték meg Kálvint arról, hogy egyetlen *doctrina Dei* van, s a helyes megértés is ezt a *doctrinát* hozza felszínre.⁴¹

V. E. D'Assonville külön tanulmányban veszi sorra azokat a hermeneutikai tényezőket, alapelveket, melyek a *doctrina* kálvini fogalmából származtathatók: ilyen a Szentírás egységességéről szóló tanítás, a *sola Scriptura* és *tota Scriptura* elve;⁴² a Szentlélek kinyilatkoztató és megerősítő munkája, illetve az annak nyomán megerősödő Krisztus-központúság (a *doctrina Christi* értelmében);⁴³ a *simplex*, literális értelem hangsúlyozása az allegorikus magyarázat helyett;⁴⁴ valamint az ekkleziológiai szempont a Szentírás megértésében.⁴⁵

Ha ilyen mélységben nem is vizsgálja minden kutató a *doctrina* hermeneutikai szerepét Kálvinnál, a legtöbbben mégis észreveszik, hogy a reformátor a rendszerezett tanításnak is hangot ad, illetve a szöveg alapján konkrét dogmatikai tételekre is rámutat a Szentírás magyarázatakor. Spijker szerint Kálvin „az egyes bibliai szövegeket minden alkalommal konkrét értelmük szerint magyarázza, de úgy, hogy közben az egész *doctrinát* is mindig megszólaltatja.”⁴⁶ Randall C. Zachman,⁴⁷ Don H. Compier,⁴⁸ Erdős József,⁴⁹ Bolyki János⁵⁰

³⁴ HOLDER: Calvin's Hermeneutic and Tradition, 107.

³⁵ HOLDER: John Calvin and the Grounding of Interpretation, 274.

³⁶ ROSSOUW: Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture, 157.

³⁷ Uo., 161–162.

³⁸ Uo., 158–159.

³⁹ Uo., 160.

⁴⁰ Uo., 157.

⁴¹ Uo., 176.

⁴² D'ASSONVILLE: Der Begriff „doctrina”, 136.

⁴³ Uo., 136–137.

⁴⁴ Uo., 137–138.

⁴⁵ Uo., 138–139.

⁴⁶ SPIJKER: Kálvin élete és teológiája, 119.

⁴⁷ ZACHMAN: John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian, 64.

⁴⁸ COMPIER: The Independent Pupil, 225.

⁴⁹ ERDŐS: Kálvin mint exegeta, 103.

⁵⁰ BOLYKI: Kálvin, az egzegéta, 194–195.

és mások is hasonló kapcsolódást látnak Kálvinnál a Szentírás és a megfogalmazott tanítás között.

A *doctrina* fogalmának hermeneutikai jelentősége Kálvinnál

Ha arra gondolunk, hogy Kálvin a Szentírást a Szentlélek iskolájának nevezi,⁵¹ nyomban érthetővé válik, hogy miért kap ebben az értelmezési keretrendszerben központi szerepet a tanítás, a *doctrina* fogalma. Miután megismertük a kálvini *doctrina* fogalmának gazdagságát és jelentőségét, a tanulmány második részében a fenti következtetéseken túl is megvizsgáljuk annak hermeneutikai következményeit. A most következő tézisek megerősítik azt a meglátásunkat Kálvin életművével kapcsolatban, hogy az *Institutio* és a kommentársorozat, azaz a rendszerező és a bibliamagyarázó munka nem két, egymástól független vállalkozás Kálvin életében, hanem a reformátor az Írás magyarázata közben is következetesen alkalmazza azt a hermeneutikai hozzáállást, melyet az *Institutio*ban bevezetett.

1. A mennyei tanítás Kálvin szerint megismerhető. Thomas F. Torrance Kálvin hermeneutikájáról szóló monográfiájában a reformátor feltételezett nominalista-terminista iskolázottsága alapján – a mű vitatottsága ellenére – megfontolandó következtetésekre jut a teológiai megismeréssel kapcsolatban. Mivel a Szentírás igazi megértése Kálvin szerint a Szentlélek belső bizonyágtételétől, megvilágosító munkájától függ, ezért az olvasó és magyarázó ember ebből a szempontból is egészen kiszolgáltatott Isten kegyelmének.⁵² Az olvasó kiszolgáltatottsága mellett legalább olyan fontos állítása Kálvinnak, hogy a Szentlélek munkájának köszönhetően a bizonyos megismerés is lehetővé válik: Isten megismerhetővé teszi önmagát az ember számára.⁵³ A bizonyosság egyrészt az Isten atyai jó szándékáról való meggyőződést jelenti, másrészt a megismert igazság és tanítás szilárdságát. S bár Kálvin helyenként *scientiának* nevezi a mennyei tanítás ismeretét,⁵⁴ a megértést mégsem intellektuális képességével éri el az ember, hanem ajándékba kapja a Szentlélektől.⁵⁵ Ahogy Kálvin az első korinthusi levél kommentárjában fogalmaz:

⁵¹ KÁLVIN: *Institutio*, 3.21.3.

⁵² TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin*, 64, 67, 86.

⁵³ Uo., 67, 129.

⁵⁴ TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin*, 92; „Haec igitur praecipua est scientia, fides in Christo”; CO 52,384 (*Commentarius in epist. Pauli ad Timotheum* II, III. 16).

⁵⁵ PERES: Kálvin íráseértelmezése és írásmagyarázatai, 62.

...az evangélium tanítását nem lehet másképp felfogni, csak a Szentlélek tanúságtétele révén; illetve azok, akik a Szentlélektől ilyen tanúságtételt kapnak, azoknak annyira erős és szilárd lesz a bizonyosságuk [*certitudinem*], mintha saját kezeikkel tapintanak [*si manibus palparent*], amit hisznek, mert a Lélek hűséges és kétségbevonhatatlan tanú.⁵⁶

Az *Institutio*ban ugyanezt az igazságot így fogalmazza meg: „Ugyanannak a Léleknek kell a mi szívünkbe is hatolnia, aki a próféták szája által szólt, hogy meggyőzzön: hűségesen adják át azt, amit Isten rájuk bízott.”⁵⁷ A *doctrina coelestis* széles jelentéskörét szem előtt tartva ez a megismerés és meggyőződés rendkívüli kiváltságot és gazdagságot jelent a hívő olvasó számára.

2. A *doctrinát* szem előtt tartó olvasás egy alázatos hermeneutikai alaphelyzetet jelent. Kálvin „hirtelen megtérése” nem pusztán életrajzi mérföldkő vagy érdeklődési irányváltás volt. Ez a fordulópont a reformátor saját elmondása alapján is hermeneutikai szemléletváltást jelentett számára, s ezt számos kutató elismeri. Heiko A. Oberman Kálvin hirtelen megtéréseivel kapcsolatban elmondja, hogy a reformátor ezen fordulat után nagyobb súllyal tekintett az evangéliumi oldal véleményére.⁵⁸ Thomas F. Torrance megfogalmazása szerint Kálvin gondolkodása az evangélium foglyává vált,⁵⁹ s ennek megfelelően hermeneutikai kiindulópontja végérvényesen maga a Szentírás és annak tanítása lett. Torrance megfigyelése szerint Kálvin számára az írásmagyarázó elköteleződése a „vizsgálat tárgya előtti” meghajlásban és az alázatban mutatkozik meg: az olvasó engedelmesen aláveti magát (önmagát, megértését, magyarázatát) Isten igazságának, a mennyei tanításnak.⁶⁰ Ahogy a második Korinthusi levél kommentárjában is olvassuk: „Ezért annak, aki csak Krisztust akarja prédikálni, el kell feledkeznie önmagáról”;⁶¹ illetve: „Bár kezdetben alig-alig tűnik fel Isten Krisztusban, de végül dicsőségesen jelenik meg azoknak, akik türelemmel haladnak a kereszttől a feltámadáshoz.”⁶² Kálvin hozzáállását így az Isten előtti alázat hermeneutikájának, a meghalás és feltámadás hermeneutikájának is nevezhetjük. Erdős József megfogalmazásában: Kálvin „minden erő, képesség és akarat ellenében egyedül Istennek nevére hárít minden dicsőséget”.⁶³

⁵⁶ KÁLVIN: Az első Korinthusi levél magyarázata, 70 (1Kor 2,11); CO 49,341 (*Epistolam priorem ad Corinthios*, II. 11).

⁵⁷ KÁLVIN: *Institutio*, 1.7.4.

⁵⁸ OBERMAN: *Initia Calvini*, 114–116.

⁵⁹ TORRANCE: *The Hermeneutics of John Calvin*, 154.

⁶⁰ Uo., 75–77, 141–143, 162.

⁶¹ KÁLVIN: A második Korinthusi levél magyarázata, 72 (2Kor 4,5).

⁶² Uo., 74 (2Kor 4,6).

⁶³ ERDŐS: Kálvin mint exegeta, 104.

3. A *doctrina* egy olyan hermeneutikai körben ragadható meg, mely a Szentírás és az az alapján levont tanulság között mozog. Már szóltunk Kálvin dogmatikai jellegű megjegyzéseiről a kommentárokból. Kálvin a Szentírás egészét szem előtt tartva sokszor következtet egy bibliai szakasz alapján egy általános teológiai igazságra, és már ennek a tanításnak a birtokában⁶⁴ tér vissza az egyes bibliai helyekhez.⁶⁵ Erről a kálvini sajátosságról egyes kutatók negatívan nyilatkoznak, és a dogmatikusságot hátráltató tényezőnek, terhes hagyománynak tartják.⁶⁶ A kritikát ugyanakkor megválaszolhatja az a felismerés, mely szerint Kálvin számára az értelmezés egy dinamikus, állandó mozgásban tartott folyamat, melyben a dogmatikai előfeltevéseket szüntelenül felülbírálja a Szentlélek által megvilágított bibliai tanítás. Ha pedig a „dogmatikusságtól való mentesség” alatt az elfogulatlanságot értjük, akkor ezt nem is kereshetjük Kálvinnál: ő maga beszél arról, hogy elköteleződött az evangéliumi tanítás mellett, alázatosan fejet hajtott a Szentírás igazsága előtt, és a Szentlélek iskolájának tanulója lett⁶⁷ – ez azonban korántsem jelenti a nyitottság hiányát a reformátornál.

Kálvin hermeneutikájának dinamikusságát Gánóczy Sándor és Stefan Scheld a „tanítói irányzat” (*Lehrhafte Ausrichtung*) kifejezésben ragadja meg: Kálvin meggyőződése, „hogy a Szentírás a maga egészében és részleteiben tanító jellegű”, és ebből fakadóan kétirányú folyamatot követ írásmagyarázatában, mely a „Biblia ismeretétől a hithez, a hitismerettől ismét a Bibliához”⁶⁸ vezet. Gánóczy meglátásában pozitívan is értékelhető ez a folyamat, amennyiben „a hittan mindig újra egy jobb és mélyebb megértésből” merít, valamint figyelembe veszi „a bibliai bizonyosságok sokféleségét”.⁶⁹ Szűcs Ferenc megfogalmazásában Kálvinnál „a Szentírás és az igehirdetés közötti út az egzegézis és a dogma értelmezésének ívén mozog”.⁷⁰ Ebben a hermeneutikai körben központi jelentőségűnek bizonyul a *doctrina* fogalom: a *doctrina* átfogó jelentésének köszönhetően Kálvin a Szentírás egyetlen igazságát és tanítását nemcsak a rendszerezett tantételekben foglalja össze, hanem a forráshoz elérkezve a Szentírás egyes helyein is megtalálja, s ettől válik az értelmezés folyamata dinamikussá, ennek köszönhetően szemlélhetjük a megfogalmazott tanítást szüntelenül a Szentírás mérlegén.

⁶⁴ MULLER: *The Hermeneutic of Promise and Fulfillment*, 71, 81.

⁶⁵ GÁNÓCZY–SCHELD: Kálvin hermeneutikája, 95; AHN: *The Ideal of Brevitas et Facilitas*, 276; STARLING: *The Analogy of Faith*, 7–8.

⁶⁶ KRAUS: *Calvin's Exegetical Principles*, 12; GÁNÓCZY–SCHELD: Kálvin hermeneutikája, 96; FUHRMANN: *Calvin, the Expositor of Scripture*, 200.

⁶⁷ „Deus [...] subita conversione ad docilitatem subegit”; CO 31,21 (*Commentarii in librum Psalmorum pars prior: Ps. I ad XC, Ioannes Calvinus piis et ingenuis lectoribus salutem*).

⁶⁸ GÁNÓCZY–SCHELD: Kálvin hermeneutikája, 95.

⁶⁹ Uo., 95–96.

⁷⁰ Szűcs: *Egzegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál*, 96.

Kálvin számára a Szentírás és a *doctrina* szorosan összekapcsolódik, s ennek bizonyítéka, hogy a reformátor nemcsak az *Institutiót* nevezi hermeneutikai kulcsnak a Szentírás megértésében, hanem szerinte egyes bibliai könyvek is (pl. a Római levél, János evangéliuma, de még a Zsoltárok könyve is⁷¹) egymást magyarázzák, és a mennyei tanítás megismerését segítik.

4. A kálvini *doctrina* jelentése az ígéret és beteljesedés bibliai-tipológiai mintázatában rajzolódik ki. Hans W. Frei szerint „Kálvin az utolsó az értelmezés történetében, aki számára a literális és a figuratív olvasat egybetartozott”.⁷² Ez azt jelenti, hogy Kálvin sosem önkényesen találja meg Krisztust az Ószövetségben, hanem a tipologikus szemlélet által meghatározott kereteken belül. T. H. L. Parker szerint

Kálvin [...] úgy foglalkozik Dávid alakjával, mint aki Isten jóságának élvezője, és így a zsoltárokat történeti módon, a szerző személyének és életének szempontjából magyarázza. A történet ugyanakkor nem egyetlen ember izolált életrajza, hanem annak a történelemnek a része, melyben Isten a világ felé fordul Jézus Krisztusban. Ezért kifejezetten Kálvinnál látjuk azt a krisztológiai szándékot, melynek megfelelően Dáviddal, és nem azonnal Krisztussal foglalkozik, hiszen Dávid története része Krisztus történetének.⁷³

Kálvin tehát megvizsgálja az aktuális történeti jelentést és kontextust, de azután – a *tota Scriptura* értelmében – az egész Szentírás kontextusát is szem előtt tartja, az Újszövetségben olvasható Ószövetség-magyarázatokat is. Mondhatjuk úgy is, hogy az egyetlen literális jelentést, azaz a „szöveg szándékának megfelelő” jelentést keresi – a Szentírás esetében a szöveg szándéka pedig nem más, mint a történelem Urának, Istennek a szándéka, üdvterve.⁷⁴

A tipológia Kálvin számára nem pusztán irodalmi invenció, eszköz vagy forma, hanem – Goppelt nyomán – lelki szemléletmód, Gánóczy szerint lényeglátás.⁷⁵ A tipológiai kapcsolatok nem egy opcionális olvasatot tesznek le-

⁷¹ „Minél inkább ismeri az olvasó [a zsoltárokat], annál inkább beletekinthet a mennyei tanítás érdemi részébe is” (saját fordítás); „ut quisque in eius intelligentia optime profecerit, bonam coelestia doctrinae partem erit assequutus”; CO 31,17 (*Commentarii in librum psalmorum pars prior: Ps. I ad XC.*).

⁷² FABINY: *A keresztény hermeneutika története*, 174–175.

⁷³ „Calvin on the other hand is interested in David as the object of God's goodness, and he will expound the psalms historically in reference to their writer and his life. But the history is not the isolated biography of one man; it is part of the history of God's dealings with the world in Jesus Christ. It is therefore precisely Calvin's christological intention that makes him deal with David and not immediately with Christ, for David's history is part of the history of Christ” (saját fordítás); PARKER: *Calvin's New Testament Commentaries*, 103.

⁷⁴ VLADÁR: *Az exegéta Kálvin*, 83.

⁷⁵ GÁNÓCZY–SCHELD: Kálvin hermeneutikája, 98.

hetővé, hanem lényegileg ragadják meg és írják le a Szentírás – mint irodalmi egész – belső logikáját. A tipológia tartalmilag kötött értelmezés, teológiai megalapozása a *doctrina*, mely annak megvallása, hogy a Szentírás mögött felfedhető az isteni Szerző szándéka, aki minden időben ugyanaz, és fokozatosan nyilatkoztatja ki kegyelmi szövetségét. A Szentíráson belüli tipológiai kapcsolatok egy narratív keretrendszerben, a beteljesedések kumulatív mintázatában⁷⁶ tárják fel előttünk a *doctrinát*: az előképeket összekötik a valósággal, az ígéreteket az egykori és mindenkori beteljesedéssel, létrehozva ezzel a Szentírás gondolati dinamikáját, „vérkeringését”. Amikor Kálvin kommentárjaiban a Szentírást önmagával magyarázza, valójában ezekre a kapcsolatokra mutat rá.

A lelki értelem Kálvin szerint nem titkos: benne van a Szentírásban. Az egyedüli titok a Szentlélek belső bizonyágtétele, melynek köszönhetően az olvasó beláthatja, hogy a bibliai tanúság igaz, és a bibliai ígéret az ő életében is beteljesedik, azaz felismeri, hogy az ő élete is része a Krisztusban adott szabadítás történetének. Szűcs megfogalmazása szerint „Kálvin írásmagyarázata [...] alapvetően szótériológiai szempontú, így mind a bibliai üdvtörténet, mind a személyes üdvösségtörténet ugyanarról szól”.⁷⁷ Frei szavaival röviden kifejezve: „aki a világot bizonyos utakon mozgatja, ugyanaz mozgatja meg az ember szívét is”.⁷⁸ Kálvin tehát elkerüli az önkényes allegóriát,⁷⁹ hogy azután visszaadja az olvasóknak az igazi lelki olvasatot.

5. A *doctrina* segítséget nyújt ahhoz, hogy Kálvin hermeneutikai alapelveit organikus egészként szemlélhessük. Kálvin hermeneutikáját nehéz rendszerbe foglalni. Központi fogalmai, alapelvei összefüggéseikben alkotnak szerves egészet. A *doctrina* fogalma egy lehetséges „fogódzó” ahhoz, hogy megértsük, hogyan kapcsolódnak egymáshoz, hogyan fakadnak egymásból Kálvin hermeneutikai alapelvei. V. E. d’Assonville nyomán már szóltunk arról, hogy a kálvini *doctrina*értelmezés miként feltételezi a *sola Scriptura* és a *tota Scriptura* elvét, de ugyanígy feltételezi az Ó- és Újszövetség egységét is, hiszen a két szövetség lényege, tanítása, a lelki ígéret egy és ugyanaz. A megértéssel kapcsolatban beszéltünk a Szentlélek belső bizonyágtételéről, a Szentírás egyszerű és világos értelméről, illetve az *accommodatió*ról, hermeneutikai körökről, valamint a tipológiai szemléletről is; ezekhez kapcsolódik még a *simplex*, természetes, literális értelem és a lelki értelem egysége (melyből az egyetlen *doctrina* rajzolódik ki), a Szentírás *scopus*ának kérdése

⁷⁶ FREI: The Eclipse of Biblical Narrative, 31.

⁷⁷ SZÜCS: Egzegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál, 113.

⁷⁸ FREI: The Eclipse of Biblical Narrative, 31.

⁷⁹ PERES: Kálvin íráseértelmezése és írásmagyarázatai, 63.

(mely Krisztusra és az Ő tanítására mutat), a szerzői szándék (elválaszthatatlanul a Szentlélek szándékától), az önmagát magyarázó Szentírás, a hit szabálya, valamint az építő tanulság (*aedificatio*). Az utolsó szempont egészen a jelenig bővíti ki a bibliai tanúság jelentéskörét: Krisztus tanítása (tartalmi és aktív értelmében egyaránt) a „mi életünkben”, a mindenkori hívők és az egyház életében is valóságosan beteljesedik, hiszen az ígéret a „mi” hasznunkra, épülésünkre és vigasztalásunkra is adatott.

Kálvin hermeneutikája egy átfogó szemléletmód a Szentírás olvasásához, melynek jellemzője az isteni Szerző szándékának komolyan vétele, az Isten előtti alázat és a reménység. Aki megpróbálja Kálvin szemével olvasni a Bibliát, annak ez a ma is friss szemlélet nemcsak a hétköznapi kegyességében szolgálhat segítségül, hanem akár a teológiai tudomány művelésében is.

Felhasznált irodalom

- ♦ AHN, M. J.: The Ideal of Brevitas et Facilitas: The Theological Hermeneutics of John Calvin, *Skripten Kerk* 20/2 (1999), 270–281.
- ♦ D’ASSONVILLE, V. E.: *Der Begriff „doctrina” bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse*, Münster, Lit Verlag, 2001.
- ♦ D’ASSONVILLE, V. E.: Calvin as an exegete of Scripture: a few remarks with reference to Calvin research in general, *In die Skriflig* 44, 2010/supp. 3, 129–143, 135.
- ♦ BOLYKI J.: Kálvin, az egzegéta, *Református Egyház* 38/9 (1986), 193–194.
- ♦ BUCSAY M.–CSEPREGI Z. (szerk.): *Confessio catholica von Eger und Debrecen, 1562*, in MÜHLING, A.–OPITZ, P. (szerk.): *Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. II/2, 1562–1569*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 1–165.
- ♦ COMPIER, D. H.: The Independent Pupil, *Westminster Theological Journal* 54/1 (1992), 225.
- ♦ CUNITZ, É.–BAUM, J. G. et al. (szerk.): *Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia (Corpus Reformatorum XXIX–LXXXVII)*, Brunsvigae, C. A. Schwetschke, 1863–1900.
- ♦ ERDŐS J.: Kálvin mint exegeta, in SZÓTS F. (szerk.): *Emlékezés Kálvinról. A reformátor születésének 400-ik évfordulója alkalmára*, Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1909, 83–111.
- ♦ FABINY T.: *A keresztény hermeneutika kérdései és története*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- ♦ FREI, H.: *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven–London, Yale University Press, 1974.

- ♦ FUHRMANN, P. T.: Calvin, the Expositor of Scripture, *Interpretation* 6 (1952), 188–209.
- ♦ GÁNÓCZY S.–SCHELD, S.: *Kálvin hermeneutikája: Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997.
- ♦ HOLDER, R. W.: Calvin as commentator on the Pauline epistles, in MCKIM, D. K. (szerk.): *Calvin and the Bible*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 224–256.
- ♦ HOLDER, R. W.: *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries*, Leiden, Brill, 2006.
- ♦ HOLDER, R. W.: Calvin's Hermeneutic and Tradition: An Augustinian Reception of Romans 7, in EHRENSPERGER, K.–HOLDER, R. W. (szerk.): *Reformation Readings of Romans*, New York, T&T Clark, 2008, 98–119.
- ♦ KÁLVIN J.: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, I–II. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014.
- ♦ KÁLVIN J.: *Az első Korinthusi levél magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2015.
- ♦ KISS Á. (szerk., ford.): *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*, Budapest, Magyarországi Protestánsok Egyháza, 1881.
- ♦ KRAUS, H. J.: Calvin's Exegetical Principles, *Interpretation* 31/1 (1999), 8–18.
- ♦ MULLER, R. A.: The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Prophecies of the Kingdom, in STEINMETZ, D. C. (szerk.): *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham, Duke University Press, 1990, 68–82.
- ♦ NEUSER, W. H.: Calvin's Verständnis der Heiligen Schrift, in NEUSER, W. H. (szerk.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990, 41–71.
- ♦ OBERMAN, H. A.: Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation, in NEUSER, W. H. (szerk.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990, 113–154.
- ♦ OPITZ, P.: *Calvin's theologische Hermeneutik*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1994.
- ♦ PARKER, T. H. L.: *Calvin's New Testament Commentaries*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1993.
- ♦ PERES I.: Kálvin íráseértelmezése és írásmagyarázatai, in FAZAKAS S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 47–78.

- ♦ PRUST, R. C.: Was Calvin a Biblical Literalist?, in GAMBLE, R. C. (szerk.): *Calvin and Hermeneutics*, New York–London, Garland Publishing, 1992, 380–396, 389.
- ♦ ROSSOUW, H. W.: Calvin's Hermeneutics of Holy Scripture, in WALT, B. J. VAN DER (szerk.): *Calvinus Reformator: His Contribution to Theology, Church and Society*, Potchefstroom, Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1982, 149–180.
- ♦ SELDERHUIS, H. J.: Der Begriff »doctrina« in der reformierten Tradition des 16. Jahrhunderts, in OPITZ, P.–MOSER, C. (szerk.): *Bewegung und Beharrung: Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520–1650*, Leiden, Brill, 2009, 413–432.
- ♦ SPIJKER, W. VAN'T: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- ♦ STARLING, D.: The Analogy of Faith in the Theology of Luther and Calvin, *Reformed Theological Review* 72/1 (2013), 5–19.
- ♦ SZŰCS F.: Egzegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál a predestinációtan és az ekklesiológia tükrében, in FAZAKAS S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 79–103.
- ♦ TORRANCE, T. F.: *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988.
- ♦ TÖKÉS I.: *A bibliai hermeneutika története*, Kolozsvár, Kolozsvári Református Egyházkerület, 1985.
- ♦ VLADÁR G.: Az exegéta Kálvin, *Collegium Doctorum* 5/1 (2009), 80–86.
- ♦ ZACHMAN, R. C.: *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian: The Shape of His Writings and Thought*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2006.

BORSI ATTILA JÁNOS

Bölcsészteológia? A teológia közvetítése a bölcsész tudományok világában*

Bevezetés

Nem meglepő, hogy a teológiának a bölcsészettudományhoz kötődő viszonyát a keresztyén dogmatikák egyrészt visszafogottan, másrészt pedig rögtön az elején tárgyalják. Ezt egyfajta helyzetmeghatározásnak is tekinthetjük. Ám a visszafogottság azt jelenti, hogy az erről folytatott dialógus szüksézávvá és gyakran előre feltételezett koncepciók foglyává vált, aminek központi tapasztalása inkább az egymással bizonyos mértékig polemizáló álláspont lehet. Ezért is e biztonnyal meglepő kérdésfelvetés. Mit is rejt hát ez a különös cím, kiváltképpen annak első fele? Van-e ilyen, lehet-e ilyenről egyáltalán beszélni, hogy bölcsészteológia? Mit is jelent a teológiai gondolkodás közvetítése a bölcsész tudományok világában? Látszólag, több okból is, egészen egyszerűen megválaszolható kérdésről van szó, aminek hátterében legtöbbször a nyugati gondolkodás kulturális háttere és a keresztyén gondolkodásnak, a teológiai gondolkodásnak azzal kétségtelenül mélyen összefonódó közös története áll, melyet hol az egymással való mélyebb kölcsönhatás, hol pedig az egymástól történő eltávolodás jellemzett, ez utóbbi különösen is jellemzően a 19–20. században.¹ Mégsem vonható kétségbe annak igazsága, hogy a bölcsészettudomány művelésének elengedhetetlen feltétele annak a keresztyén teológiai örökségnek az ismerete, amelynek keretei között kialakult és fejlődött.

Tudományterületi orientáció

Amikor mi teológiai gondolkodásról beszélünk, akkor egyrészt szükséges tisztázni, hogy minden esetben a keresztyén egyháznak, most közelebbről pedig a protestáns, református egyháznak azon funkciójára gondolunk, melynek keretei között a Szentírás üzenetének értelmezése, összefoglalá-

sa és alkalmazási lehetőségei tisztázásra kerülnek. Másrészt azt is fontos körülhatárolni, hogy maga a keresztyén gondolkodás hol helyezkedik el más, az emberi gondolkodást és alkotókészséget leíró területek, közelebbről a bölcsészettudomány összefüggésében. E megközelítés nemcsak tudományos különbségtételt jelent, hanem egyben meghatározza azt is, hogy mi magunk melyik nézőpontból végezzük ezt a kérdésfelvetést és válaszkeresést. Ebben a tekintetben azt látjuk, tágabb keretek közé elhelyezve a keresztyén gondolkodást, hogy alapvetően meg kell különböztetni a kérdésfelvetésünket a bölcsészettudomány általános kérdésfelvetésétől. Az utóbbinak ugyanis alapvetően tárgya van, míg az előbbinek alanya. A filozófiai gondolkodás kifejezetten szemlélteti ezt a különbségtételt, ami azonban más vonatkozó tudományterületre is igaznak mutatkozik. Külön kell szemlélnünk a művészettudomány területét, amely hasonlóképpen az alap kérdésfeltevés módszeréhez igazodik. Ugyancsak külön kell szemlélnünk a vallás és annak jelenségeit vizsgáló tudományterületet is. Ezek után tudjuk csak megkülönböztetni a keresztyén gondolkodás adta kérdésfelvetést. Témánkat ennek az utolsó nézőpontnak figyelembevételével vizsgáljuk meg. Ez a nézőpont azonban nem tartozik a bölcsészettudomány tárgykörébe, ezért is kínálja, hogy a teológia és bölcsészettudomány kapcsolatának lehetőségét erre tekintettel vizsgáljuk.

A közös történet, amire az előzőekben rámutattunk, mégsem jelentette és nem is jelenti azt, hogy e kettő között nem húzódnak meg törésvonalak, ugyanis azok mentén lehet leginkább fölfedezni a kettő között húzódó határvonalakat is. Ezek a törésvonalak, melyekről a későbbiekben még szólnunk, bizonyultak minden esetben olyan státusoknak, melyekkel összefüggésben a teológiai gondolkodás szükségszerűen az interpretáció feladatában és lehetőségében erősödött meg, amelyek gyakorta vezettek végeláthatatlan, bár kétségtelenül rendkívül szofisztikált gondolati folyamatok rögzítéséhez (ilyen volt például a középkori kiengeszteléselemélet).

Azonban ez sem bizonyult mindig elégségesnek. Az ilyen esetekben előtérbe került s kerül ma is az apológia, mely bár törekszik korszerű lenni, párbeszédet folytatni, ám mégis egy a saját világába bezárkózó folyamat lesz. Természetesen nem mehetünk el amellett, hogy ennek vizsgálata során az egyes korszakok más és más képet mutatnak. A protestáns teológiai gondolkodás tekintetében alapvetően egy divergáló folyamatot kell megismernünk. Ami a középkor végéig egyértelmű volt, az a 16–17. századra már nem igaz ebben a formában. Erre legtöbbször csak úgy szoktunk utalni, hogy a reformációt követő gondolkodás emberközpontúsága fordította az embert az Isten léteire történő, a kijelentést nélkülöző reflexió irányába. Ezzel együtt azonban azt is látjuk, hogy a 16. századtól útjára induló eszmetörténet, különös tekintettel a filozófiára, törekszik immár a maga módján, a filozófia princípiumait előtérbe helyezve eleget tenni ennek a feladatnak. Ezért ebből a nézőpontból

* A tanulmány a Doktorok Kollégiuma 2019. augusztus 26-i debreceni ülésén a Rendszeres teológiai szekciójában elhangzott előadás szerkesztett változata.

¹ BRUNNER: Theologie, 9–28.

ugyan, de valóban igaz, ahogyan azt Pannenberg is kimutatja,² hogy a két gondolkodás közötti párbeszéd fennállt, de a teológia szerepe egyre inkább a reflexióra korlátozódott. Tehát a viszony fordítottá vált. Míg a kezdetekben az Istenről szóló beszéd maga adta a témát,³ addig a 17. századtól ez az Istenről szóló beszédre történő reflexióvá vált többnyire. Ami a kettőt kétségtelenül összekapcsolta, nem más, mint az, hogy a teológia mindvégig megmaradt az egyház reflexiójának, az egyház tudományának.

Amellett, hogy az emberközpontú gondolkodás előtérbe került, egy másik metszéspontra is föl kell figyelünk, ahol igazán érthetővé válik, hogy miért lényeges annak a kérdésnek a fölvetése, ami a címben is megfogalmazódik. Ez a metszéspont a Szentírás. Úgy vélem, hogy arra még a ma humanistáknak nevezett gondolkodók sem gondoltak, hogy amilyen mértékben a figyelmet a Szentírás megismerése felé fordítják, az azt a hatást fogja kiváltani, hogy a reformatori gondolkodás egészen egyszerűen, meggyőződésünk szerint helyesen, a bölcsélet helyett a Szentírást teszi meg egyedüli mércének, lemondva a spekulációról, amely mellett a másinak mint normatív tényezőnek nem marad hely. Az irány nyilvánvaló: nem filozófia, hanem Szentírás-orientált teológia. A protestáns gondolkodás ezzel mintegy teret engedett annak, aminek később már látszik az eredménye, azaz hogy az Istenről való beszédnek a teológiától önállósult formája is megjelenik a modern filozófiai örökségben. Míg a reformatori gondolkodás a Szentírás tükrében képes releváns útmutatást adni kora társadalmi, szociális stb. útvesztőjében (lásd Zwingli vagy éppen Kálvin), addig a 19. századra már a teológiai gondolkodás ehhez való viszonyában egyfajta elemző funkciót tölt be, melynek meghatározó elemei szerint lehet korszakokat vagy éppen jelenségeket vizsgálni. Számos példája lehet ennek előttünk, gondolhatunk itt akár E. Troeltschre vagy éppen Reinholdra és H. Richard Niebuhr-ra. Egyre inkább veszít a tematizáló szerepéből. A teológia valóban az egyház tudománya marad, ezzel azonban be is zárkózik a maga világába. Két ponton fedezhetünk fel ebben nyitottságot. Az egyik a filozófiai istenbizonyítékok kérdésköre, a másik az etika területe.

Hasonló felismerésünk lehet a modern társadalomtudományokkal folytatott párbeszéd összefüggésében, aminek vonatkozásában pedig egyértelműen az etikai tanítás, valamint a teológia által feltárt igazságok alkalmazásának a lehetősége kerül előtérbe. Sajátos megközelítést kell alkalmaznunk akkor, amikor az irodalom és a teológia kapcsolatát kutatjuk. Itt a már korábban említett törésvonalak helyett vagy az irodalomra jellemző megközelítések (szövegértelmezés), vagy pedig szintetizáló igény (tanítás-ethosz érvényesítése) módján jelentkezik a párbeszéd. Ennek sajátossága abban áll, hogy még a reformáció után is az emberi létet érintő nagy kérdésekre is törekedtek

² PANNENBERG: Teológia és filozófia; vö. BRUNNER: Die Christliche Lehre von Gott, 96–97.

³ TAVASZY: Dogmatika, 15.

olyan választ adni, ami magán hordozta az ember teremtettségi/megváltott mivoltának jegyeit. Erre a puritanizmus vagy a pietizmus korában megjelenő irodalmi alkotások is számos példát szolgáltatnak.⁴

Bizonyos tekintetben egyértelműnek látszik tehát e kettő – bölcsészettudomány és teológia – kapcsolata, mindezek mégis megfontolásra ösztönöznek. Ennél bizonyos tekintetben egyértelműbb a helyzet a természettudomány és teológia vonatkozásában, hiszen a világ értelmét kereső ember mindig el kellett és kell hogy jusson annak kiindulópontjához. Ezen a ponton megkerülhetetlenné válik a Teremtő és a teremtett világról gondoskodó Isten/jelenlét kérdése.

Azonban bármelyik területet is vizsgáljuk, egy dolog nem kerülheti el a figyelmünket. Felelőtlen dolog lenne, ha ennek alapján arra a következtetésre jutnánk, hogy a kettő viszonyát úgy határoznánk meg, hogy az csak a következő két lehetőséget biztosítja. Az egyik lehetőség szembeállni a bölcsészet embert középpontba helyező idealizmusával. A másik, hogy egész egyszerűen, mivel a teológiai realizmus kötelez bennünket, helyettesítjük a bölcsészettudományt. Egyik sem volna helyes megoldás. Az előző lemond az emberről, a második pedig az ember Isten által adott alkotómunkájáról. Ha a kettő viszonyát akarjuk megérteni, különösen a reformáció korától, akkor a megoldást máshol kell keresnünk. Ennek a leírására a megosztás kifejezést használhatjuk, mégpedig abban az értelemben, ahogyan osztozni kívánt hit és ész között, mely így az emberben és az emberen is osztozni kívánt hit és ész vonatkozásában.

Teológia és bölcsészettudomány párbeszédben

Mindezek után még mindig feltehetjük Tertullianus ismert kérdését: „Mi köze van Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze van az akadémiának az egyházhoz?”⁵ A fentiek szerint akár röviden válaszolhatunk is erre a kérdésre, miszerint a keresztyén gondolkodás:

- nem mondhat le szerepéről,
- nem adhatja át témáját,
- nem függetlenedhet az egyháztól, mindig ahhoz kell kötődnie,
- szemléletet vehet kölcsön és szemléletet kölcsönözhet,
- nyelvéhez ragaszkodik, azt interpretálja és azon keresztül értelmez,
- orientál.

⁴ Például John Milton, John Bunyan, Jacob Spener írásai.

⁵ Pergátló kifogás az eretnekek ellen VII.9. Az egyház nem adhatja át szerepét az egyházon kívülre.

Mondhatnánk azt, hogy ezzel megválaszoltnak tekinthetjük ezt a kérdést. A probléma azonban ennél összetettebb, amire éppen az az ismeretünk vetít fényt, miszerint a teológiában nemcsak Istenről és Hozzá kapcsolódva emberről beszélünk, hanem arról is, hogy mit cselekszik Isten ebben a világban és az ember életében, az emberi élettér valóságában.⁶ Innen pedig már csak egy lépést kell tennünk, hogy eljussunk egy olyan vitáig, amely mára megnyugodni látszik, s távol áll tőlünk, hogy ebben egy megújuló vitát indítsunk el, de mégsem mehetünk el az ebben rejlő kérdésfelvetés mellett, mivel vizsgált témánk megértésében rendkívül nagy szerep hárul rá. Nevezetesen az általános és részleges kérdése, a bölcselet és a vallás egymáshoz való viszonya, azaz a vallástudomány előtérbe kerülése, mely a bölcsészettudomány és a teológia kapcsolata megértésének lényeges tényezője. A vallástudomány a teológia világában egy valóban szükséges és a teljes megértést támogató segédtudományként van jelen.⁷ Azonban a 19. század végi, majd a 20. század eleji, a tudomány nagyjai által kidolgozott megközelítések alapján egy olyan önálló útra indult, mely egyre inkább igyekezett az egy-egy vallási megközelítésben felismerhető egyedi, azaz részleges elemek vizsgálatával általános jellemzőket igazolni. Módszertani megközelítésében, mely ebben az értelemben semlegességet jelentett, sokkal inkább nyitott volt arra, hogy veszteség nélkül tudjon párbeszédet folytatni az általánosságot leíró bölcselettel. Ennek következtében kialakult egy olyan szemléletmód, mely könnyen jelenthet zsákutcát. Eszerint a vallásos jelenségek vizsgálatával összefüggésben alkalmazhatjuk a mi után és mi előtt vagyunk perspektíváját. Azaz a vallástudomány marad „külső szemlélő” éppen orientálás, iránymutatás nélkül, hiszen ez utóbbiakat lényegéből fakadóan nem is tűzi ki célként. Így a viszonyulás sorrendje is változott, mely szerint nincs jó/helyes teológia vallástudomány nélkül. Ez felel meg a bölcselet logikájának. Ám a teológia nem mondhat le arról az igényéről, hogy megfordítva alkalmazza ezt, azaz nincs vallástudomány teológia nélkül. Így tehát nem elhanyagolható kérdés, hogy melyik utat választjuk: vallástudomány vagy teológia? Tárgyalt témánk esetében ez azt jelenti, hogy kétféle megközelítés állhat fenn. Az egyik, hogy a vallástudomány igényének kedvezve a teológia nézőpontjából a felekezeti ismeretre helyezzük a hangsúlyt, mely megismerés végbemehet az egyházon kívül. A másik lehetőség, hogy az egyház megismeréséről, az egyház titkáról beszélünk. Ebben az esetben pedig a teológia megközelítését alkalmazzuk.⁸ A lehetőségek sorát a kettőnek egybeolvasztása is gazdagíthatja, miszerint nem történik más,

⁶ Vö. PANNENBERG: Teológia és filozófia, 16.

⁷ TAVASZY: Dogmatika, 16.

⁸ A vallástudományi megközelítés általános leíró képén túl a keresztyén gondolkodásnak, a teológiának az egyes dogmatikai tanításokban történő karakterizálódását és konkretizálódását nélkülözhetetlen felismerni.

mintegy a kor kulturális, nyelvi sajátosságainak figyelembevételével, gyakran alkalmazásával végbemenő vallásértelmezés, amely így teológiai létjogosultságot is formálhat magának. Ez inkább a 20. század elejétől nyert teret.⁹ Mindez a bölcsészstudományok számára igen imponáló megoldás lehet, de nem a teológiának. A vallástudomány ezzel inkább csak egy világnézetet mutat fel, lemondva a Kijelentésről.¹⁰ A vallástudományra tehát nem lehet úgy tekinteni, mint ami helyettesítheti a teológiát a bölcsészettudománnyal folytatott párbeszéd alapján.

Mi tehát erre nézve a teológia, teológiai gondolkodás felelőssége, feladata és lehetősége? Ahhoz, hogy ezzel a kérdéssel egyáltalán szembesülni tudjon, mindenekelőtt szükséges a teológiai önvizsgálat megtétele. Teológiai önvizsgálaton azt értjük, hogy a teológia megvizsgálja annak lehetőségét, hogy miként lehet aktualizálni az evangélium üzenetét. Ennek lehetőségét keresve ugyanis a teológia kritikai vizsgálódás tárgyává teszi az egyházat, az egyház megszólalását és életét, és természetesen Istenről való beszédét is, ahogy erre Karl Barth is rámutat,¹¹ amikor arra a metszéspontra érkezik, ahol a két tudomány,¹² a bölcsészstudomány és a teológia közelít egymáshoz. Itt ugyanis arról van szó, hogy ebben az értelmezési folyamatban a tudomány a körülötte levő világ kérdéseit hallja, s az értelmezés folyamatában törekszik ezekre választ adni, amiben lényeges kérdésnek bizonyul, hogy mennyit enged át a teológia, az egyház a bölcsészettudomány számára? Erre válaszolva az első fontos különbségtételt is megtehetjük, amely szerint a teológia nem bölcsészettudomány, és fordítva. Egyértelműnek tűnik ez a különbségtétel, ám napjainkban egyre inkább kirajzolódik az a törekvés, hogy az interdiszciplinaritás jegyében a kettő közötti különbségtételt minimalizáljuk. Az interdiszciplinaritás azonban éppen ennek ellenkezőjét igényli. Interdiszciplinaritás, az a nemcsak deskriptív, hanem produktív s szükség szerint preskriptív együttműködés csak ott tud kialakulni, ahol a saját álláspontokat egyértelműen, határvonalakat jelölve közvetítik. Ez adja meg a lehetőséget arra, hogy a teológia a bölcsészettudomány felé a teológiai érzékenyítés eszközét alkalmazza. Ugyanis amennyire a teológia az Istenről szóló beszéd Szentírás alapján megfogalma-

⁹ Vö. LINDBECK: A dogma természete.

¹⁰ Vö. TÖRÖK: Dogmatika, 19.

¹¹ BARTH: Die Kirchliche Dogmatik I/1., 2.

¹² Itt vita tárgya lehetne, hogy a teológia tudomány-e vagy sem. A vélemények is megoszlanak. Megítélésünk szerint, s így használjuk a szövegben, a teológia tudománynak tekintendő, mégpedig azon az alapon, hogy az alanya Isten, tárgya pedig az Isten megismerésének lehetőségét leíró rendszerek föltárása, bemutatása, értelmezése, a Szentírás alapján történő folyamatos újraértelmezése. Ennek megfelelően a teológia a hit tudománya. Vö. TÖRÖK: Dogmatika, 15.

zott kritikai korrekciója,¹³ annyira lehet iránymutató a bölcsészettudomány számára. A teológiai érzékenyítés pedig nem más, mint a teológia témái, kérdései iránti szenzibilitás erősítése.

Ez határozza meg a beszéd formáját is, azt, hogy miről és miként szól. Általában két alapvetően nem megfelelő, de klasszikusnak mondható elgondolással találkozunk ebben a vonatkozásban. Az egyik, amikor azt keressük, hogy miként jelenik meg maga a teológia a bölcsészettudományban. Itt gondolhatunk módszerre, retorikára, érvelésre. A másik, amikor magát a dogmatikumot, a tan szerinti tanítást keressük. Ennek legjellemzőbb eszköze a hermeneutikai megközelítés,¹⁴ amikor is a szöveg mögé hatolva annak értelmét kutatjuk, ahol adott esetben felfedezhető dogmatikai elemek is felszínre kerülnek. Ám témánk tekintetében mindkettőnek meglehetősen nehézsége. Az elsőnek abban, hogy egyszerű instrumentummá teszi a teológiát, s ez magának a teológiának is komoly problémát jelenthet. A második esetben pedig egy a saját, megismerést leíró tételek áldozatává esik egy-egy mély dogmatikai, etikai vagy biblikus kérdés. Éppen ezért a beszéd formájának egy komplexebb megközelítést kell alkalmazni, mely az előző két feltételről ugyan nem mond le, de mégsem engedi, hogy azok a fentebb leírt félreértés áldozataivá váljanak. Ez arra keresi a választ, hogy miként jeleníti meg a keresztyén gondolkodás elemeit maga a bölcsészettudomány. Ezzel a teológia nem az egyház számára mutat csupán utat, hanem megadja az egyébként keresztyén ember számára a teológia művelésének lehetőségét. A teológia tudományművelésében ma ezt leginkább a nem egyházi szolgálatba állók érdeklődésének kielégítésére szolgáló képzések (például protestáns teológus) törekszenek megvalósítani. Azonban ez is az egyház belső zárt rendszerében marad. Ennél talán kívánatosabb volna a bölcsészettudományi képzésben rendszeresíteni az ilyen alapvető ismereteket elsajátító kurzusokat, nem bölcsészek által oktatva, de a bölcsészek nyelvét értve és használva. Ezzel a teológia tehát kilép a pusztán egyházi funkció világából, s abból táplálkozva mutatja meg a teológiai ismeretek elsajátításának relevanciáját. Ennek alapján azt is mondhatjuk, hogy a teológia közvetítése a bölcsészettudomány felé nyilvános relevanciával bír, mint egyfajta nyilvános teológia.

Ezen a ponton föl kell figyelünk egy olyan problémára is, ami nem mai, hanem nagyon régóta jelen van a keresztyén gondolkodás, az Istenről szóló

¹³ BARTH: Die Kirchliche Dogmatik I/1., 4. Barth más helyen ezt írja: „The task of evangelical theology, therefore, is to hear, understand, and speak of the consummation of God's Word, both its intensive and its extensive perfection as the Word of the covenant and peace.” BARTH: Evangelical Theology, 23.

¹⁴ Tisztában vagyunk a hermeneutikai megközelítés sokrétűségével, itt azonban nem nyílik lehetőség ennek kibontására. Ennek vizsgálata egy külön kutatás témája lehet. Itt megelégszünk azzal, hogy ennek eszközére mint általános megközelítési lehetőségre utalunk.

beszéd világában. A Szentírásban a korinthusi gyülekezet élete kapcsán szembeesünk ezzel leginkább. A gyülekezet közösségének az egyik legnagyobb kísértése a korszellem. A korszellem minden esetben az emberből indul és az ember nézőpontjából akar szólni és megszólítani. Ezzel a mai egyház, a mai teológia is szembeesik, ami arra ösztönöz bennünket, hogy a teológia ne legyen korszellem-orientált, hiszen ez mindig csak reflexív szerepet szán a teológiának. Meg kell látnunk azt, amit visszaható igénynek nevezhetünk, melynek megfelelően a bölcsészettudomány is képes érzékenyíteni a teológiai gondolkodást. Azaz, ahogy Tavaszy Sándor is fogalmaz: „alakítja, de nem meghatározza”.¹⁵ Kritikai distanciát kell azonban alkalmazni abban a tekintetben, hogy a korszellem nem minden esetben azonos a bölcsészettudomány törekvéseivel, bár azonosulásuk esetenként felismerhető.

Napjainkban szembeeső módon válik láthatóvá, hogy a modern tudományokkal, korszellemmel és problémákkal folytatott dialógusban egyre inkább az apologetikus magatartás kívánna magának utat törni. Erre vonatkozóan megmutatkoznak különböző szándékok, akár apológiával foglalkozó közösségek létrejötte vagy az evangélikál gondolkodási irányzat meghonosítása révén.¹⁶ Azt azonban látnunk kell, hogy ebben a párbeszédben az apologetikus magatartás, létjogosultságát és bizonyos esetekben elengedhetetlen szükségét (mely nem mindig jelenik meg az egyházban) el nem vitatva, nem bizonyul minden esetben célravezetőnek. Ugyanis miközben valóban nem mond le a világgal folytatott párbeszéd szükségességéről, az interpretációs folyamatban, melynek keretei között a teológiai igazságot megfogalmazza, zárt rendszerre válik, aminek önmagában elvesz a funkciója. Sokkal produktívabbnak bizonyul a túlzott idealizmus és realizmus közötti útkeresés, ami egyszerre figyel a formai elemekre, ezzel figyelembe véve az egzisztenciális igényt, és a tartalmi elemekre, aminek pedig a Kijelentés, a Szentírás az alapja.¹⁷

Korábban már említettük, most ismét, immár az útkeresés folyamatában szólunk a teológia és a filozófia viszonyáról. A kettőnek igen mélyre nyúló közös története van, mely a protestáns gondolkodásban annak ellenére is tovább élt a reformáció után, hogy ez utóbbi a Szentírást helyezte a középpontba. Ennek nyoma például még a reformátusok számára is fontosnak tartott (a hozzá kapcsolódó vitákat nem említve) dordrehti kánonokon is látható. A filozófiai gondolkodás hatása, rendszere folyamatos reflexióra készítette a keresztyén gondolkodást, esetenként nem az egyház keretei között. Itt látszik felsejleni a protestáns, református gondolkodás oldaláról a szükség, annak

¹⁵ TAVASZY: Dogmatika, 17.

¹⁶ Az evangélikál jellegű gondolkodás mai egyik legismertebb formálóját Miroslav Volf. Lásd VOLF: A Public Faith.

¹⁷ Vö. TÖRÖK: Dogmatika, 26–27.

érdekében, hogy a teológia ismereteit közvetíteni lehessen. Megtartva a határokat teológia és filozófia között, megtartva a Scriptura valde prima elvét,¹⁸ a filozófiával történő párbeszédre vállalkoznunk kell az egyház keretein belül. Tennünk kell ezt annak beismerésével, hogy bármily vonzónak is tűnik a keresztyén filozófia gondolata, mi csak arra vállalkozhatunk, hogy keresztyén módon gondolkodunk a filozófia által megfogalmazott tételekről.¹⁹ Fel kell tehát ismerni a filozófiával történő párbeszéd szükségességét, de csakis a Szentírás és a Lélek²⁰ vezetése szerint, mely segíti a módszertani összgondolkodás kialakítását is.

A teológia számára ismereteinek közvetítése szempontjából a bölcsészettudományok világában a szabályozó elv a sola Scriptura, valamint a Scriptura valde prima elve. A Szentírás elsődlegessége ebben a folyamatban sem kerülhető meg. Így e közvetítés folyamatában az elsődleges dolognak a Szentírásra mint Isten Kijelentésére történő összefüggő reflektálásnak kell lennie. Ennek a reflektálásnak kell mainak lenni, mely nem lehet sem tudományosan, sem pedig egzisztenciálisan életidegen. A Szentírás a Szentháromság Istenre mutat rá, a megszólaltatandó üzenetnek is ez az alapja, de az a maga sokrétűségében szólal meg, és ezek között a Szentírás tanítása teremt egységet. Így a Szentírás alapján lehetőség nyílik összetett dogmatikai és etikai reflexióra is a bölcsészettudomány felé. Tehát nem steril tanbeli megfogalmazásról van szó első instanciában, hanem az összefüggéseket felmutató rendszerezésre. A bölcsészettudomány művelése szempontjából ennek van a legnagyobb jelentősége. A Kijelentésre reflektál maga a teológia, és ennek alapján van meg a lehetősége arra, hogy tudományos igénnyel jelenjen meg.²¹ Erre épül szükségszerűen a hitvallási iratok értelmezése, amely szintén elkerülhetetlen eszköze e párbeszédnek. A hitvallási iratok értelmezése ugyancsak egyik fontos eleme ennek a közvetítő folyamatnak, hiszen ezzel a teológia s azon keresztül az egyház, nemcsak maga, hanem a körülötte levő világ, akár a tudományos világ számára is interpretálja a hit tartalmát. Ebből ismerhető fel a teológiának mint az egyház tudományának négy olyan sarkalatos kerettétele, amelyeket és amelyeken keresztül közvetíthet a bölcsészettudomány felé:

- teremtés,
- megváltás,
- Szentháromság,
- keresztyén életgyakorlat.

¹⁸ Vö. GAÁL: Kálvin ébresztése, 29.

¹⁹ BARTH: Die Kirchliche Dogmatik I/1., 4. „*Philosophia christiana* ist faktisch noch nie Wirklichkeit gewesen: war sie *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*” (kiemelés az eredetiben).

²⁰ Ahogy Barth írja: „It is clear that evangelical theology itself can only be pneumatic, spiritual theology.” BARTH: Evangelical Theology, 55.

²¹ TAVASZY: Dogmatika, 28–29.

Ezekben a témákban az egyházon belülről, de egyetemes igénnyel szólalhat meg a teológia. Lényeges szempont, hogy nem szabad a bölcsészettudomány felé történő közvetítés során a Kijelentést humanizálni, s a Kijelentés szerinti életgyakorlat igényét dehumanizálni. Ez a legnagyobb kísértése a kettő viszonyának, és egyben feszültsége is. A teológia nem teheti meg ebben a párbeszédben, hogy a Kijelentést emberarcúvá formálja, a Kijelentés ajándékára tekintettel pedig az ember megistenülésének alternatíváját kínálja fel. Ennek nyomán mutathatók be azok a dogmatikai, etikai rendszerek, amelyek az egyház számára is éppen ennek a tanításnak rendszerezett bemutatására, megfogalmazására hivatottak. Minderre ráépülhet a keresztyén lelkiségnek a története és üzenete, különösen is ügyelve arra, hogy nem spiritualitásról vagy kegyességről van szó. Ugyanis ezek többnyire emberi oldalról közelítenek, amit gyakran a mai protestáns gyakorlat is figyelmen kívül hagy. A lelkiség,²² a Lélek szerinti élet egyrészt önmagában is utal a Lélek általi meghatározottságra, másrészt pedig hangsúlyozza az e szerinti életgyakorlatot.

Lehetőségek az útkeresésben

A címben megfogalmazott kérdésre a válasz tehát összetett, különös tekintettel arra, hogy azonosítható-e ilyen jelenség, hogy bölcsészteológia. A fentiek alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy direkt módon nem. A két tudományterület sajátosságából adódóan más és más fókuszponttal rendelkeznek. Míg az egyik középpontjában az emberi szellem alkotókészsége és képessége, valamint az ennek alapján történő vizsgálódás áll, addig a teológia, a keresztyén gondolkodás Isten Kijelentésére figyel. A kettő között sokkal inkább közvetett kapcsolat ismerhető fel. Erre tekintettel három pillérre építhető a teológia ismereteinek a bölcsészettudomány felé történő közvetítése:

- bevezetés a Szentírás világába (bibliaismeret, bibliai teológia);
- egyházismeret – nem felekezetismeret (a keresztyén gondolkodás története, dogmatika, etika);
- keresztyén lelkiség története, jellegzetességei (lelkiség története/lelkiség és ethosz).

²² A tudomány területén ezt leginkább az eszmeiség kifejezés írja le. Így témánk tekintetében is megfontolható ennek a fogalomnak a kölcsönzése a keresztyén gondolkodás, a teológia számára azzal a kitételrel, hogy nem válik emberközpontúvá. A lelkiség fogalma ugyanis éppen ennek lehetőségétől tart distanciát. Itt a hangsúly a Lélek szerinti életre esik. Vö. Gal 2,16kk.

Amennyiben a bölcsészettudomány keresi kapcsolódási pontjait, a következő társításokat állíthatjuk fel:

- rendszeres teológia / filozófia, történettudomány, irodalomtudomány,
- biblikum / nyelvtudomány, hermeneutika, irodalomtudomány,
- egyháztörténet (történeti tudományok) / történettudomány,
- gyakorlati teológia / irodalomtudomány, filozófia.

Felhasznált irodalom

- ♦ BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich, Evangelischer Verlag A.G., Zollikon, 1947.
- ♦ BARTH, K.: *Evangelical Theology. Introduction*, trans. GROVER, F.–HOLT, R.–WINSTON, New York, 1963.
- ♦ BRUNNER, E.: *Theologie*, in *Wissenschaft und Glaube*, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1944.
- ♦ BRUNNER, E.: *Die Christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich, Zwingli Verlag, 1960.
- ♦ GAÁL B.: *Kálvin ébresztése. A református teológia öröksége az egyetemes tudományművelés nézőpontjából*, (második, bővített kiadás), Debrecen, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, DRHE, 2010.
- ♦ LINDBECK, A. G.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban* (eredeti címe: *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 1984), ford. ITTÉS G., in *Hermeneutikai Füzetek* 17. (szerk.: FABINY T.), Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- ♦ PANNENBERG, W.: *Teológia és filozófia*, ford. GÁSPÁR Cs. L.–GÖRFÖL T., Budapest, L'Harmattan, 2009.
- ♦ Pergátló kifogás az eretnekek ellen VII.9, ford. ERDŐ P., in VANYÓ L. (szerk.): *Tertullianus művei*, Budapest, Szent István Társulat, 1986.
- ♦ TAVASZY S.: *Református keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
- ♦ TÖRÖK I.: *Dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
- ♦ VOLE, M.: *A Public Faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good*, Grand Rapids, MI, Brazos Press, 2011.

BÓNA ZOLTÁN

60 éves az Európai Egyházak Konferenciája

„Ha nem sikerül lelkiiséget adnunk Európának... szellemet és értelmet, akkor kudarcot vallottunk.”
(J. Delors)

Kritikus méltatás

Szubjektív mércével, de a tények figyelembevételével gondolkodom azon, hogy mi is az unikum, a különleges jellemző e hat évtizedben hazánk szempontjából! E tűnődés során arra a panaszkodós, elégedetlenkedő világunkban bizonyára közegyetértésre nem számítható eredményre jutottam, hogy a korábbi sorsunkhoz képest ez az időszak egy békés, eredményes, sok mindenben megoldást hozó, a krisztusi misszióban új lehetőségekkel felruházó, a nemzeti felemelkedésünkben új sikerekkel megajándékozó volt. Persze erre a kétsoros pozitív listára bárki sokoldalú negatív lajstrommal tud reagálni, de ez nem változtat azon, hogy e hat évtizedben nem voltak véres háborúk, éhínségek, járványok, tömegesen életet követelő természeti csapások vagy emberi szerencsétlenségek. A társadalmi igazságosság, az emberi szabadságjogok, a demokrácia attribútumai szempontjából is inkább beszélhetünk javulásról, fejlődésről, mint visszalépésekről. Természetesen mindezt csak a viszonylagosság égisze alatt mondom, és messze-messze nem gondolom, „hogy megálljunk, / Mert itt van már a Kánaán!...”¹

De azt gondolom, hogy a főnti állításaim belesimulnak az európai tendenciákba, és a maga szerény és nyilván szelektív módján, olykor sok áttétellel és néha csak a szándék szintjén, de valamilyen módon és valamilyen mélységben az 1959-ben, a dániai Nyborgban megalakult Európai Egyházak Konferenciájának tevékenysége is ezt a folyamatot segítette elő. S ha ezt a laudációt valaki túlzásnak érzi, akkor előtte személyesen vállalom e téren is a szubjektivitásom, amely azonban most is tényekre épül. Az évfordulós megemlékezésnek nemcsak joga, hanem kötelessége is a bátor méltatás, szemben a – szintén szubjektív – méltatlan feledéssel, ignorálással vagy dezavualással. Persze ezt a méltatást nem kritikátlanul, és főleg nem igaztalanul igyekszem megtenni.

¹ PETŐFI: A XIX. század költői.

Megelőzően azonban forduljunk a Szentíráshoz, a krisztusi misszió jeles, apostoli állomásához. Mert

[m]egvan az Evangéliumnak is a maga európai projektuma, és hisszük, hogy megvan Európának is a maga eszkatológiája. Pál apostol meghívásával és e szolgálat vállalásával indult a projektum, és annak nem akkor lesz vége, amikor az emberek, például a brüsszeli bürokraták saját szerepüket elrajzolva mindent elrontanak, hanem akkor, amikor Isten mindent helyreállít.²

Nevezett szervezet létének és tevékenységének az áttekintését, méltatását tehát nem vákuumban és még csak nem is pusztán történelmi kontextusban, hanem a krisztusi misszió meghívásának és a történelemnek irányt és beteljesedést adó gondviselésnek az ölelésében is végzem anélkül, hogy erre folyamatosan hivatkoznék.

Európa egysége

A II. világháború tüze még nem aludt ki, máris lángra lobbant az évszázados német–francia ellentét, persze gazdasági érdekek szerint. Hihetetlen, hogy annyi pusztulás, pusztítás után, a világégés friss tapasztalatával az emberek készek és képesek voltak megint a „tűzzel játszani”. És akik ezt megelőzni, elhárítani kívánták, négy lépésben szolgálták az európai integrációt, hogy csak egy féloldalas említést tegyek a világháborút követő évtized európai egységtörekvéseire.

- W. Churchill 1946-os kezdeményezésére – bár erősen korlátozott kormányközi hatáskörrel – 1949-ben létrejött az Európa Tanács tíz tagállammal, folyamatos bővüléssel, amelyhez azonban a kelet-európai államok csak a 90-es években csatlakozhattak.
- Az Európai Szén- és Acélközösséget 1951-ben hozták létre a „Hatok”: Belgium, Franciaország, Hollandia, Luxemburg, Nyugat-Németország és Olaszország, megosztva maguk között acél- és széntartalékaikat a tartós béke érdekében. Ez már intézményesen is az Európai Unió megalakulásához vezető út első lépésének tekinthető, J. Monnet álma és R. Schumann diplomáciai sikerei alapján.
- Az 1957-es Római Szerződéssel 1958. január 1-én létrejött az Európai Gazdasági Közösség a „Hatok” részvételével, amely vámuniót jelentett, valamint „a javak, a szolgáltatások, a tőke és a munkaerő szabad áramlását”. Ezt a szervezetet később Európai Közösségnek nevezték, és mára 6-ról 28 tagállamúra bővült.

² BÓNA: Főszerkesztői kopf.

- Az 1993-as Maastrichti Szerződéssel jött létre az Európai Unió, amelynek csatlakozási kritériumait abban az évben, Koppenhágában határozták meg, s amelynek hazánk 2004 óta a tagja.

Ezt az exkurzust három okból tartom szükségesnek. Egyrészt azért, hogy ne feledjük, hogy a generációm és az idősebbek által csak „Közös Piacként” emlegetett szervezet minden fázisában, de főleg ős-okában ott van a béke biztosításának szándéka. Még egyszerűbben az a szándék, hogy a konfliktusok és az – elsősorban gazdasági – érdekellentétek megoldásának színhelyét kizárólag a tárgyalótermekre korlátozzák. A béke pedig mint társadalmi állapot és politikai célkitűzés egyben egy összetett teológiai fogalom, s mint ilyen, átvezethet a szintén az európai békességet és igazságosságot zászlójára tűző ökumenikus szervezet méltatásához. A másik okom az európai integrációra történő emlékeztetésre pedig ennél sokkal konkrétabb, nevezetesen az egyik alapító atyának, R. Schumann-nak a markánsan hitvalló, bár Nyugaton elfelejtett állítása: „Európa vagy keresztény lesz, vagy nem lesz!” És van egy harmadik, immáron a témánkhoz egészen közel vivő állítás Jacques Delors-nak, az Európai Bizottság 1985 és 1995 közötti elnökének a szájából: „Higgyenek nekem, nem fogunk Európával sikerrel járni kizárólag a jogi szakértelmünkre vagy a gazdasági képességeinkre alapozva. Ha nem sikerül lelkeséget adnunk Európának... szellemet és értelmet, akkor kudarcot vallottunk.”³ Delors néven is nevezi az egyházakat, amikor Európa szívének és lelkének a szükségességéről beszél, radikalizálva azt a gondolatot, hogy az Európai Uniónak az értékek közösségévé kell lenni. Csak immanens, sőt antitranszcendens dominanciák tapasztalásaival éppen mostanában látjuk ennek a baljóslatnak a beteljesedését. Persze mint egy egyházi/ökumenikus szervezet minden konformitásra való kísértése közepette is az Európai Egyházak Konferenciája számára, hangsúlyosan is annak brüsszeli/strasbourgi székhelyű Egyház és Társadalom Bizottságának – az 1990-es évektől kezdve – ez a delors-i idézet egy buzdító, bátorító inspiráció. Mindezzel arra kívánok utalni, hogy az európai integráció/kooperáció egyházi és világi manifesztációja nemcsak brüsszeli konlokációban, hanem teológiai/ideológiai alapvetésekben, egyházi-társadalmi együttműködésben és olykor egészen konkrét intézményes lobbitevékenységben is találkozunk. Persze mindezt gyakorlatilag erős ellenszélben kell elképzelni. De ne szaladjunk ennyire előre, és immáron tényleg lássuk az ökumenikus szervezet fogantatását, születését és felnőtté érését.

³ Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek.

Az EEK megalakulása és első évtizedei

A 114 protestáns és ortodox tagegyházat számláló Európai Egyházak Konferenciájának alapgondolata már 1953-ban megszületett, a megvalósulás 1957-ben fölgyorsult, és a dániai kisvárosban, Nyborgban 1959-ben a szervezet megalakult. A motiváló feszültséget ez esetben is a béke veszélyeztetettsége, a „puskaporos”, háborús hangulat és a hidegháború megszüntetésének a vágya adta. Szemben azonban a szekuláris szférával, az egyházak számára a háborús veszély mélyén nem annyira a gazdasági érdekellentétek, mint a politikai, emberjogi, társadalmi igazságossági megfontolások voltak. Amíg az integráció területe kizárólag nyugatra, annak is csak egy részére korlátozódott, addig a hidegháborús külpolitikák és jogtipró belpolitikák miatt az EEK tevékenysége kezdetektől fogva a keleti és nyugati teológusok és egyházak törekvése szerint jött létre és bontakozott ki. A szervezet fő feladatának azt tekintette, hogy a hidegháborús hangulatban a *vasfüggönyön* olyan réseket üssön, amelyek lehetővé teszik a (teológiai) párbeszédet Kelet- és Nyugat-Európa egyházai között, és amelyek alkalmasak a keleti egyházak különféle segélyezéseire is. Azt csak zárójelben említem, mint a keleti egyházak és társadalmak szűgyenét – bár lehet, hogy ez nyugaton sem volt másként –, hogy a megfelelő titkosszolgálatok e szervezetet előszeretettel instrumentalizálták, „trójai falóként” használták. Ez azonban elsősorban nem az EEK-nak, hanem a titkosszolgálatoknak és kiszolgálóiknak a szűgyene. Viszont kétségtelen, hogy az európai projektum, sok-sok áldást hozva, ebben az ökumenikus formában is működött. Nem mellesleg jegyzem meg, hogy a Magyarországi Református Egyház és a Magyarországi Evangélikus Egyház az alapítók között van, ma pedig hazánkból a Baptista és Metodista Egyházak is EEK-tagegyházak. A szervezet eleinte évente Nyborgban, majd később 5 évente Európa különböző nagyvárosaiban tartja nagygyűléseit. Ha valaki csak egyről tud, az az elhíresült 1964-es nagygyűlés, amelyet a Dánia partjainál horgonyzó Bornholm elnevezésű hajón tartottak. A szimbolikus jelentésen túl erre a vízumnehézségek adják a racionális magyarázatot: Pörtschach (Ausztria), Nyborg (Dánia), Engelberg (Svájc), Chania (Kréta), Stirling (Skócia), Prága (akkor Csehszlovákia), Graz (Ausztria), Trondheim (Norvégia), Lyon (Franciaország), Budapest (Magyarország), Újvidék (Szerbia).

Természetesen ezek fő témáiról, az azokhoz való magyar hozzájárulásokról is sokat lehetne írni, de nem e megemlékezés keretei között. Egy személyes élményt azért megemlítek, amely Stirlingben esett meg 1986-ban. Akkoriban nagyon vigyáztak a fej fej melletti képviseletekre, ezért kellett egy „szakértő a menedéket kérők és vendégmunkások ügyében”, ma úgy mondanánk, a migráció kérdésében is Magyarországról. Miután ehhez érdemlegesen töltünk senki nem tudott, következésképpen senki nem kívánt hozzászólni, én

a zsinati irodai, külügyi munkatárs, a 29 éves lelkész kaptam ezt a feladatot. A programokon a szerepem nagyon gyorsan közmegelegedéssel kimerült, mert egy kis humoros könnyedséget magamra erőltetve két dolgot mondtam. Az egyik az volt, hogy hála Istennek úgy alakulnak a dolgok Magyarországon, hogy immáron nem „produkálunk” tömeges kivándorlást. A másik pedig az volt, hogy még mindig nem vagyunk olyan vonzóak, hogy tömegek vágyakoznának hozzánk. Az egyik állítás egy kicsit konformista, a másik akkor egy kicsit karakán, de mindkettő igaz volt, és mindkettőt megelegedéssel fogadták a nyugatiak, a másodiknál egy-kettő még rám is kacsintott. Viszont az EEK-nagygyűlés ennyivel nem intézhette el, hiszen a tömeges bevándorlási igény, a menedékkérés és a migráció már az 1980-as években, 40 évvel ezelőtt márkánsan jelen volt az EEK ágendáján, amit a politikusok, a mieink is, legalább 30 éven át ignoráltak vagy nem is érzékelték. A probléma azóta eszkalálódik, de évtizedekig jó esetben is csak segélyezés kategóriában figyeltek rá. És ami még ennél is fontosabb, hogy a jelenlévő afrikai, valóban szakértők, szinte sírva könyörögtek, hogy az okokat igyekezzen Európa megszüntetni, és ne a következményeket kezelje. Sosem felejttem el a lelkes fekete fiatalembert, aki azt mondta, hogy nem az a segítség, ha a vért föltörlik a padlóról, hanem az, ha elállítják a vérzést vagy/és megakadályozzák a vérontást. Ugye nem csak nekem van déjà vu érzésem?!

Lendület és megtorpanás

A nagygyűlésekről, illetve az EEK-ról annyit általánosságban el lehet mondani, hogy tematikájában mindig igyekezett reflektív és aktuális lenni. Kezdetben a pusztai kapcsolatfelvétel, párbeszéd és segélyezés volt a fontos. Ezen belül külön meg kell említenünk az ortodox–protestáns dialógusokat. Az 1970-es években a helsinki folyamatot igyekezett monitorozni, és a vallásszabadság aspektusát a „folyamatban” melegen tartani. A kelet-európai változásokat az 1989-es bázeli, első Európai Ökumenikus Nagygyűléssel próbálta tudatosítani és támogatni. A Charta Oecumenica dokumentum kezdeményezését 1997-ben a grazi, második Európai Ökumenikus Nagygyűlésen tette meg, a Püspöki Konferenciák Európai Tanácsával karöltve. Mindeközben hatékony teológiai munkára is törekedett a dialógusbizottságban, amelynek fontosságát konszenzusok és kenyértörések egyaránt fémjelzik.

A sikeres Charta Oecumenicán túl nem mehetünk el szó nélkül a mellett a jelenség mellett sem, amely a nagyszebeni harmadik ökumenikus nagygyűlésen lett nyilvánvalóvá. Nevezetesen amellet, hogy a nyugati protestáns teológia „etikai liberalizmusa”, például a genderelmélet, a homoszexualitás és általában az egyéni emberi jogok abszolutizálása elérte azt a pontot, amit az

ortodoxia már nem tudott tolerálni. Évekig az etikai konszenzus tartotta életben a teológiai különbözőség higgadt tudomásulvételét vagy közös értelmezését. Ennek immáron sajnos vége – hangzott kompromisszummentesen az orosz ortodox vélemény Nagyszebenben:

A Krisztusban megnyilvánult emberi természetnek nem kell fejlődnie, csupán a többi ember természetévé kell válnia. Mindaz, amit az emberről mondhatunk, ki lett nyilatkoztatva Krisztusban. Az ember lényegéről folytatott viták kétezer éve véget értek. Ezért az erkölcsi normák fejlődésének egyes keresztény körökben népszerű eszméje szolgálalkú alkalmazkodás e világ szelleméhez, amely ma a posztmodern paradigma eredete. Igaz, hogy az Egyház életében kialakulnak olyan szokások, amelyek a kulturális, földrajzi és történelmi feltételeknek megfelelően fejlődnek, de az emberi természetnek vannak alapvető fogalmai, melyek megváltoztathatatlanok. A mai Európában lehetetlen megvédeni egy egységes társadalmi erkölcsöt és a keresztény értékeket, ha a legfontosabb felekezetek, dacára tanbeli eltéréseiknek, nem egyesítik erőfeszítéseiket.⁴

Hogy a fentieket mennyire komolyan gondolták, jelzi, hogy az Orosz Ortodox Egyház 2008-ban fölfüggesztette tagságát, a Bolgár Ortodox Egyház pedig végleg elhagyta az Európai Egyházak Konferenciáját, és ez azóta nem változott.

Magyarok a kezdeteknél

Mielőtt e 60 esztendő utolsó évtizedére térnék, ugorjunk vissza a kezdetekhez, és nézzük meg, hogy hazánk egyházai hogyan bábáskodtak a születésnél, milyen reménységet hordoztak akkor, és aztán befejezésképpen vizsgáljuk meg a jelenlegi kötődéseinket az EEK-hoz. A *Theológiai Szemle* 1959/1–2. száma szinte teljes terjedelmében az alakuló üléssel, a nyborgi alakuló közgyűléssel, illetve annak főtémájával, az európai szekularizáció kérdésével foglalkozik. A magyar szerzők a következők, akiknek dolgozatait az alakuló ülésen lefordítva, sokszorosítva olvashatták a résztvevők: dr. Varga Zsigmond: *Az európai kereszténység a mai szekularizált világban*; dr. Pákozdy László Márton: *A keresztény hit találkozása a technikával Európában*; dr. Varga Zsigmond: *A constantinusi korszak letűnése Európában*; Berki Feriz: *A görög orthodox kegyesség hozzájárulása Európa kultúrájához a múltban és a jelenben*; dr. Ottlyk Ernő: *A keresztény örökség és az egyházakért való keresztény felelősség közös vonásai*; Schreiner Vilmos: *Szekularizmus és technika*. A résztvevő dr. Kádár Imre: *Beszámoló a nyborgi konferenciáról* című írása ugyanebben a számban olvasható.

⁴ KIRILL: Krisztus fénye és az egyház.

Tényleg csak korismertetési szándékkal, kommentár nélkül lássunk néhány markáns idézetet a korábbi generációk neves képviselőinek tollából. Varga Zsigmond:

Az európai egyházaknak ezen a ponton fel kell figyelniük a mai Európa egy érdekes egyházi jelenségére. Az a keleti orthodox egyház, amelyet a nyugateurópai elfoglaltság hosszú ideje már a legelmaradottabbnak igyekszik feltüntetni s ökumenikus körök is úgy emlegetnek, mint amely nem érzi a közéleti felelősséget, sokkal jobb megoldásokat talált a szekularizációval összefüggő kérdésekben, mint a haladónak, sőt lehaladóbbnak kikiáltott római katolikus egyház. Mind ezt annyiival tisztábban kell látnunk, mert világos, hogy a protestantizmus számára a romanizálódás a politikai reakció veszélyét rejtí magában.⁵

Pákozdy László Márton az alábbiakban foglalja össze kora technikai kihívásai közepette az egyházak felelősségét:

(1) „Koexistencia” – : mindig az egy-emberiségből induljanak ki társadalom-theológiai gondolataink és ehhez érkezenek el. Nemcsak a teremtés-theológia alapján, hanem a megváltás-theológia alapján is. ... (2) „Koopéráció” – : készség minden jóban mindenkivel együttműködni, „amik csak tisztességesek, amik csak igazságosak, amik csak tiszták, amik csak kedvesek, amik csak jóhírűek, ha van valami erény ...” (Fii. 4:8) – minden jóban, mindenkivel, nemcsak a hívő keresztényekkel, mert különben ki kellene mennünk a világból (1. Kor. 5:10). (3) „Rezisztencia” –: ellenállás mindennel szemben, ami csak valami módon azt a régi világot akarja visszaidézni, amelynek a kimúlási nyomorúságait szenvedjük, amely elsősorban felelős ezért a mai világhelyzetért. Ez az a gonosz, aminek ellent kell állnia a keresztény embernek és egyháznak (Jak. 4:7). Az új világ is nyomorúságok, szenvedések és bűnök közepette születik, ezeket is lehet „gonosznak” nevezni, de ezekre az úton adódó szenvedésekre áll a másik üzenet: ne féljünk tőlük, ne álljunk ellene, jóval győzzük meg a rosszat. A nagykorú (szekularizált) világnak nagykorú (csak hitből élő és engedelmes) Egyházra van szüksége. Mérhetetlen erők feszülnek egymásnak ebben a világban, amelyben Isten az Egyházra a megbékélés szolgálatát bízta. Papi, „pontifexi” (pons – híd, facit = csinál) szolgálat a megbékéltetés hídépítő szolgálat. Ez lehet az európai egyházak találkozójának az értelme is.⁶

Varga Zsigmond a konsztantinusi kor letűnésének áldását így összegzi:

Az egyház nyilván csak örülhet annak, hogy a constantinusi koncepció letűnik Európában és a világon és átadja a helyét a szolgáló Úr szolgáló egyháza koncepciójának. A constantinusi előjel alatt élő egyház szüntelenül az aeneasi hibá-

⁵ VARGA: Az európai kereszténység.

⁶ PÁKOZDY: A keresztény hit találkozása a technikával.

ba esik: az égő városból köpenye alá rejtve mentené a maga vicinális kis isteneit. Pedig a mi Urunk az egész világ hatalmas Ura, s nincs más név, amely által volna megtartatásunk, mint az övé (Csel. 4, 12).⁷

Berki Feriz érdekes kultúrtörténeti és egyháztörténeti előadása utolsó előtti bekezdésében így ír:

Ha a jövőbe tekintünk, egyre nagyobb távlatok nyílnak meg az orthodox kegyesség előtt, hogy éreztesse hatását Európa vallási kultúrájára. Ezek a távlatok akkor tárulnak majd ki igazán a maguk teljes nagyságában, ha a kevés orthodox egyházon kívül, amely eddig is részt vett az Egyházak Világtanácsának munkájában, bekapcsolódik abba az orthodoxia theologiai és számbeli túlsúlyát jelentő orosz, román, bolgár, szerb, lengyel és csehszlovákiai orthodox egyház is. Erre ez év augusztusa óta minden reménységünk meglehet.⁸

Ottlyk Ernő ezt is írja: „Az egyházunkban mély gyökeret vert haladó hagyományok nyomán tudtunk egyek lenni népünkkel akkor, amikor az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság idején először vette kezébe az ország sorsának irányítását a nép.”⁹ Schreiner Vilmos írásában ezt a történetet is olvashatjuk:

...az egyik óceánjáró óriáshajó a „Kék szalag” elnyerésére indult el az Atlanti Óceánon Európából Amerika felé. A hajó utasai, mindenekelőtt a kapitány már az utolsó száz kilométerek izgalmát érezték. Ekkor a kapitány apró pontot vett észre távcsövével a látóhatár peremén. Gyakorlott szemével megdöbbenve ismerte fel, hogy négy kilométerre tőlük hajótöröttek hanyódnak. Éppen parancsot akart adni, hogy induljanak a szerencsétlenek megsegítésére, amikor eszébe jutott a Kék szalag és a vele járó dicsőség. Tudta, választania kell: ha a hajótöröttek megsegítésére indul, a díj nem lesz az övé. Sajnos, nem volt nehéz döntenie. A hajó teljes gőzzel folytatta útját.¹⁰

A fönti ízelítők után külön bekezdésben pillantsunk be az alakuló nagygyűlés lefolyásába Kádár Imre, *Beszámoló a nyborgi konferenciáról* című írása alapján. A „Miért is vett részt a Magyarországi Református Egyház” kérdésre a következő választ kapjuk: „Az európai egyházak találkozója a mai megoszlott, életveszélyes feszültségben élő világban hasznára válhat az egyházak együttes szolgálatának, amelyeket az a veszély fenyeget, hogy maguk is a feszültség elemeivé válnak.”¹¹ Kik alkották a magyar delegációt? „Kádár Imre professzor

⁷ VARGA: A constantinusi korszak letűnése.

⁸ BERKI: A görög orthodox kegyesség hozzájárulása Európa kultúrájához.

⁹ OTTLYK: A keresztyén örökség.

¹⁰ SCHREINER: Szekularizmus és technika.

¹¹ KÁDÁR: Beszámoló a nyborgi konferenciáról.

(református), Káldy Zoltán püspök (evangélikus), Vető Lajos püspök (evangélikus).¹² Magyar delegátus volt továbbá Vargha Imre szlovákiai református püspök. A megnyitó köszöntések sorából Kádár Imre a kritikus köszöntő sorokat emelte ki, bár ő is csak egy volt a köszöntők sorában:

Dibelius püspök tartott ezután hosszú előadást, amely a „keresztyén Európa” rég elkopott fogalmát igyekezett friss mázzal bevonni. Ebbe a mázba belekeverte közismert szövegeit „a kommunisták diadalmas győzelmi reménységéről, hogy unokáink mindnyájan egy kommunista korszak tömegemberének sorsára jutnak”, hogy továbbá „Európa csak addig marad meg, amíg létének alapvető ereje a keresztyénség marad”, hogy „Kelet népei fölött az ateista kommunizmus uralkodik” és így tovább.¹³

Ezek a szavak – persze nem kritikátlanul – de azért a mai magyar fülek/elmék többségének a számára részben megfontolandóak, részben pedig történelmileg igazoltak. A fő- és altémákat Kádár Imre a következők szerint mutatja be. Modern társadalom:

A bizottság általában azon a véleményen van, hogy a technikai fejlődést pozitíve kell megítélni, mint Istentől kapott ajándékot és feladatot. A technikai fejlődés az emberi együttélés új módjára vezet, s az egyházat arra szólítja fel, hogy ezen együttélés és az új társadalmi rend kérdéseire nagy figyelmet fordítson.¹⁴

Konstantini kor vége: P. Burgelin párizsi professzor nagyszabású előadásban ismertette az ún. konstantini korszak történetét és lezárulását azzal, hogy mindenütt kétségbe vonják már a keresztyén egyházat, mint a társadalmi rendszer alapját.

Az egyház körömszakadtáig harcolt a szociális reformok ellen, ellenezte a gyermekmunka korlátozását, elítélte a liberalizmust és a türelmességet a különböző pápai enciklikákban. Meg akarta fosztani az embereket attól a nagykorúságtól, amelyre a tudomány és a technika eljuttatta őket. [...] A mai helyzetet vizsgálva, foglalkozott az egyháznak a hidegháborúban elfoglalt helyzetével, a humanista ideológiák és az egyház viszonyával, az egyház egységének veszélyeztetett állapotával. Rámutatott, hogy az emberiséget az egység vágya tölti el és ez a reménység élteti. Az egyháznak le kell mondania arról, hogy vezetni akarja a világot, komolyan kell vennie, hogy őt az egyház Ura szolgálatra rendelte.¹⁵

¹² I. m., 65.

¹³ Uo.

¹⁴ I. m., 66.

¹⁵ I. m., 67.

A közös örökségről és feladatokról két előadás hangzott el N. H. Soe dán és J. B. Soucek prágai professzoroktól. Kádár Imre bizottsági munkában vállalta ezek korrektív és konfirmatív elemzését.

Teljesen téves képet adott [ti. Soe professzor, betoldás tőlem: B. Z.] arról, hogy miként értelmezik a szocialista országokban a személyiség méltóságát, miként él az ún. európai örökség ezekben az országokban. Feltett olyan kérdést is, hogy mi lesz ezzel az örökséggel, „ha a keresztyénség kihalna a világnak egy antikrisztusi részén”? Az 1956. őszi magyarországi ellenforradalom lényeges tartalmát is teljességgel hamisan értelmezte...¹⁶

Kádár Imre saját szerepéről, saját cikkében így ír:

Az előadásokat követő bizottsági vitában Dr. Kádár Imre mutatott rá Soe tévedéseire és következtetlenségeire. Theológiaiilag megengedhetetlennek minősítette a világ kettéosztását „krisztusi” és „antikrisztusi” földrészekre. Felsorolta azokat az ismertető jegyeket, amelyek világosan igazolják a magyarországi ellenforradalom fasiszta jellegét. Soucek professzor kiemelte, hogy ma sehol sem lehet tapasztalni az egyszerű dolgozó ember olyan méltóságát, mint a Szovjetunióban. Sehol az „európai örökség” igazi nagy hagyományait, a klasszikus irodalmat, zenét, művészetet nem ápolják olyan mértékben, mint a szocialista országokban, elsősorban a Szovjetunióban.¹⁷

A záró békenyilatkozat, amelynek végső szövegezésében nem kis szerepe volt a magyar delegációnak, a következőt is mondja, és ezzel vissza is vezet bennünket ahhoz a kiinduláshoz, hogy az európai projektum egyházi és világi oldalról egyaránt sikeres békeprojektum:

Az egyházak feladata úgy imádkozni és úgy dolgozni, hogy az összes atomhatalmak tényleges nemzetközi ellenőrzés mellett lemondjanak az atomfegyverek használatáról és Európa és az egész világ népei megszabaduljanak az atomháború fenyegetésétől. Európa legyen minden nép békés együttműködésének támaszpontja és ne szolgáljon az élet megsemmisítésének támaszpontjával.¹⁸

Milyen legyen Európa jövője

Most pedig ugorjunk a közelmúltba és a jelenbe. A legutóbbi, újvidéki nagygyűlés előkészületeinek a keretében az EEK Egyház és Társadalom Bizottsága

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

¹⁸ I. m., 68.

régi, permanens kérdésével fordult a tagegyházakhoz és partnerszervezetekhez: *Milyen legyen Európa jövője?* A kérdés megválaszolását egy többoldalas, lényegében informatív kérdésbresztővel segítette a brüsszeli iroda. A „Nyílt levelet”, ahogy a dokumentum magát nevezi, a *Theológiai Szemle* terjedelmes főszerkesztői kopffel közölte, és természetesen még abban a számban hozta a MEÖT Szociáletikai Bizottságának reflexióját is. A címében enyhe pátoszt is vállaló dokumentum a kérdés

...különböző aspektusait vizsgálta meg azzal a szándékkal, hogy nevezett szervezet tagegyházai és tagszervezetei reflexióit kérje, hogy aztán 2018 júniusában, az újvidéki Nagygyűlésén egy átfogó, és a Nagygyűlés által elfogadott dokumentumnak szolgáltson mindez hiteles alapjául. Az úgynevezett európai projektum sajnálatos módon hazánkban és a környező országokban már elvesztette azt a vonzó hangulatát, amely a 2004-es csatlakozáskor még uralkodó volt. Ugyanakkor ez a történet nem érhet itt véget és nem is csontosodhat meg ebben az állapotában. A Theológiai Szemle – megítélésem szerint – azoknak a fórumoknak az egyike, ahol ezt markánsan és kompromisszummentesen ki kell mondani, még akkor is, ha a pillanatnyi tapasztalatunk és a tapasztalatokból leszűrődő pillanatnyi véleményünk tiltakozik is ez ellen. A fentebb leírt negatív megállapítások minden valóságukkal és igazságukkal együtt a felszínnek és a pillanatnak a kategóriájába tartoznak. A hívő ember mérlegelése, és a Theológiai Szemle igénye azonban a mélység és a magasság felé hív írókat és olvasókat egyaránt. [...] Ezzel a háttérrel kell látnunk a többnyire Európán kívül generálódó konfliktusoknak, válságoknak, kríziseknek lecsapódását Európában. A valóságot nemcsak a jelenségek és a kihívások felől kell vizsgálnunk, hanem mélyebb ok-okozati összefüggéseiben is. A magyarok többségének Európáról a parttalan, keresztyén- és nemzetellenes liberalizmus, a migráció kezelhetetlensége, és a terrorizmus kivédhetetlensége jut az eszébe. És mindezen nem csodálkozhatunk, mert igaz is. De nemcsak ez igaz, s jó dolog, ha ezeknek az orvoslása nemcsak a jelenségektől motiváltan, hanem az eredeti célkitűzésektől, a globális távlatoktól és nem utolsósorban a morális/teológiai szempontoktól is szellemileg táplálva kíséreltetik meg. Ez a fajta, helyénvaló és ígéretes megközelítés tükröződik az EEK dokumentumban, és a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottsága által adott reflexióban.¹⁹

A brüsszeli dokumentum is hasonló helyzetjelentést ad az európai integrációt illető közvélekedésről, szemben a 15 évvel korábbi lelkesedéssel. Csak zárójelben említem, hogy a belépési szavazatokat illetően hazánk közvéleményében már akkor párhuzamosan látjuk a lelkesedés és bizalom, valamint a szkepticizmus és bizalmatlanság elemeit. Az EEK-dokumentum mindazonáltal nagyon helyesen emlékezteti a tagegyházakat és az európai katolicizmust a

¹⁹ BÓNA: Főszerkesztői kopf.

közösen aláírt Charta Oecumenicában kijelentett elkötelezettségre és annak tartalmára: „Közös értékek nélkül nem alakítható ki tartós egység.”²⁰ Ezek a közös értékek, mint már említettük, a gyökerek szintjén nyilván megvannak, a szerződésekben is olvashatók, a kommunikációs retorikában is elhangzanak, de ahhoz már erőtlene, hogy ezek alapján az EU közösségi jellege a politikai vitákban érvényesülne. S ami ennél is rosszabb, a „közös értékek” már az EEK belső dialógusaiban sem jelentik a „félszavakból értjük egymás” testvéri összetartozását. A nyílt levél a címzettek felé az alábbi nyilatkozatot és kéréseket helyezi:

- megerősíti, hogy az EU-ra érték-közösségként tekint, amelynek célja az emberi méltóság, a béke, a megbékélés, az igazságosság, a jogrend, a demokrácia, az emberi jogok tiszteletben tartása, a szolidaritás és a fenntarthatóság elérése;
- bátorítja az EEK tagegyházait és valamennyi európai keresztény embert, hogy aktívabban tegyen azért, hogy a közéletben hangsúlyosabban jelenjen meg az olyan keresztény értékek, mint a másokkal szemben tanúsított tisztelet, a szolidaritás, a diakónia és a közösségépítés;
- felkéri az EEK tagegyházait és partnerszervezeteit, hogy reagáljanak erre a levélre, figyelembe véve a kontinens különböző pontjain fennálló konkrét helyzetet, ezáltal hozzájárulva az EEK soron következő Nagygyűlését megelőző konzultációs és előkészítő folyamathoz.²¹ (21)

A terjedelmes dokumentum fejezetei a következők: kontextus, történelmi nézőpont, eredmények, az alapértékek megerősítése, összefüggő válsághelyzetek, az EU vonzereje, az EU válaszája, érték-közösség és a lélek vizsgálata, az egyházak és az EEK szerepe, cselekvő hit, Európa a közös otthonunk, fölkerésünk. E fejezetekből lássunk néhány gondolatot, természetesen azokat, amelyeket a magyar egyházi közvélekedés szempontjából is relevánsnak gondolhatunk.

A kontextusról:

Sokan gyanakvóvá váltak a globalizációval szemben... Ennek eredményeképp azt látjuk, hogy egyre nagyobb hangsúlyt kap a nemzeti identitás, a szuverenitás, és a szakpolitikák nemzeti hatáskörbe való visszahelyezése. E kontextusban kulcskérdés, hogyan lehet összeegyeztetni a nemzetközi együttműködés és a közös politikaformálás iránti nyilvánvaló igényt, valamint a sokak által jogosan megfogalmazott vágyat, hogy a mindennapi életüket befolyásoló szakpolitikákat sajátjuknak mondhassák és irányíthassák.²²

²⁰ Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek.

²¹ Uo.

²² I. m., 44.

Történelmi nézőpont:

Amikor tehát a francia külügyminiszter, Robert Schuman 1950. május 9-én megtette híres nyilatkozatát az európai együttműködésről, az pozitív fogadtatásra talált Konrad Adenauer német kancellár, Alcide de Gasperi olasz miniszterelnök, Paul Henri Spaak belga külügyminiszter és sokan mások részéről is. A nyilatkozat lényege a Franciaország részéről kinyilvánított megbocsájtás és a Németországnak nyújtott békejobb volt. Ez egy új, többnemzetiségű egység formájában valósult meg, amely Európa ügyeit intézte, és amelyben két, hosszú ideje ellenségeskedő nemzet egyenlő partnerként dolgozhatott együtt. Ez a korai modell a mai napig emlékeztetőül szolgál számunkra, hogy milyen hatásos lehet a párbeszéd a feszültségek feloldásában.²³

Európa válaszája előtt:

Sokak számára az Európai Unió gépies, technokrata intézménnyé, egyfajta bürokratikus projektté vált, amely távol áll a polgárok mindennapos gondjaitól. Olyan intézménnyé, amely átláthatatlan, nehézkes és költséges. Az EU népszerűsége rohamos mértékben csökken. [...] Ebben a helyzetben újra kell álmódunk Európa egészét és az EU-t is, meg kell erősítenünk a történelmi jelentőségű projekt legfontosabb értékeit, és mérlegre kell tennünk ezeket az elmúlt hatvan év történéseinek tükrében.²⁴

Válsághelyzetek:

Erőszakos konfliktusok és terrortámadások; migráció; gazdasági változások és az euró-válság; euro-szkepticizmus; demokrácia-deficit.²⁵

Az EU múltó vonzereje:

A mai Európát a jövőképe és a remény hiánya jellemzi, valamint növekvő félelem. A munkanélküliségtől való félelem, a jövőben várhatóan csökkenő nyugdíjak, a klímaváltozás, a terrorizmus, a határok mentén kialakuló konfliktusok, a bevándorlók és menekültek, az identitásvesztés és a kultúravesztés egyre nagyobb teret kap az emberek mindennapi gondolkodásában.²⁶

Válaszája előtt:

A kairosz-pillanatok és a krízishelyzetek sok veszélyt hordoznak magukban, ugyanakkor lehetőséget is jelentenek arra, hogy új utakat válasszunk. Az EU

²³ I. m., 45.

²⁴ I. m., 46.

²⁵ I. m., 47–49.

²⁶ I. m., 50.

jelenlegi helyzete komoly válsághelyzet, ugyanakkor annak a lehetőségét is megteremti, hogy új alapokra helyezzük az Uniót. [...] Nem kell mindent Brüsszelnek irányítania, de az ott született döntéseknek demokratikus legitimitásra van szükségük. Mind európai, mind nemzeti szinten az a legfontosabb, hogy megtaláljuk a módját, hogy valóban odafigyeljünk arra, amit az emberek mondanak...²⁷

Értékközösség és lélekvizsgálat:

Nagyjából negyed századdal később újra van létjogosultsága Jacques Delors kijelentésének. [...] Egy másik mód, amely segítségével közelebb kerülhet az Unió a polgáraihoz, a szubszidiaritás következetes és szigorú betartásában rejlik. A szubszidiaritás elve – amelynek lényege, hogy a döntések lehetőség szerint a polgárokhoz minél közelebbi szinten születessenek meg – nem ellentétes a szolidaritással.²⁸

Az egyházak és az EEK szerepe Európában:

Amikor arról van szó, hogy mely értékekre kellene épülnie az összeurópai társadalomnak, az egyházaknak bizonyos fokú önmérsékletet kell tanúsítaniuk, figyelembe véve a vallás ellentmondásos szerepvállalását Európa elmúlt 2000 éve során. A jelen dokumentumnak nem feladata e szerepvállalás részletes tárgyalása, de azért álljon itt néhány kulcsszó, amelyeket érdemes szem előtt tartanunk: keresztes hadjáratok, vallások miatt és között kirobbanó háborúk, inkvizíció, patriarchális berendezkedés, boszorkányüldözés, gyarmatosítás, rabszolga-kereskedelem és rabszolgaság, rasszizmus és fasiszmus.

Ugyanakkor azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a történelem során az egyházaknak pozitív szerepvállalása is volt az európai társadalomban, például a pasztorális és diakóniai munkában, az egészségügyi rendszerek, kórházak, iskolák és egyetemek alapításában és fenntartásában. Időről-időre az egyházak és a keresztények prófétai szerepet is betöltöttek, ilyen eset volt az 1934-ben kiadott Barmeni Hitvallás...²⁹

Cselekvő hit:

Amikor az olyan európai értékek kerülnek veszélybe, mint a szolidaritás és az emberi jogok, fontos, hogy az egyházak a saját példájukon keresztül mutassák meg, hogyan lehet ezeket az értékeket a gyakorlatba is átültetni. Az Európa jövőjéről és hasonló témákról szóló nyilatkozatok csak akkor lesznek hitelesek, ha maguk az egyházak is megpróbálnak az általuk hirdetett értékeknek megfelelően cselekedni...³⁰

²⁷ Uo.

²⁸ I. m., 51.

²⁹ Uo.

³⁰ I. m., 52.

Európa – Közös otthonunk:

Az EEK tagegyházai is egymástól eltérő kulturális háttérrel és hagyományokkal rendelkeznek. Sokszor tapasztaltuk már, hogy nem mindig könnyű kezelni a különbségeket. Ettől függetlenül azonban azt is tudjuk, hogy nem szabad félni a különbségektől, és hogy sikeres receptként működhet az „egység a sokféleségben”, ha a közös érdekekre és a tiszteletre összpontosítunk, sőt megbecsüljük az eltérő identitásokat azáltal, hogy teret engedünk a sokszínűségnek, ugyanakkor arra koncentrálunk, ami összeköt minket.

Az EEK aggodalommal tapasztalja, hogy a jelenlegi Európában a közös értékek egyre kevésbé nyilvánvalóak. Az EU ma történelme olyan szakaszában van, amely során komoly kérdések merülnek fel identitása és társadalmi kapcsolatairól. Ezek jelentőségének figyelmen kívül hagyása az elmúlt években odáig vezetett, hogy Európának ma „üres a szíve”, kizárólag a gazdasági versenyképesség és a profit hajtja, biztosítja a diákok és a fiatal szakemberek számára a hangzatos tudományos végzettséget, ugyanakkor megfelelő sikernél és profitnál magasabb rendű célról...³¹

Felkérésünk:

A vezetőtestület [...] felkéri az EEK tagegyházait és partnerszervezeteit, hogy reagáljanak erre a levélre, figyelembe véve a kontinens különböző pontjain fennálló konkrét helyzetet. Arra kérjük az egyházakat, hogy kapcsolódjanak be az EEK soron következő, 2018-ban megrendezendő Nagygyűlését megelőző konzultációs és előkészítő folyamatba. Nagyra értékeljük, ha megosztják velünk saját konkrét tapasztalataikat és aggályait az európai projekt kapcsán. Továbbá szívesen fogadjuk véleményüket az egyházak szerepéről ebben a történelmi helyzetben, és az európai otthon víziójának formálásában...³²

Bőségesen idéztem a nyílt levélből. Valóban ekkora jelentősége van ennek? Nem túl nagyot ugrottunk időben, és nem túlfókuszálunk a születésnap kapcsán? – vetődhet föl a kérdés. Tényleg ennyit kell beszélni Európáról, és csak ehhez képest az EEK-ról? A válaszom a negatív föltett kérdésekre egy határozott *nem*, a pozitív föltettre pedig egy határozott *igen*.

Ennek pedig az elvi/objektív magyarázata az, hogy az eddigiekben leírtak alapján immáron explicite is kimondom, hogy az EEK egy reflektív szervezet. Mégpedig azért, mert Európa nemcsak a működési területe, hanem általában a fő témája is, különös tekintettel az integrációra. Az európai intézmények pedig nemcsak szekuláris partnerei általában, hanem reflexiójának tárgyai is konkrétan. Ezt támasztja alá az időzítés is. Nem hiszem, hogy véletlen, hogy az EEK éppen egy évvel később jön létre, mint az Európai Unió. Tehát a fő

³¹ Uo.

³² I. m., 54.

motiváció nem annyira a Krisztusban való hitbéli egység szolgálata, hanem sokkal inkább a Krisztusban adott egység alapján az európai béke és igazságosság szolgálata a kontinentális konfliktusok, társadalmi igazságtalanságok és egy újabb háború víziójának kontextusában. És persze most is van szubjektív ráerősítés az objektív magyarázatra, amely abban áll, hogy azon túl, hogy az 1986-os stirlingi nagygyűléstől kezdve mindegyiken ott voltam, a '90-es évek elejétől majd két évtizedig tagja voltam az Egyház és Társadalom Bizottságnak, sőt már elődszervezetének – a European Ecumenical Commission on Church and Societynek – is. Nyilván, ha e megemlékezés szerzője a dialógus/tanulmányi vagy a segélyezési bizottságnak a munkájára tudna személyesen visszaemlékezni, akkor azok az elemek jelennének meg hangsúlyosabban, de az objektív lényegen ez nem változtat. Mint ahogy a szociáletikai dominancia sem változtat azon, hogy az EEK-projektum is teológiai, hiszen a biblikus szociáletika teológiai diszciplína mindaddig, amíg a textusa a Szentírás akkor is, ha a kontextusa egy kontinens.

Most pedig lássuk szemelvényekben a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Szociáletikai Bizottságának reflexióját a *Milyen legyen Európa jövője?* című EEK-dokumentumra. A bevezetőben a következő elismerés hangzik el:

Üdvözljük a levél nyitottságát, az Ökumenikus Charta szellemében a közös útkeresését, és azt a józanságot is, amelyben a levél kísérletet tesz a széttöredezettség feltárására. A dokumentum a közös ügy mellett felismeri a nemzeti érdekek legitimitását, az emberek kiábrándultságát, és a közös értékekre vonatkozó kétségeket is. Nagyon fontos az az őszinteség is, amellyel megközelítjük ezt a mindannyiunkat érintő témát.³³

Ezt követően 7 pontban reflektál az EEK-előterjesztésre úgy, hogy annak számozásával tartalmilag ez a hét pont nem harmonizál. Ráadásul olykor pont azokra az állításokra utal, amelyeket a fenti szelekció nem föltétlenül tartalmaz. A pontos tanulmányozást megkönnyíti, hogy amint az a jegyzetkből kiderül, a két dokumentum a *Theológiai Szemlében* jelent meg. Ízelítésként lássunk tehát néhány reflektív gondolatot a magyar hozzájárulásból.

Kihívás/Kontextus:

Az európai egységre való törekvésnek nem csak a jelenkori kihívásokkal kell szembenéznie, hanem szem előtt kell tartania azokat a különbségeket is, amelyek észak és dél, kelet és nyugat között vannak. Más a történelmi tapasztalata a posztkommunista országok polgárainak a demokráciáról vagy a globalizációról, mint azoknak az európai embereknek, akik soha nem éltek szocializmusban.³⁴

³³ A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának reflexiója.

³⁴ Uo.

Értékek:

Az értékek egy meggyőződésből, egy identitásból, egy szemléletből fakadnak, de soha nem fordítva. A keresztyén értékek követése önmagában senkit nem tesz keresztyénné, [...] Az értékek elvesztése nem a válság oka, hanem annak tünete. Fel kell tennünk tehát azt az alapvető kérdést, amire a levél is utal Jacques Delors szavainál: elég keresztyén Európa szíve és lelke? Mit jelent keresztyénnek lenni ezen a kontinensen? Hol van az az elkötelezett keresztyén lét, amelynek alapján Európa jövőjét formáló tényezőként tehetnek az egyházak? Mi az a keresztyén elkötelezettség, ahová hívjuk akár a szekularizált európai polgárokat, akár a jövevényeket?³⁵

Közös otthon:

Úgy gondoljuk, hogy a tolerancia más kultúrákkal és vallásokkal szemben nem saját keresztyén identitásunk visszafogásából, hanem éppen annak szelíd megerősítéséből fakad. Az a vallási moderáció, miszerint ne használjunk keresztet, hogy meg ne sértsük a világot, akiért Isten a Fiát szeretetből adta, nem igazi tolerancia. Ezekből a moderált elfojtásokból történetesen az intolerancia legrosszabb formái alakulnak ki, ahogyan a multikulturalizmus elleni norvég és holland erőszakos cselekmények is jelezték.³⁶

Válaszút:

Igen, mindennek ellenére az EU vonzó mindazon kívülállók számára, akik hozzáuk akarnak csatlakozni. De vajon azért jönnek ők, mert az elkötelezett keresztyén Európa vonzza őket, vagy éppen ellenkezőleg: a gazdag, hivalkodó, de gyengülő Európa kíváncsi számukra? A gazdag és elkényelmesedett Európa erőtlenségében vagy erősségében oly befogadó?³⁷

Jövendő:

A jövőről szóló beszédben vegyük észre azokat az apokaliptikus jeleket, amelyek olyan kollektív létbátorságot igényelnek, amely magába foglalja a nemlét fenyegetését is. A béke fenntartása figyelmes és nyitott erőfeszítést kívánna meg a nemzetektől. [...] Minden emberi reménységünk kudarca ellenére tudunk-e reménykedve hinni Krisztusban, aki úgy adja nekünk Isten országát, hogy partnereinkkel és vetélytársainkkal testvérként egy helyen leszünk az Atyánál?³⁸

³⁵ Uo.

³⁶ I. m., 56.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

Javaslat:

Javasoljuk a CEC Nagygyűlésén egy olyan rövid, szívhez szóló, józan, lelkesítő nyilatkozat megfogalmazását biblikus alapon a keresztyén remény jegyében, amelyhez minden hívő jó szívvel csatlakozni tud Európában.³⁹

Újvidék

Az aktuális EEK-dokumentum és a magyar reflexió megismerése után jutunk el a legutóbbi, Újvidéken, 2018 júniusában megrendezésre kerülő nagygyűléshez. E megemlékezés koherenciája érdekében föl is teszem a kérdést: megfogadta a nagygyűlés a magyar reflexió javaslatát, kérését? Született „egy olyan rövid, szívhez szóló, józan, lelkesítő nyilatkozat biblikus alapon, a keresztyén reménység jegyében, amelyhez minden hívő jó szívvel csatlakozni tud Európában”? Mint személyes résztvevő is mondhatom, hogy olyan dokumentum nem született, amelyik eleget tenne a magyar reflexió kérése minden kíváncsnak. Született egy quasi üzenet, amely a nagygyűlés hármastematikáját követve inkább deskriptív, mint inspiratív hangnemben szól „Európa egyházaihoz és népeihez”.⁴⁰ E dokumentum rövid, minden szava teológiailag és politikailag korrekt, de gondosan elkerüli azokat a kritikus pontokat, amelyek az egyházak számára szintén fontosak és igazak az evangélium mérlegén: misszió, kultúra, őshonos kisebbségek és őshonos többségek jogai/érdekei/értékei, nyitott történelmi sebek, keresztyénség/keresztyének liberális és valósi alapon történő üldözése stb.

E kritikus mondat után nézzünk rá madártávlatból e nagygyűlésre, amely két ülést szentelt *az egyházak bizonyágtétele szerepének a jövő Európájában*. Az ismertetett dokumentum kulcsszerepet játszott az első megbeszélésen különösebb újdonságok és konkrétumok nélkül, azon túlmenően, hogy föl-sorolta az aktuális kihívásokat: Brexit, a dél-európai országok gazdasági válsága, migránsok és menekültek tömeges beáramlása, a kelet-ukrajnai katonai konfliktus, különböző kultúrák és vallások együttélési nehézségei. A másik Európával és az egyházak jövőbeli lehetőségeivel foglalkozó ülésnek két prominens előadója volt: Justin Welby, Canterbury érseke és Petra Bosse-Huber püspök, a Németországi Protestáns Egyház Ökumenikai és Külügyi osztályvezetője.

Az anglikán érsek kicsit patetikus, történelmi példákkal teljes, az egyház szerepét a közösségépítésben, a határok félelemmentes átlépésében, a jövőnyek befogadásában, a megbékélés szolgálatának fáradhatatlan végzésében,

³⁹ Uo.⁴⁰ From the Assembly of the Conference of the European Churches.

az idegen vallások és kultúrák ajándékként fogadásában látja, és arra buzdít, hogy ezt a legpéldásabb egységben végezzék az egyházak. E szavak/feladatok egyike/másika már a biblikus missziói parancs mérlegén is nagyon billegnek. Az viszont még sajnálatosabb, hogy az érsek nem szólt egy szót sem az egyházak egyéni vagy kollektív, közvetlen vagy közvetett szerepéről az olyan jelenségekkel szemben vagy legalább összefüggésében, mint például

- a szekularizáció általában, mint a kiürülő templomok, illetve a szekularizáció 21. századi régi-új specialitásának formái, amelyek tudnak rosszabbak lenni, mint a post modern relativizmus, mivel Európa nyugati katedrálisainak tövében az 1950-es, 60-as évek kommunista/ateista diszkrimináció elemeit tartják igazán politikailag korrektnek: keresztyén szimbólumok tiltása, keresztyén, például bibliai források, értékek, programok és közösségek gúnyolása/tiltása, a keresztyénüldözés ignorálása stb.;
- hagyományos európai keresztyén gyökerű értékek létjogosultságának megkérdőjelezése, populizmusnak címkézése: tradíciótsizetlet, hazaszeretet, nemzeti kultúra, család, anyaság, házasság, magzatvédelem, genderkorlátok stb.;
- sokgenerációs őslakosság jogai biztonságának, méltóságának nemzeti többségben vagy nemzetiségi kisebbségben való ignorálása.

A nagy tekintélyű érsek szájából jó lett volna ilyenekről is hallani, még akkor is, ha az, amit elmondott, többségében biblikus és krisztusi. Azt csak egészen zárójelben említtem, hogy az ősegyházi és ortodox hivatkozások mellett nem jelent meg sem protestáns, sem ökumenikus hivatkozás a beszédében.⁴¹

A német püspök asszony ugyanezt a tartalmat pragmatikusabban, családi és saját egyházi példákkal megerősítve adta elő, de ezen túlmenően nagyon határozottan hangsúlyozta az egyházak felekezeti és az EEK-n keresztüli lobbitevékenységének fontosságát az európai intézményeknél, illetve a helyi/nemzetállami társadalomban. Továbbá azt, hogy az egyházaknak fáradhatatlanul buzdítaniuk kell a híveket a közéleti szerepvállalásra, különös tekintettel is az akkor közelgő európai parlamenti választásokon való részvételre. Ez ellen sem lehet kifogás önmagában, sőt nagyon is inspiratív volt a beszéd. Ugyanakkor úgy nem egészen könnyű részt venni a közéletben, pláne az európai közéletben, ha a múltunkból csak a szégyenünket hozhatjuk, a vízióinkat pedig a szekuláris, hangoskodó megmondók elvárásain kell szelektálnunk.⁴²

Úgy gondolom, hogy ebből a két szövegből az egyház prófétai/kritikai szolgálatának a bölcs hozzáadásával – mert ez mindkét beszédből teljességgel hiányzott – viszonylag könnyen megfogalmazható lett volna az a „fölhívás”,

⁴¹ WELBY: Christian Presence and Witness in Europe.⁴² BOSSE-HUBER: Christian Presence and Witness in Europe.

amelyet a magyar reflexiót fogalmazók kértek a nagygyűléstől, és bizonyára sok szószékről tömegekhez el is jutott volna. Kár, hogy ez nem történt meg. A már említett, általam quasi üzenetnek nevezett dokumentum – önmagát sem nevezi üzenetnek – formájában nagyon vázlatos, fősorolásszerű, tartalmában pedig – a főtémának megfelelően – a krisztusi tanúságtételről, az igazságosság melletti kiállásról és a legszélesebb vagy akár legszélsőségesebb értelemben vett vendégszeretetről szól. Több benne az „örökérvényű teológiai evidencia”, mint az aktuálisan égető kérdések pusztá fölemlítése, a válaszkeresésről nem is beszélve.

Ezen a ponton

[ó]hatatlanul előjöttek a régi emlékek és ezek érdekes déjà vu érzéssé álltak össze. Az „érdekes” jelző fontos, mert a jelenség hasonló, de a szerepek változtak. A diktatúra idején a kelet-európai egyházak, egy „politikailag inkorrekt” milióból érkezve annak bizonyos korlátozó befolyással bíró terhére hordozták, szemben a nyugati egyházak totális szabadságával. Ez nem lehetetlenítette el, de megnehezítette a kötetlen dialógust. Most valami hasonlót éreztem, de úgy, hogy a kelet-európai egyházak által képviselt gondolatokra való őszinte és hatékony nyugati válaszokat szinte ellehetetlenítette a Nyugat-Európát uraló, „politikailag korrekt” jelzővel kifejezett, értékrend/ideológia/reflex. Tehát miközben nem vitatom a legőszintébb és teológiai is megalapozott párbeszédre való szándékot, ez nem tudott kiteljesedni egy felhőtlen, „teológiai korrekt” párbeszédben. Például olyan kelet-európai felvetések, mint a krisztianofóbia, vagy a „keresztény értékek” fogalmi tisztázásának igénye, vagy a migráció jelenségére reflektáló – legalábbis párhuzamos – alternatív reakciók javaslata gyakorlatilag nem válhatott a plenáris diszkusszió tárgyává.

A vendéglátó országnak, városnak és egyháznak tett gesztus is helyénvalóan illeszkedhetett volna a programba. Jó szívvel mentem én is a Duna parti emlékműhöz, ahol a „Hideg napok” áldozataira emlékeztünk. Az sem kifogásolható, hogy ott megjelent a „magyar hadsereg” néven nevezése. Ugyanakkor ez így a sebek gyógyulásához – véleményem szerint – kevés, sőt... Mégpedig azért, mert a történelem nem állt meg 1942-ben. 1944–1945-ben ennek megtorlásával folytatódott, ami több tízszeres magyar áldozatot követelt. Erről nem esett szó. A valósághűen, tehát történelmileg is korrekten és így gyógyítóan szervezett megemlékezés annál is inkább könnyen megtehető lett volna, mert Szerbia és Magyarország törvényhozása és vezető politikusai között már megtörtént a nyilvános, megbékítő főhajítás.⁴³

Sőt van egy közös pont az EEK és a magyar Kormány idevonatkozó célkitűzése között, nevezetesen, hogy az EEK Szerbia esetében is, miként általában, elősegítené az ország csatlakozását, a magyar Kormány pedig konkrétan a

⁴³ BÓNA: A főszerkesztő jegyzete.

maga politikai eszközeivel szorgalmazza ugyanezt. A nagygyűlés helyszínválasztása is lobbitevékenység volt az EEK részéről. Az is szomorú, ha az EEK hivatalosai és a nemzetközi előkészítő bizottság tagjai ennyire tájékozatlanok a tagegyházak országainak történelméről. Az pedig egészen remény-szegő, ha egy egyház vagy ország „féloldalas” történelmi információval kíván előnyökhöz jutni éppen az európai integráció folyamatában. De a harmadik eshetőség (lenne) a legszomorúbb, nevezetesen, ha arról van szó, hogy mindenki tud mindent idevonatkozóan a történetekről, de Brüsszelben ez az aktuálisan „PC” megemlékezés, és ezzel az EEK megfelelési kényszerből nem megy szembe.

Az ilyesmi tapasztalatok által generált szomorúságom a nyugati egyházak és ökumenikus szervezetek iránt, tehát az önként vállalt konformizmusuk miatt meglehetősen radikális, bizonyára azért is, mert erősen emlékeztet a kelet-európai egyházak helyzetére, mentalitására a diktatúra idején. Pedig Nyugaton, ugye felhőtlen szabadság van?!

És itt már a *hitelesség és jelentőség kérdésénél* vagyunk egy szekularizált Európában. Az 1959-es alakuló ülésnek is ez volt az egyik kérdése, ami szerintem ma is aktuális, de ma elkerüljük ezt a kérdést, pedig a történelmi példa nyilvánvaló. Ahol a kelet-európai egyházak legalább a minimumon vállaltak egy-két megkérdőjelezést vagy kritikai szót – például Lengyelországban vagy az NDK-ban –, ott a rendszerváltozáskor az egyházaknak kézzelfoghatóan nagyobb volt a tekintélyük, mint például Csehországban vagy akár Magyarországon. Az EEK nagyon helyesen bátorítja az egyházakat a társadalmi aktivitásra. A főtereken lévő templomok mellett szeretné az egyházak hangját hallani ugyanazokon a főtereken a társadalmi diskurzusban. Ugyanakkor szava sincs az elnéptelenedő, üres, bezárt és eladott nyugat-európai templomok ezreit látva. Nem érzékelhető sem az egyházi önkritikus, sem a társadalmi kritikus hang a részéről azokon a területeken, ahol az egyházak elerőtlenednek vagy direkt/indirekt támadásoknak vannak kitéve. Arra azonban van példa, hogy azokat a mantrákat szajkózza mindenfajta árnyalás, distinkció és kontextualizáció nélkül, amelyek a szekuláris/liberális szócsövekből amúgy is ömlenek ránk. Az nagyon helyes, hogy manapság is ökumenikus konferenciákon vizsgálja a kurrens jelenségeket, mint a migráció, a misszió, az emberi jogok, a diszkrimináció, a környezet/teremtésvédelem, a populizmus stb., de az már nem öröndetes, hogy ezek kommunikációi, nyilatkozatai tartalmukban, hangsúlyukban vagy hangulatukban, olykor mindháromban nagyon egyoldalúak. A kritikát generáló tapasztalataim egyébként nem jelennek többet annál az érzésnél, hogy míg az EEK történetének első felében a kelet-európai egyházak görcsei és „kényszeres politikai szállítmányai” nehezítették az őszinte, szabad és komplex diskurzust, és így befolyásolták annak eredményeit, életének második felében a nyugat-európai görcsök és „szállít-

mányok” okozzák ugyanezt a nehézséget. És ebben az is benne van, hogy a kritikus pontjaim fölvetése inkább vonatkozik a nyugati tagegyházakra, ott sem mindre és egyformán, mint az EEK-ra mint szervezetre. Talán születés-napi jókívánságként remélhetünk egy görcs- és szállítmánymentes ökumenikus EEK-szolgálatot az elkövetkező 60 évben.

Vissza a békéhez

És messze nem ennyi az utolsó szavam. Sokkal inkább visszatérek a bevezető gondolatokhoz, amelyekben az elmúlt 60 évnek sommásan a viszonylagos sikereiről, áldásairól, eredményeiről beszéltem elsősorban hazánkat, de Európa nagyobbik felét illetően is. Nem titkoltam és megerősítem azt az elismerésem, hogy ezt a tényt nem lehet elvonatkoztatni az európai integrációs projektumtól, sőt nagy részét csak azon belül lehet értelmezni. És azt is ki merem mondani, hogy ebben a sikeres projektumban benne van az Európai Egyházak Konferenciájának közvetlen ökumenikus és közvetett társadalmi (lobbitevékenysége) is. Ezért kezdtem a megemlékezést az eredménnyel, és azért zárom azzal, hálás tisztelettel emlékezve sokakra, akik a jó ügyet az EEK keretein belül jól szolgálták.

A zárófejezet előtt azonban még fontosnak érzem megemlíteni azt a szomorú tényt, hogy – a viszonylagos siker elismerése mellett – a békének a 60 évvel ezelőtti hiánya vagy veszélyeztetettsége tényszerűségében nem változott. A békét ma is az igazságosság/fenntarthatóság (történelmi, társadalmi, gazdasági, ökológiai), a biztonság hiánya és a történelmi nyílt sebek, a rasszizmus és a populizmus megléte okozza. Sőt sokak szerint már most is zajlik egy háború a 21. század arzenáljával: a terrorizmus, az illegális/szervezett migráció és a keresztyénüldözés ateista (észak-koreai), liberális (nyugat-európai) és vallási/világhatalmi (iszlám állam) formája, valamint a bankvilág spekulációi/manipulációi. Mondhatjuk, hogy változatlan az EEK ez irányú érzékenysége, a béke iránti elkötelezettség is. Ezt jelzi a „Párizsi Békeszerződések” – 1919–1920 – centenáriumban megrendezett Párizsi EEK Konferencia.⁴⁴ A 13 előadás elsöprő többsége lenyűgöző fölkészültségről és felelősségről tett bizonyosságot, különös tekintettel a békét veszélyeztető tényezőkről. Bár a nyugati „PC” negatív kifejezései itt is árnyalatlanul jelennek meg, és „a látenssen kurrens” háborúságra utalás sem történik, meggyőzően közérthető fogalmazásban olvasható Catherine Tsavdaridou (Ökumenikus Patriarchátus) előadásában a konferencia summája és az EEK reményteljes állásfoglalása. A magyar és osztrák olvasónak persze lehet egy kis szubjektív hiányérzete. Igaz, hogy a

⁴⁴ Documents from 2019 CEC Peace conference.

konferencia a centenárium kapcsán született, tehát amikor Versailles-ról beszél, akkor 1919. június 28-at érti, de a Párizs környéki „békekötések” in sui generis elég integránsak ahhoz, az EEK-ban pedig Közép- és Kelet-Európa egyházai elég meghatározóak ahhoz, hogy az 1920. június 4-i „békediktátum” és az abból fakadó történelmi megbékélés, mint még mindig aktuális szükséglet és feladat pusztán említésre se kerüljön. Ez enyhe megjegyzés után persze nem lehet eleget hangsúlyozni, hogy milyen fontos az az értékorientált hozzájárulás Európa békéjéhez és „élhetőségéhez”, amit az egyházak képviselnek, képviseltek, és ez kifejezést is nyert a konferencián. A párizsi konferencia legnagyobb értéke, ami egyben tükrözi az EEK legnagyobb értékét, a szakmai fölkészültség, a komplex valóságra való érzékenység és kompetencia. A részletekbe való belemerülés nélkül ennek igazolására elég arra hivatkoznom, hogy a tematikus munka milyen mélységig koncentrált a Közel-Keletre, az arab világra, az iszlámra és a judaizmusra. Akárcsak néhány évtizeddel ezelőtt ez nem így lett volna.

A Párizs környéki békeszerződésekről a II. világháború tényének tudatában nehéz bármi pozitívumot mondani. Ezzel a quasi kudarcra függ össze a konferencia számomra legérdekesebb dokumentuma, az ún. *Creating a CEC 2019 Paris Peace Treaty*. Ez az „echte” teológiai dokumentum nagyon frappánsan mutat rá a párizsi, de a mindenkori békeszerződések kulcsfogalmának teológiai dimenziójára, mélységeire. *Ezzel sugallja, hogy e teológiai dimenzió negligálási foka, egyben minden emberi szerződés sebezhetőségi foka is.* És itt értünk vissza az egyházak társadalmi felelősségének és lehetőségének a kérdéséhez általában, és az EEK genfi, brüsszeli, strasbourgi felelősségének és lehetőségének a kérdéséhez konkrétan.

Zárszó

E visszaemlékezést őszinte és hiteles főhajtásként írtam. Az enyhe kritika a tisztelet része, és a hitelesség integráns eleme. Az Európai Egyházak Konferenciájának 60 éves szolgálata ökumenikus, nemzetközi fórumot biztosított a magyarországi tagegyházak teológusai, lelkészei számára is. Nem kis mértékben támogatta a teológiai oktatási intézményeket, az ökumenikus programjainkat, sőt olykor gyülekezeteinket is. A hála, az elismerés és a köszönet kifejezése a legmegfelelőbb gesztus minden magyar keresztyén egyén és közösség részéről. Természetesen e közösségbe értem a Magyar Katolikus Egyház teljességét is, hiszen az Európai Egyházak Konferenciájának és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának az együttműködése nem kis inspirációt adott a hazai protestáns/ortodox és katolikus ökumenének. Ezen a ponton külön kell hálával említenünk a fentebb érintett európai ökumenikus

nagygyűléseket (Basel 1998, Graz 1997, Nagyszeben 2007), valamint a Graz-ban elfogadott/aláírt Charta Oecumenicát, amelyek mind a két nagy európai egyháztest együttműködésében valósultak meg, és így különleges történelmi jelentőséggel bírnak.

A jövőt illetően úgy gondolom, hogy a szervezetért való buzgó imádsággal, a munkájában való bátran őszinte részvétellel és az eredmények kritikusan reflektív népszerűsítésével tudjuk a múltat megköszönni, és Európa keresztyén értékalapú szolgálatát folytatni. Újra elkötelezve magunkat a sajnos egyre aktuálisabb program iránt:

Krisztust követő hitünk parancsára minden képességünkkel azon munkálkodunk, hogy létrejöjjön az emberséges és szociálisan érzékeny Európa, ahol érvényesülnek az emberi jogok és azok az alapértékek, amit a béke, az igazságosság, a szabadság, a türelem, az esélyegyenlőség, valamint a szolidaritás jelentenek.⁴⁵

Felhasznált irodalom

- ♦ A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának reflexiója az EEK nyílt levelére, in *Theologiai Szemle*, Új folyam LXI. (2018/1), 55.
- ♦ Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra: Milyen legyen Európa jövője?, fordította Bölcskei Erzsébet, in *Theologiai Szemle*, Új folyam LXI. (2018/1), 43.
- ♦ BERKI F.: A görög orthodox kegyesség hozzájárulása Európa kultúrájához múltban és a jelenben, in *Theologiai Szemle*, Új folyam II. (1959/1–2), 30–33.
- ♦ BÓNA Z.: Főszerkesztői kopf. Az EEK nyílt levele az európai egyházaknak és partnerszervezeteknek, valamint felkérés párbeszédre és konzultációra: Milyen legyen Európa jövője?, fordította Bölcskei Erzsébet, in *Theologiai Szemle*, Új folyam LXI. (2018/1), 42.
- ♦ BÓNA Z.: A főszerkesztő jegyzete, in *Theologiai Szemle*, Új folyam LXII. (2018/2), 66.
- ♦ Bishop BOSSE-HUBER, P.: *Christian Presence and Witness in Europe. Key-note for the panel at the CEC General Assembly*, elérhető: <https://ceceurope.org/what-we-do/open-letter/>, letöltés ideje: 2019. november 1.
- ♦ *Documents from 2019 CEC Peace conference*, elérhető: <http://www.ceceurope.org/documents-from-2019-cec-peace-conference-2/>, letöltés ideje: 2019. november 10.
- ♦ *From the Assembly of the Conference of the European Churches to the churches and peoples of Europe*, elérhető: http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2018/07/GEN_MES_01_Message-Committee_Draft_report_APPROVED_EN.pdf, letöltés ideje: 2019. november 25.
- ♦ KÁDÁR I.: Beszámoló a nyborgi konferenciáról, in *Theologiai Szemle*, Új folyam II. (1959/1–2), 64.
- ♦ KIRILL, Szmolenszk és Kalinyingrád metropolitája: Krisztus fénye és az egyház, fordította VETŐ I., in *Theologiai Szemle*, Új folyam L. (2007/4), 201–203.
- ♦ OTTLYK E.: A keresztyén örökség és az egyházakért való keresztyén felelősség közös vonásai, in *Theologiai Szemle*, Új folyam II. (1959/1–2), 34–38.
- ♦ *Ökumenikus Charta III. Közös Európai felelősségünk, 7. Együtt Európáért*, elérhető: <https://archiv.katolikus.hu/okumene/chartao.html>, letöltés ideje: 2019. november 1.
- ♦ PÁKOZDY L. M.: A keresztyén hit találkozása a technikával európai talajon, in *Theologiai Szemle*, Új folyam II. (1959/1–2), 18–23.
- ♦ PETŐFI S.: *A XIX. század költői*, elérhető: <http://magyar-irodalom.elte.hu/sulinet/igyjo/setup/portrek/petofi/xix.htm>, letöltés ideje: 2019. november 22.
- ♦ SCHREINER V.: Szekularizmus és technika, in *Theologiai Szemle*, Új folyam II. (1959/1–2), 42–45.
- ♦ VARGA Zs. J.: A constantinusi korszak letűnése Európában, in *Theologiai Szemle*, Új folyam II. (1959/1–2), 23–30.
- ♦ VARGA Zs. J.: Az európai keresztyénség a mai szekularizált világban, in *Theologiai Szemle*, Új folyam II. (1959/1–2), 16–17.
- ♦ WELBY, J., Archbishop of Canterbury: *Christian Presence and Witness in Europe. An address to the Assembly of the Conference of European Churches*, elérhető: <https://ceceurope.org/what-we-do/open-letter/>, letöltés ideje: 2019. november 1.

⁴⁵ Ökumenikus Charta III.

DUKKON ÁGNES

Vatai László (1914–1993) protestáns teológus Dosztojevszkij-értelmezésének filozófiai háttéréről

Vatai László Dosztojevszkijről szóló monográfiáját¹ az 1970-es évek közepén ismertem meg. Ennek háttere pedig az a nagy gyűjtő- és szerkesztőmunka volt, amely ezekben az években kezdődött az ELTE Bölcsészettudományi Karán, az Orosz Tanszéken, D. Zöldhelyi Zsuzsa vezetésével. Zöldhelyi Zsuzsa az orosz irodalom magyar fogadtatásának dokumentumait kutatta, Dosztojevszkij első magyar fordítójáról, Szabó Endréről írta a kandidátusi disszertációját, aki már az eredetiből s nem közvetítő nyelvekből ültette át magyarra az orosz irodalom kiemelkedő alkotásait. A Zöldhelyi Zsuzsa által elindított kutatás célkitűzése volt – kezdetben még csak az egyetemi szemináriumon folyó műhelymunka keretében – az orosz irodalom magyarországi recepciójának föltárása a XVIII. század végétől a XX. század közepéig, s ennek eredményeképp válogatott dokumentumok közreadása. Párhuzamosan folyt a kritikai anyag – cikkek, tanulmányok, recenziók, könyvek – és a műfordítások vizsgálata, válogatása. Ez utóbbi munka egyben fordítástörténeti metszetet is kívánt nyújtani azzal, hogy szemelvényeket közölt adott orosz irodalmi művek – versek, próza – különböző magyar fordításainak bemutatásával, s az összevethetőség érdekében az eredeti mű részletét is közreadta. 1983-tól 1992-ig négy kötet jelent meg az *Orosz írók magyar szemmel* sorozatban, az 1. és a 3. kötet a kritikai anyagot tartalmazza, a 2. és a 4. pedig fordítástörténeti válogatást.

Így került sor sok izgalmas fölfedezésre, melyek közt számomra Vatai László könyve meghatározó élményt jelentett: akkor került a látókörmbe, amikor a magyar és nemzetközi irodalomtudományban nagy újdonságot és szemléleti változást hozott Mihail Bahtyin műveinek megismerése, kiadása. Az orosz irodalomtudós és az emigrációban (Torontóban) élő magyar református teológus Dosztojevszkij-értelmezéseiben fölvillantak olyan hasonlóságok a szóhasználatban, az értelmezéshez alkalmazott filozófiai alapvetésben, amelyek nem csupán véletlen egybeesés eredményei lehettek. Ennek a föltárásához jó egy évtizedre volt szükség, mire a háttérben fölismerhetőkké váltak azok a szellemi hatások, amelyek mindkét szerző nézeteinek formálódásában fontos szerepet játszottak, nevezetesen az egzisztenciális filozófia különböző áramlatainak és képviselőinek hatásai. A kutatások fázisairól az

elmúlt évtizedekben több publikációban sikerült számot adnom,² de mindig maradtak nyitott kérdések is. Megvilágító jelentősége volt ebben a kutatásban a személyes viszonynak Vatai Lászlóval: 1990 őszétől haláláig levelekben és az első (egyetlen) találkozáskor olyan részletek, irodalmi és filozófiai kérdések kerültek szóba, amelyek kulcsot adtak a Dosztojevszkij-könyv koncepciójának mélyebb megértéséhez. Azóta is eltelt újabb negyedszázad, s az akkori beszélgetésekhez képest újabb szellemi kapcsolatra is fény derült, mely Bahtyin és Vatai filozófiai műveltségét egyaránt formálta. Jelen tanulmányban kísérletet teszek Mihail Bahtyin és Vatai László Dosztojevszkijrel kapcsolatos elméleti-filozófiai megállapításainak értékelésére, gondolati interferenciáik magyarázatára, az újabb kutatások eredményeivel kiegészítve, árnyalva a korábbi megállapításokat.

Bahtyin neve napjaink irodalomtudományában már fogalommá vált, legjelentősebb írásai magyarul is megjelentek (*A szó esztétikája*, 1976; *François Rabelais művészete*, 1982; *A szó az életben és a költészetben*, 1985; *A beszéd és a valóság*, 1986), dialóguselmélete alapismeretként épült be az irodalomtudományi diskurzusba. Fölmerülhet a kérdés, hogy a ma már sajnos eléggé elfeledett magyar református teológus Dosztojevszkij-interpretációját nem aránytalan vállalkozás-e a bahtyini dialóguselmélettel összevetni? Úgy gondolom, hogy ez esetben az orosz kultúra magyar recepciójának jelentős fejezetével van dolgunk, s a felvetett kérdésre Vatai könyvének, filozófiai nézeteinek elemzése adja meg a méltó választ. Ehhez azonban szeretnék néhány életrajzi mozzanatot újra fölidézni.

Vatai László református lelkész, irodalomtörténész, filozófus 1914-ben született Poroszlón, s 1993-ban hunyt el Torontóban. A középiskolát Egerben, teológiai tanulmányait a Sárospataki Református Teológiai Akadémián végezte. Fiatal lelkészként a Soli Deo Gloria református diákmozgalomban tevékenykedett, 1939-ben a főtitkára volt. Az 1930-as évek második felében hosszabb angliai és amerikai tanulmányúton vett részt, ahol teológiai és filozófiai ismereteit elmélyítette. Gondolkodására nagy hatással volt Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, de ismerte az orosz emigráns filozófusok és írók, Nyikolaj Bergyajev, Szergij Bulgakov és Dmitrij Merezkovszkij írásait is, amint ez hivatkozásaiból kiderül. Dosztojevszkij mellett Rilke, Proust és Ady Endre művészetében fedezi föl az önmaga problémáját kutató Embert; úgy látja, hogy az egzisztenciális filozófia kibontakozása is elsősorban *ennek az irodalomnak* és részben a teológiai útkereséseknek az eredménye. A *Dosztojevszkij – A szubjektív életérzés filozófiája* című könyvével a Sárospata-

¹ VATAI: A szubjektív életérzés filozófiája.

² DUKKON: Véletlen hasonlóság vagy szellemi rokonság?, 60–68; DUKKON: A két világháború közötti magyar Dosztojevszkij-kultusz, 258–270; Дуккон: Рецензия Достоевского в Венгрии, 87–94.

ki Teológiai Akadémián tett magántanári vizsgát 1942-ben. Két év múlva megjelent a könyv második kiadása is Budapesten, majd pedig a harmadik – fél évszázaddal később, 1992-ben – a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadójánál. Sajnálatos vesztesége a magyar russzisztikának, hogy a könyv a maga idejében nem válhatott szélesebb körben is ismertté, a magyar tudomány nem olvashatta magába értékeit. A monográfia később megjelent angolul a szerző más írásaival, így például az Adyról írt könyvével együtt.³ A háborús évek, a nyilas uralom, majd az utána következő zaklatott időszak, a kommunista párt hatalomra kerülése Vatai László életére is súlyos következményekkel járt. 1944-ben a nyilasok fogságába került az SDG-ben kifejtett antifasiszta tevékenysége miatt, majd onnan szerencsésen kiszabadulva, 1945 után a Kisgazda Párt színeiben vállalt politikai szerepet, amely miatt viszont a kommunista hatalomátvétel után került börtönbe, a hírhedt Andrassy út 60.-ba. Erről az időszokról s a szintén viszontagságos és kockázatos szabadulási törekvésekről, majd végül a külföldre távozásról idős korában egy riportbeszélgetésben számolt be a *Confessio* 1992/1-es számában.⁴ Vatai László könyvei egészen 1990-ig tiltott irodalomnak minősültek Magyarországon, a Dosztojevskij-monográfiáját csak külön engedéllyel lehetett olvasni az OSZK-ban. A legutóbbi Doktorok Kollégiuma (2019. augusztus 26.) szekcióülésén elhangzott hozzászólásokból derült fény arra, hogy Vatai könyvét a Debreceni Egyetem oktatói közül többen – így Imre László és Imre Mihály professzorok – akadály nélkül olvashatták az 1960/70-es években. A magyar Dosztojevskij-kutatások azért mégsem számoltak vele, csupán szakirodalmi adat maradt különböző bibliográfiákban, és egy rövid összefoglalást kapott Rejtő István tanulmányában.⁵ Ezért is volt olyan megrendítő élmény számomra a kötettel való találkozás 1977-ben, mert ez a hang, ez a szemlélet eladdig teljesen ismeretlen volt a marxista irodalomfelfogás uralodása idején; s azt elutasítva is csak nehézségek árán volt mód megismerni más, értékes szellemi javakat.

Ha végignézzük *A szubjektív életérzés filozófiája* fejezetcímeit, máris képet alkothatunk Vatai gondolkodásmódjáról, tájékozódási irányáról:

1. Az ember problematikája
2. Egzisztenciális dialektika
3. Dosztojevskij személyisége
4. Az autonóm embertől a megtérésig
 - a) Korlát – lázadás

³ VATAI: Man and his tragic life; VATAI: Az Isten szörnyetege; Utolsó kötete – Átszínezett térkép, 1985 – szintén tartalmaz egy hosszabb Dosztojevskij-esszét.

⁴ VATAI: Az 1947-es sorsdöntő évről, 36–55.

⁵ REJTŐ: Dosztojevskij Magyarországon.

- b) Tragédia – hit
- c) A szenvedély
- d) Az eszme
- e) A szenvedés
- f) A halál
- g) Lázár feltámadása
5. Közösségi élet – anarchia
 - a) Kultúra
 - b) Forradalom
 - c) Kereszténység
 - d) Anarchia – kegyelem

A magyar protestáns teológia útkeresései, megújulási törekvései egy időben zajlanak Dosztojevskij európai „hódításaival” s az egzisztenciális filozófia kibontakozásával. Így kerül az orosz író – érthetően és jogosan – Kierkegaard, Heidegger és Karl Barth mellé sok gondolkodó tudatában, s ehhez még hozzájárul az orosz emigráns filozófusok közül a keresztény egzisztencialista Nyikolaj Bergyajev hatása is, akit nálunk ugyancsak nagy érdeklődéssel olvastak, amint ez a hivatkozásokból, folyóiratokban közölt recenziókból kiderül. A nyelvész Laziczius Gyula például 1929-ben a *Budapesti Szemlében* ismerteti az orosz emigráns filozófusok Bonnban megjelent, *Der russische Gedanke* című folyóiratát, s különösen nagy figyelmet szentel Bergyajev és Bulgakov Dosztojevskijvel kapcsolatos nézeteinek.⁶ A filozófiai alapot részben a klasszikus és modern német filozófia és a századelő orosz egzisztencialista bölcsellete adta Lazicziusnak. Ez magyarázza tanulmánya szemléletének rokon jellegét Bahtyin elméleti, poétikai elveivel, hiszen az orosz tudós is ugyanezen a bölcséleti alapon építette föl a maga koncepcióját. A Dosztojevskij-regények polifonikus szerkezetét, illetve ennek gondolati előfeltételét a keresztény perszónálfilozófiák (Bergyajev, Bulgakov) alapján közelíti meg mindkét tudós (Bahtyin is, Laziczius is), innen erednek az írásaikban érzékelhető egybecsengések.

Visszatérve a protestáns teológusokhoz, Vatai mellett Újszászy Kálmán és az unitárius püspök, Varga Béla szellemi tájékozódásához:⁷ adatokkal bizonyítható, hogy ismerték a svájci kálvinista teológus, Eduard Thurneysen Dosz-

⁶ LAZICZIUS, 309–311.

⁷ Varga Béla az Erdélyi Irodalmi Társaságban tartott székfoglaló előadást *A fausti és a karamazovi lélek* címmel 1929-ben. Varga főképpen Böhm Károly értékméltására támaszkodik, Újszászy Kálmánra pedig Karl Barth, Kierkegaard és Bergyajev filozófiája hatott. 1935-ben közölt Dosztojevskijről tanulmányt a *Péntek estéék* című kiadványban. Mindkét szöveg újraközlése: DUKKON (szerk.): Orosz írók magyar szemmel III., 348–357, 471–479.

tojevszkijről szóló monográfiáját,⁸ melyet tekinthetünk Romano Guardini könyvének⁹ protestáns párjaként, s mindkettő a korszak szellemi igényeinek egy sajátos vetületét kifejezendő, az orosz író regényeinek teologikumát igyekszik megragadni. Guardini a XX. század legjelentősebb katolikus teológusai közé tartozott, vallásfilozófiájában fontos inspirációkat kapott Rilke és Dosztojevszkij művészetéből, valamint Szókratész, Platón, Szent Ágoston, Dante, Pascal, Kierkegaard és Nietzsche filozófiájából. Ő is a hegeli dialektika meghaladására törekedett, mint a kortárs egzisztencialista filozófusok közül legtöbben, s ehhez Martin Buber (1878–1965) perszonalista filozófiája is sok támpontot adott. Ez a szellemi légkör vette körül tehát a magyar gondolkodókat, írókat, teológusokat a II. világháborút megelőző évtizedekben, s a gondolatok áramlása Kelet és Nyugat között megtermékenyítően hatott alkotásaikra. Ami az említett magyar protestáns teológusok cikkeiben, valamint Vatai László könyvében megnyilvánuló különleges érzékenységet illeti Dosztojevszkij szabadság- és személyiségfelfogásáról: ebben két különböző gyökérből induló gondolat szerencsés összetalálkozását figyelhetjük meg. A pravoszláv kultúrából – s természetesen az európaiból is – táplálkozó Dosztojevszkij és az európai vallási megújulási törekvések (katolikus, protestáns) legjobb hagyományait folytató magyar gondolkodók útja váratlanul érintkezik az „egzisztenciális dialektika” és a lét polifóniájának fölfedezésében – ahogy ezt Vatai László részletesen kifejti monográfiájában.

Megállapíthatjuk, hogy Vatai az egzisztenciális filozófia tanulmányozása és élményként való megélése során fedezi föl Dosztojevszkij sajátos és újszerű dialektikáját, mely a mű belső világának mozzanataiban (például a hős és az eszme viszonyában, az egyes eszmék, hősök ütközésében, kölcsönhatásában stb.), valamint műegészsként való hatásában, mintegy szociológiai jelenség mivoltában is egyaránt kifejeződik. Végső soron az élményen van a hangsúly, melyet mindkét szerző megtapasztalt, a művelődési anyag, mely Vatait és Bahtyint táplálta, másodlagos (ámbár fontos), hiszen ez önmagában nem garantálja az élmény és a belőle kiinduló fogalmi megragadás azonosságát vagy hasonlóságát. Az élmény elsődlegesen lehetőség, ennek kódolása sokféle eredményt hozhat. Az a tény, hogy Bahtyin Dosztojevszkijvel kapcsolatos elméleti megállapításai és Vatai gondolatai között épp a legizgalmasabb pontokon figyelhetünk meg találkozást, azt bizonyítja, hogy a dosztojevszkiji dialógus, illetve dialektika kérdése önmagában valami rendkívül fontos *szellemi esemény* (mindketten használják ezt a kifejezést), melyet nem elég unipoláris

⁸ THURNEYSSEN: Dostojewski. Thurneysen könyvének főbb szempontjairól és ezek hatásáról az 1930-as évek magyar protestáns gondolkodóira a 2. jegyzetben felsorolt tanulmányokban (*Protestáns Szemle, Studia Slavica*) esik szó részletesebben.

⁹ GUARDINI: Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk.

logikánkkal konstatálni. Ez megszólítás, s aki meghallotta, megértette, annak válaszolnia kell rá, akár tudós elemzője, akár egyszerű olvasója Dosztojevszkijnek. Tehát Dosztojevszkij művei valóban „vagy bennünk elevenednek meg, vagy sehol”, ahogy Vatai írja. 1992. január 22-én kelt levelében pedig így vall: „megtettem a nagy ugrást Dosztojevszkij mélységeibe, s vele együtt a lét mélységét is megláttam”.¹⁰

A másik sajátos egybecsengés Bahtyin és Vatai Dosztojevszkij-konceptiójában ebből a dialógusfölgölgéből ered. Az eszme és a hős viszonyának tisztázása csak azután végezhető el, ha már megkülönböztettük a dialektika változatait és az eszme összefüggését ezekkel a változatokkal, valamint a monologikus tudat működésének törvényszerűségeit. Mivel Bahtyin erre vonatkozó elmélete már rég ismertté vált és beépült a Dosztojevszkij-kutatásokba, ezúttal csak Vatai fejtegetéseit ismertetem röviden.

Az eszmét Vatai az értelem étellel szembeni kétségbeesése termékének tartja, tehát az értelem konstrukciójának:

[...] melyet csak önmaga törvényszerűségeit figyelembevéve alkot meg a maga számára, hogy az élet egészét hozzámérhesse. Az értelem működése mindig dogmatikus, s azért csúszik ki mindig az élet az értelem fogalmi hálójából. Ennek a fogalmi hálónak durva szövete az eszme, mely mindig mint dogmatikus tétel áll az élet ezerváltozatú mozgásával szemben. Az élet mindig dinamizmus alaplényegében is, az eszme pedig megmerevedett dogma finom változatában is, s az ember, aki a dogmatikus eszmébe akarja beleszorítani az életet, feltétlenül elbukik. A dogmatikus eszme alkalmazásának egyik leggrandiózusabb kísérlete az idealizmus filozófiája.¹¹ (103)

Vatai ezután leírja az idealista tudat milyenségét, s ez újra érdekes gondolati interferenciákat mutat Bahtyin elemzéseivel. Mindkét szerző azonos értelemben használja az ún. „*tudat általában*” kifejezést. Bahtyinnál a következő meghatározást olvashatjuk:

A monisztikus alapelv, vagyis a lét egységét hangsúlyozó álláspont, az idealizmusban a tudat egységének elvévé alakul át. [...] A lét egységét kizorító tudati egység idővel szükségszerűen elvezet az egy tudat egységére épülő álláspont-hoz; s itt tökéletesen mindegy, hogy ez az egy tudat konkrétan milyen metafizikai formát vesz föl: „tudat általában” (Bewusstsein überhaupt), „abszolút én”, „abszolút szellem”, „normatív tudat” stb. Emellett az egységes és szükségszerűen egy tudat mellett létezik az empirikus emberi tudatok halmaza.¹²

¹⁰ A levél jelen tanulmány szerzőjéhez íródott.

¹¹ VATAI: Dosztojevszkij 3. kiadás, 103. A további idézetek is e kiadásból származnak, a szövegben az idézet után zárójelben az oldalszámot adjuk meg.

¹² BAHTYIN: Dosztojevszkij poétikájának problémái, in A szó esztétikája, 122.

Bahtyin a „tudat általában” (szoznanyije voobsce) kifejezést megnevezi németül is (Bewusstsein überhaupt). Vatai pedig hivatkozik arra a szerzőre, akinek a munkáiban az idézett fogalom – az idealizmus filozófiájának kritikájában – megjelenik: a Husserl és a korai fenomenológia jegyében költészetelméletet alkotó Johannes Pfeiffer (1902–1970) nevére.

Kísérjük most meg néhány sorban az idealizmus lényegét kihámozni Johannes Pfeiffer kritikai gondolkozása alapján is. Az idealizmus filozófiájának dogmatikus eszméje a tudat-általában. Ez a tudat-általában nem azonos az egyes ember empirikus pszichológikus tudatával, hanem az észnek egy eszméje csupán. Ezt az eszmét minden természeti valóságnak elébe helyezzük és szembehelyezzük vele. Egyik oldalon áll az organikus, pszichikai természet, másik oldalon pedig a tudat tiszta formája, időtlenül valótlán léte. A tudat-általában, ezt a dogmatikus eszmét a tudat, ez az apriori valóság helyezi mindennel szembe, azaz teszi meg minden alapjává. (103.)

A két idézet azt bizonyítja, hogy mind Bahtyin, mind Vatai hasonló filozófiai alapon igyekezett megragadni az eszme státuszát Dosztojevszkij művészi világában. Témánk szempontjából érdemes rövid kitérőben áttekinteni Pfeiffer munkásságát, filozófiai nézeteit. Pfeiffer is az egzisztencialista filozófia, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard követője volt, s ahogy a legújabb szakirodalomban nevezik, a kor poétikatudományi „kis mesterei” („one of the minor thinkers in the area of poetics”)¹³ közé tartozott. Husserlnél doktorált Freiburgban. Pályája kezdetén írt egy keresztény etikán alapuló filozófiai traktátust (*Existenzphilosophie*, 1933). Habilitációját azonban az 1930-as évek elején elutasította a hivatalos tudománypolitika, mert Pfeiffer nem volt nemzeti szocialista beállítottságú, s inkább lemondott az akadémiai karrieréről, mint hogy föladjon szellemi függetlenségét. Később sem kísérelte meg a habilitációt, tanárként működött Brémában, s közben irodalmi és tudományos munkásságot is folytatott, jelentős költészetelméleti írásokat adott közre, melyek a heideggeriánus és egzisztencialista poétikafelfogást képviselik. Közülük a legnépszerűbb az 1936-ban megjelent *Umgang mit Dichtung* (‘Hogyan bánjunk a költészettel?’) című könyv volt, de a későbbi munkái is fontos elméleti megállapításokat tartalmaznak. Ezek a következők: *Wege zur Dichtung* (‘Utak a költészethez’), 1952, *Was haben wir an der Dichtung?* (‘Mit értünk költészeten?’), 1955, *Über das Dichterische und Dichtung* (‘A költőiségről és a költészetről’), 1956. Ez utóbbi írásában kiemelendő az interpretációval kapcsolatban megfogalmazott gondolata, a „wertendes Verständnis”, vagyis az értékelő megértés, a műértelmezésnek az a mozzanata, amely a kairosz, a „kegyelmi állapot” fölismerése és működése során az elemzőt és az alkotót

¹³ RICHTER: A History of Poetics, 231–232.

egy hullámhosszra állítja. A fenti adatokból kiviláglik, hogy Vatai Pfeiffernek épp az 1930-as években megjelent írásait ismerhette, s ezek irányt adhattak filozófiai és poétikai tájékozódásához, amint a Dosztojevszkij-könyv szemléletmódja, elemzési módszere és nem utolsósorban hivatkozásai tanúsítják.

Bahtyin filozófiai tájékozódásában is jelentős volt a német egzisztencialisták s a fenomenológiai iskola hatása, továbbá a saját orosz kultúrájából, az Ezüstkor filozófiai arzenáljából (Bergyajevtől, Bulgakovtól, Szemjon Franktól és másoktól) származó inspirációk, tehát azok az egybecsengések, amelyek megfigyelhetők Bahtyin dialóguselmélete¹⁴ és Vatai dialógusról, dialektikáról megfogalmazott gondolatai között, nem véletlenszerűek, nem is felszínes kapcsolatok eredményei, hanem közös szellemi alaphoz erednek. A fent említett *tudat általában* fogalma Kant és Hegel filozófiájából a XX. századi fenomenológiai iskola, elsősorban Husserl közvetítésével jutott el mindkét szerzőhöz. Amint a fenti idézetekből látjuk, mindketten hangsúlyozzák, hogy ez az egységes tudat vagy „tudat-általában” nem azonos az ember empirikus tudatával, emellett létezik az empirikus emberi tudatok halmaza. Vatai ezt mondja: a tudat-általában az észnek egy eszméje, melyet az ész a priorinak tételez, és amelyet minden természeti valóságnak elébe helyez. Ily módon szembe kerül az organikus pszichikai lét és a tudat tiszta formája, s az utóbbi az individuumot, az egzisztáló embert mint esetlegest, mint hibaforrást veszi tekintetbe. A tudat-általában tehát az ész konstrukciója, vagyis eszme, mely föltétlen érvényességre tör, föltétlen hitet követel. Raszkolnyikov alakjának elemzésében mutatja be Vatai az eszme (a monologikus tudat) működését, s itt is sok részlet, de főleg a szemléletmód közelít a bahtyini felfogáshoz. Ugyanakkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt, hogy Bahtyin Dosztojevszkij *poétikáját írja le*, Vatai László pedig *a szubjektív életérzés filozófiáját olvassa ki* Dosztojevszkijből, tehát nem a műalkotás *hogyanját* elemzi, hanem az olvasó (befogadó) felé közvetített jelentéseket. De épp ezért tekintjük elemzésre érdemesnek a szövegekben megfigyelhető interferenciákat. Ilyen egybecsengésnek értékelhető az a koncepció is, mely mindkét gondolkodónál fontos szerepet tölt be: az ún. *esztétikai jóság* kritériuma. Bahtyin így fogalmaz: „A szeretetnélküliség, a közömbösség soha nem tud kifejteni elegendő erőt ahhoz, hogy elmélyedjünk tárgyunkban, hogy minden apró részletet kidolgozzunk, kibontsunk benne. Csak a szeretet képes esztétikai értelemben produktív lenni.”¹⁵ Fontos tudatosítanunk azt a tényt is, hogy mennyire szervesen alakult Bahtyin filozófiája, szellemi magatartása: legelső írása 1919-ben a következő címmel jelent meg egy vidéki almanachban: *Művészet és felelősség* [Искусство и ответственность]. Igen lényeges az a gondolata is, hogy csak a Másik egyedi,

¹⁴ БАХТИН: A dialógus Dosztojevszkijnél, in БАХТИН: A beszéd és a valóság, 351–356.

¹⁵ Бахтин: Заметки, 510–511. (Az idézett részletet ford. D. Á.)

unikális lénye által nyeri el az ember a saját egyediségét, tehát csak két megismételhetetlen személyiség között létesülő dialógus képes esztétikai értéket, kultúrát teremteni. Ez a gondolat egyébként nagyon közel áll Martin Buber *Ich und Du*¹⁶ című filozófiai írásának lényegéhez, de Vatai könyvének egyes fejezeteiben is kiemelt helyen szerepel az Én és Te közötti dialógus és ennek kultúrateremtő ereje. Az említett egybecsengések részben a fent ismertetett filozófiai közös alapokból, részben a kor általános életérzéséből és történelmi-társadalmi tapasztalataiból erednek; a különbségek pedig az eltérő szerzői szándékból és magatartásból. Bahtyin a poétikára, kulturológiára, nyelvfilozófiára összpontosít inkább, Vatai könyvének végkövetkeztetései pedig kilépnek a szaktudományosság keretei közül, hangvétele profetikussá válik, s ebben inkább Bergyajev Dosztojevszkij-monográfiájának szemléletéhez közelít. A két utolsó fejezet – *Keresztynség, Anarchia-kegyelem* – azonban pontosabban, világosabban fejti ki Dosztojevszkij prófécijának az európai kultúra vonatkozó konzekvenciáit, mint Bergyajev a maga lakonikus stílusával.

Megemlíthetjük még ebben az összefüggésben Emmanuel Mounier francia filozófus nevét és hatását, aki az egzisztenciálfilozófiához közeli keresztény perszonalizmus jeles képviselője volt,¹⁷ sok tekintetben hasonló nézeteket vallott Bergyajevvel. Ismerték is egymást, az *Esprit* című folyóirat szellemi közösségébe tartoztak, egyaránt bírálták a kapitalizmust és a szocializmust. Bergyajevnél ez a szemlélet még az 1910-es évek közepén-végén, az emigrációt megelőzően kezdett formálódni, jóval a Mounier-vel való ismeretség előtt. A *Dosztojevszkij világszemlélete*¹⁸ című könyvének VI. fejezetében (*Forradalom. Szocializmus*) foglalkozik Dosztojevszkijnek a forradalom és az ebből következő szocializmus természetéről megfogalmazott nézeteivel, megállapítván, hogy utóbbi korántsem társadalmi és gazdasági szerveződés, hanem szellemi jelenség, mely vallássá akar válni, és alapvetően meghatározni az ember vallási magatartását. Nem a kapitalizmus megszüntetésére törekszik, sőt azzal egy platformon áll, hanem a kereszténység helyébe akarja önmagát állítani. Vatai gondolatmenete is hasonló, bár ő jóval részletesebben bontja ki a kultúra, forradalom és civilizáció összefüggését, és ezek viszonyát a valláshoz, a kereszténységhez. Ciklikus mozgást lát abban, ahogy a kultúra dekadenciája bekövetkezik, civilizációba, majd anarchiába hajlik át, mely végül új kultúra megszületését készíti elő:

A kultúra nem gazdagítja meg az embert, csak lehetővé teszi emberi életét, bár ugyanakkor beállítja az anarchia szükségszerű vonalára. A civilizáció, az anar-

¹⁶ BUBER: *Ich und Du*. Az 1923-ban megjelent értekezés magyar fordítása: BUBER: *Én és Te*.

¹⁷ Ezúttal csak két írására utalok az 1940-es évekből: MOUNIER: *Introduction aux existentialismes*; MOUNIER: *Qu'est-ce que le personnalisme?*

¹⁸ BERGYAJEV: *Dosztojevszkij világszemlélete*, 134–162.

chia azonban új vágyat szül az élet szimbolikája, annak feltétlen érvényessége, az új kultúra után. (187)

Vatai ebből a mozgásból vezeti le a szocializmus megszületését:

A szociálizmus mindig megjelenik a civilizációval együtt, mint annak elmaradhatatlan terméke, ezért benne, mint a civilizációban is anarchikus törekvések lappanganak. A szociálizmus semlegesíteni igyekszik az élet szimbolikáját, ezért mindig forradalomhoz vezet. A természeti tényezőket hangsúlyozza a szimbólumok, a csoda rovására, ezért nyomában elkerülhetetlenül a forradalom jár, hacsak a természeti tényezők anarchizmusát ideig-óráig ellensúlyozni tudó új kultúrateremtő szimbolizmust, új csodát nem keresnek, álmodnak, vagy hisznek hozzá. (A nemzeti szociálizmus pld. a fajmítoszt, a vér csodáját.) (197)

Vatai szerint a „forradalom szerencsétlenség, de a kultúra dialektikus volta miatt elkerülhetetlen” (202). Az európai kultúrával kapcsolatban mondja, hogy az már sok forradalmat megért, köztük vallási, szociális, politikai forradalmakat, de mindig megmentette a transzcendenciába vetett hit:

De mindezideig a Krisztus hit csodája, szimbolizmusa regeneráló és kultúrateremtő erőnek bizonyult. Kultúránk jelene és lehetősége most is a transzcendens Istenben van elrejtve. (202)

1942-ben írta le ezeket a gondolatokat, a II. világháború, a hitleri fasizmus és a sztálini szocializmus világméretű összezapása idején, s gondolatai azóta sem vesztek időszerűségükből, sőt napjainkban újra élesen fölvetődnek ezek a kérdések. Most is az a tét, hogy az európai keresztény kultúra maradványaiban van-e még annyi erő, amely megmenthetné az újabb, az eddigieknél is nagyobb anarchiától? Képes-e a transzcendencia felé fordulni, úgy, mint a Márk evangéliumában említett apa, amikor nyavalyatöréses fia gyógyítását kérte Jézustól: „Hiszek Uram! Légy segítségül az én hitetlenségemnek.” (Mk 9,23–24) Vatai László Dosztojevszkij magatartását is forradalmi jellegűnek tartja, de olyannak, amely a meglévő anarchiából tör az új kultúra felé:

Ő a forradalmon túl azonban a keresztény hit, a krisztusi csoda újabb megáradását várta, tehát újabb kultúrateremtő erők felszínre kerülését. Dosztojevszkij reakcionárius volt, s a hanyatló kultúrában magatartásának szükségszerű következménye a forradalom. Dosztojevszkij eszköze a forradalom, s álma a beteljesedés erőivel meggazdagodott kultúra. (201)

Vatai László interpretációja szerint Dosztojevszkij kereszténységről, civilizációról, kultúráról közölt látletét végső soron a „transzcendencia utáni mély vágya”, „a megtérés lehetetlen állapota” határozta meg. Elgondolkodta-

tó, hogy Vatai, amikor az európai kultúra válságáról szól, nem kívülállóként fogalmaz meg ítéletet. Állítja, hogy az ember közösségben, társas lényként csak a kultúra szimbolizmusában tud létezni, ám emberen túli valódi léte éppen a kultúrából való kilépésben nyilvánul meg, s a kilépés lehetőségéhez a civilizációban áll közelebb. Dosztojevszkij a *Feljegyzések az egérlyukból* című kisregényének „antihőisével” érzékelteti ezt az állapotot: a meglévő hamis keretek, hamis tartalmak tagadásával, önmagával és környezetével meghasonlott állapotban, a mélyponton mondja ki ez a szereplő, hogy a hamis rutinokkal szembeállítva nem az odú-lét a menekvés, hanem „valami más”, de nem tudja, hogy mi. Az író ebben a művében az apofatikus, a tagadáson át Istent kereső magatartásban ábrázolja azt a problémát, amelynek az említett filozófusok jó fél évszázaddal később adtak fogalmi meghatározást.

Végül, témánk – Dosztojevszkij magyarországi protestáns recepciója – lezárásaként tanulságos lehet röviden kitekinteni a másik oldalra, a protestantizmus orosz interpretációjára a XX. század elején, melyről Szigethi András készített alapos elemzést.¹⁹ A kulcsszereplők ezúttal is ugyanazok: Nyikolaj Bergyajev, Lev Sesztov, Szerгий Bulgakov. Szigethi megállapítja:

Annyi bizonyos, hogy az interkonfesszionális kommunikáció legigéretesebb eszközrendszerét továbbra is a keresztyén egzisztencializmus nyújtja, és e tekintetben nemcsak Barth és Tillich, de – Vatai László és Bergyajev révén – Dosztojevszkij örökösei is vagyunk. Nem véletlenül találunk éppen az orosz egzisztencialistáknál legtöbb reflexiót Kálvin tanítására vonatkozóan, melyekre a szépirodalmi művek protestáns motívumainak vizsgálata után kívánok kitérni.²⁰

A szerző Lermontov *Korunk hőse* című regényének fejezete – *A fatalista* – kapcsán világítja meg a predesztináció és a fátumhit közötti alapvető különbséget. Rámutat azokra a pontokra, amelyeken az orosz gondolkodók – helyenként szubjektív idegenkedésük, ellenérzéseik ellenére – elismerték Luther és Kálvin műveinek „eszmetörténeti, filozófiai, egzisztenciabölcséleti, antropológiai produktivitását”.²¹ Hozzátehetjük, hogy a közeledés–távolodás, egyetértés–polémia vonalán talán Lev Sesztov mutatott legnagyobb affinitást a protestantizmus iránt, amint ezt a *Sola fide* – *Только верую*²² című könyvének második, Lutherről szóló része is tanúsítja. Az 1911–14 között keletkezett kézirat csak jó ötven évvel később került kiadásra, előtte csupán egyes részletek jelentek meg franciául, holott maga az egész mű – a sajtó alá

¹⁹ Mélyebb elemzését ld. SZIGETHI: A kálvinizmus és a protestantizmus.

²⁰ I. m., 65.

²¹ I. m., 71.

²² ШЕСТОВ: *Sola fide* – *Только верую*, 111–286.

rendező szerint – akár Sesztov szellemi önéletrajzának is tekinthető, ifjúkori útkereséseiben senki nem volt annyira közeli számára, mint a hit harcát meghatározó Luther. Az izraelita vallástól a materializmuson át a kereszténység felé elinduló Sesztovnak az „egyedül hit által” magatartása volt az irányadó, s Dosztojevszkij antinómiáit is ezen keresztül értette meg a maguk teljes mélységében. Vele kapcsolatban is fölcillan egy érdekes „szellemi találkozás”: Vatai László 1992. január 27-i levelében a következőképp határozza meg saját álláspontját, válaszként arra a tanulmányra (*Protestáns Szemle*, 1992/4 – ennek kéziratát előzőleg elküldtem Vatai Lászlónak), amelyben először foglaltam össze a magyar protestáns teológusok (Újszászy, Varga, Vatai) Dosztojevszkij-értelmezéseit: „Fejtegetésében megtesz töretlen és »komor« kálvinistának, pedig mindig közelebb álltam Lutherhez. Nem tanszerűen, hanem látás és életérzés dolgában. Úgy gondolom, hogy szándékosan és szándéktalanul is a Luther, Kierkegaard, Dosztojevszkij vonulat az otthonom. (Aminek filozófiai mellékhatása Heidegger, igaz, hogy a német idealizmus is.) Barth Károly is, bár kálvinista teológus, mégis az előbb említett csoport egyik óriása.” Az idézőjelbe tett „komor” jelző valójában Bergyajevtől származik, aki az eleve elrendelést Kálvin „szörnyű tanításának” tartja. Igaz, elismeri, hogy „az isteni eredetű akaratszabadság következményei Isten által öröktől fogva tudottak, tehát szintén eleve elrendeltek”,²³ és az újabb protestáns teológia, Barth és követői már eltávolodtak az eleve elrendelés régi értelmezésétől. Szigethi András megjegyzi, hogy maguk a „barthiánusok” bizonyára differenciáltabban látják saját hitvallásuk egyik sarkalatos kérdését. Az idős Vatai László fent idézett szavai is azt igazolják, milyen gazdag árnyalatokat mutat a XX. század első felének protestantizmusa, s milyen termékeny hatással volt egymásra a keleti, ortodox kultúra, vallás, filozófia és a nyugati, protestáns, katolikus megújulás. A fentebb kibontott láncolatban látjuk a kapcsolódásokat a szabadság filozófiáját mindenek fölött követő Nyikolaj Bergyajev és a francia katolikus Emmanuel Mounier keresztény perszonalizmusa között az 1930-as években; az interferenciákat a német egzisztenciális filozófián is iskolázott Mihail Bahtyin és Vatai László Dosztojevszkij-értelmezéseiben. Megérthetjük a rokon szellemi magatartást Lev Sesztov protestantizmusához, Kierkegaard-hoz való vonzódásában és Vatai szellemi hitvallásában – s mindezek közt érzékelhető egyfajta felszín alatti egymásba áramlás, mert végül is mindegyikük megalkuvás nélküli útkereső volt, így megadatott nekik a Lényeg megragadása.

Így záródik be az a kör, amelyben a magyar református Vatai László Dosztojevszkijről szóló könyvével és gondolkodói habitusával dialógusba került a XX. századi keresztény egzisztencializmus nagy képviselőivel, köztük épp

²³ SZIGETHI: A kálvinizmus és a protestantizmus, 68.

az oroszokkal, bizonyítván, hogy a „nagy időben” (bahtyini kifejezéssel élve) ezek a találkozások nem véletlenszerű, hanem törvényszerű szellemi események, melyek túlmutatnak önmagukon.

Felhasznált irodalom

- ♦ БАХТИН, М.: *A szó esztétikája*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1976.
- ♦ БАХТИН, М.: *A beszéd és a valóság*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1986.
- ♦ Бахтин, М.: Заметки. Литературно-критические статьи. Москва, Художественная литература, 1986.
- ♦ BERGYAJEV, NY.: *Dosztoevskij világszemlélete* (eredeti kiadás: Мирозерцание Достоевского, 1923), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1993.
- ♦ BUBER, M.: *Én és Te*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991.
- ♦ DUKKON Á. (szerk.): *Orosz írók magyar szemmel III. Az orosz irodalom magyar fogadtatásának válogatott dokumentumai 1920-tól 1944-ig*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1989.
- ♦ DUKKON Á.: Véletlen hasonlóság vagy szellemi rokonság? Érintkezési pontok Dosztojevszkij dialektikájának bahtyini koncepciójában és Vatai László református teológus értelmezésében, in *Confessio* 4 (1991), 60–68.
- ♦ DUKKON Á.: A két világháború közötti magyar Dosztojevszkij-kultusz szellemi háttere, in *Protestáns Szemle* 4 (1992), 258–270.
- ♦ Дуккон, А.: *Рецепция Достоевского в Венгрии в 1920–1940-е годы в ключе экзистенциальной философии*, in *Studia Slavica Hungarica* 52/1–2 (2007), 87–94.
- ♦ GUARDINI, R.: *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, Leipzig, Hegner Verlag, 1939.
- ♦ LAZICZIUS GY.: Egy orosz bölcseleti folyóirat: „Der russische Gedanke”, *Budapesti Szemle*, 1929, 214. k., 309–311.
- ♦ MOUNIER, E.: *Introduction aux existentialismes*, Paris, Denoël, 1946.
- ♦ MOUNIER, E.: *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Paris, Éditions du Seuil, 1947.
- ♦ REJTŐ I.: Dosztojevszkij Magyarországon, *Világirodalmi Figyelő* 2 (1960).
- ♦ RICHTER, S.: *A History of Poetics. German Scholarly Aesthetics in International Context 1770–1960*, Berlin–New York, De Gruyter, 2010, 231–232.
- ♦ Шестов, Л.: *Sola fide – Только верою*. Греческая и средневековая философия, Paris, YMCA-PRESS, 1966.
- ♦ SZIGETHI A.: A kálvinizmus és a protestantizmus orosz kulturális recepciója, in SZIGETHI A.: *A szellem anyajegyei. Lermontovtól Ulickájáig – Родинки духа. От Лермонтова до Улицкой*, Budapest, Protea Kiadó, 2017, 62–72.
- ♦ THURNEYSSEN, E.: *Dostojewski*, München, Chr. Raifer, 1930.
- ♦ VATAI L.: *A szubjektív életérzés filozófiája. Dosztojevszkij*, Sárospatak, 1942.
- ♦ VATAI, L.: *Man and His Tragic Life, Based on Dostoevsky*, New York, Philosophical Library, 1954.
- ♦ VATAI L.: *Az Isten szörnyetege (Ady lírája)*, Washington, Occidental Press, 1963.
- ♦ VATAI L.: *Átszínezett térkép*, New York, Püski Kiadó, 1985.
- ♦ VATAI L.: Az 1947-es sorsdöntő évről – börtönélményeim alapján, in *Confessio* 1 (1992), 36–55.
- ♦ VATAI L.: *Dosztoevskij. A szubjektív életérzés filozófiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1992.

SZENTMÁRTONI SZABÓ GÉZA

Terhes Sámuel tiszánagyfalui református lelkész
és a Weöres Sándor által megénekelt Ungvárnémeti
Tóth László irodalmi párbaja

Éppen 200 esztendeje annak, hogy az egykor az én szülőfalumban, a Szabolcs megyei Tiszánagyfaluban lelkészkedő Terhes Sámuel (1783–1863) Ungvárnémeti Tóth László (1788–1820) vele szemben elkövetett „pajkosságára” és görög verseire válaszul egy névtelenül kiadott, héber epigrammákat és azok magyar fordításait tartalmazó könyvecskével felelt meg: יאר קצום חנינת *vagy újra amalgamázott üveg-táblátska* (Buda, 1819). (A pontáció nélküli cím olvasata: Röj múcák tinőjánút.) A kettejük között dúló, több éven át tartó, eldurvult harcot az irodalomtörténészek mindeddig csupán a szerencsétlen sorsú Tóth László szemszögéből, illetve Weöres Sándor *Psychéje* (1972) kapcsán tárgyalták. Írásomban a kevésbé ismert Terhes Sámuel személyét és az irodalmi küzdelemben fogant rendhagyó műveit szeretném bemutatni.

Terhes Sámuel a Borsod vármegyei Sályban született 1783. november 25-én, Terhes István sályi lelkész és Rácz Zsuzsanna fiaként. Miskolcon, majd a Sárospataki Református Kollégiumban tanult, ahol cantus praeses is volt. 1808-ban *Örömdalt* írt Lónyai Gábor (1778–1824) Zemplén megyei alispán beiktatására, amelyet a pataki éneklőkar adott elő. 1809. május 12-én, a nemesi insurrekció idején mint tábori pap tartotta első szónoki beszédét a Szabolcs vármegyei lovasezred előtt.

Terhes Sámuel 1810–1821 között volt Nagyfalu (a mai Tiszánagyfalu) református lelkésze, s itt lakozván tűzött össze Ungvárnémeti Tóth László medikus-poétával, aki a Borsod vármegyei Kistokajban született 1788. február 17-én, szintén református lelkész fiaként. Ő is Miskolcon kezdte tanulmányait, majd 1808-ban lett pataki diák, amikor Terhes Sámuel már utolsó éves teológiai hallgató volt. Ekkoriban jelent meg Csokonai Vitéz Mihály verses-könyve, a *Lilla. Érzékeny dalok III. könyvben* (Nagyvárad, 1805), amely a költészettel próbálkozó pataki diákok körében is nagy tetszést aratott. Ekkor írogatta Tóth László *Niza, vagyis másképpen a zsenge szerelem dalokban* című, végül kéziratban maradt versciklusát (Nysa a hűtlen pásztorleány Vergilius VIII. eclogájában). A szentimentális hangvételű dalok közt a leggyakrabban előforduló versforma a Faludi Ferenc által és a Lilla-versekben is sűrűn használt, 8 és 7 szótagot váltogató, keresztrímmel kísért strófa. Terhes Sámuel olvashatta a Niza-dalokat, hiszen ő is hasonló versformákat választott, sőt

a Nizából alakított egy nem klasszikus női nevet, a Zizát. A nagyfalui lelkész vélhetőleg szatirikus célzattal írta *Ziza, vagy az én tűzem* (Sárospatak, 1811) címmel az Ifjú Érzéki álnévvel kiadott, ötven népies hangvételű szerelmes dalt. A szerző ironikus előszavában utal is erre:

Édes olvasóm! Minap, éppen mikor asztalomra könyökölve ott búsultam, hogy engem Ziza nem akar szeretni, hát bétoppannak hozzám nagy lármával egynehány jóbarátok, s mondják, hogy hamar hamar mutassam nekik dallaimat, mert ők hallották, mert ők tudják, hogy én írtam. Kéntelen voltam egynehányat megmutatni, hát ők rákezdek a dicsérest; engem érzékenynek, természetesnek, poétának, mindennek mondanak. No, tudni való, a dolog bor közt esett; én őket csak nevettem, az ő beszédekre hát csak nem hittem el, hogy én oly Derékfi vagyok: mert ők engem igen szeretvén a csillagot is mind rám ragasztanak, ha lehetne, s azt is csak tüzességből és szeretetből mondták, meglehet; de nem is hiszem el soha, ha csak az egész világ nem mondja, vagy az egész világ helyett hat vagy hét nemes ízlők, kiknek lelkeket igen esmérem. Ott van köztök Kazinczy, ott van Rozgonyi, a magyar Rabner, akit hallgattam én Patakon tanulván, be felségesen beszélt a szépről s annak természetéről, de nem tudtam mind megtanulni.

Te Olvasó! ezen kisded munkámról, melyben mást senkit egy lelket se követtem; hanem csak tulajdon érzéseimet, ítélj amint tetszik, csak azt ne mondd, hogy én a magyar nyelvet, a magyar katonát, s a magyar bort és a magyar szépet nem szeretem; egyébért meg nem haragszom. – Légy egészségsben. ÉRZÉKI.

Az ötven meglehetősen gyenge színvonalú és hamisan érzelmős versből álló ciklus XXXVII. darabja a *Megdicsőült Csokonaihoz* szól:

Angyallá vált Csokonaim!
Nézz le, halld meg panaszaim
A te sorsod maradt rám;
Téged Lilla kínozott,
Én rám bűt, jajt Ziza hozott,
Hogy oly idegen hozzám.
Százszor meg százszor próbáltam,
Szerelmemmel megkínáltam,
De reá semmit se hajt.

Rozgonyi József (1756–1823), a Kant nézeteit vitató professzor 1798-tól Sárospatakon tanított filozófiát, esztétikát és görög nyelvet. A professzor néha pamfletjellegű előadásai némileg hajaztak az akkoriban népszerű Gottlieb Wilhelm Rabener (1714–1771) szatíráira, amelyek 1786-ban magyarul is megjelentek. Terhes Sámuel előszava tehát azt sugallja, hogy a kötet verseit pamfletnek szánta a Tóth László által képviselt klasszicizáló líra lejáratására.

1816-ban a Nagyfaluban birtokos Mikófalusi Bekény János (?–1834) táblabírónak „böcsös” neve napját fia, ifjabb Bekény János (1801–1891) és a nagyfalui iskola akkori praeceptor, Cseresnyés Sándor (1786–1854), valamint két barátjuk, Ungvárnémeti Tóth László és Rácz István nyomtatásban kiadott versekkel köszöntötték (Pest, 1816). A könyvecske második verse latin nyelvvű, és egy Cicero-idézettel kezdődik (De officiis, I. 7,5.): „Non nobis solum nati sumus” (Nemcsak magunknak születünk), ennek szerzője „Filius Joannes Bekény physicus in Regia Scientiarum Universitate Pestana”. Ungvárnémeti Tóth Lászlónak, az orvostudomány hallgatójának *Théziszek* című, János-napi utalás nélküli verse a füzetke végén olvasható:

Siratni a' multat;
Pazárlni a' jelent;
S rettegni a' jövőt
Három halál.

A' már Dicsőség;
A' most Elégedés,
S a' majd Remény,
Három nagy Isten.

Int a' Jövendő
Mint menjen a' Jelen,
S tanít az Elmult
Hogyan mehet.

A könyvecske szerzői ekkoriban Pesten voltak orvostanhallgatók. Tóth a jobb érvényesülés kedvéért, 1816. október 16-án, Budán áttért katolikusnak, sőt nemességének igazolása ügyében is forgolódott. A János-napi köszöntővel egy időben jelentek meg Ungvárnémeti Tóth László *Versei*, mégpedig a *Nárcisz, vagy a gyilkos önn-szeretet* című tragédiájával együtt (Pest, 1816). A Mayerffy Xavér Ferenc (1776–1845) tabáni serfőző- és borászmesternek ajánlott kötet végén, a *Romanze* című glosszában egy Terhes Sámuel *Zizájára* és a bodrogeresztúri Sas Mihály *Éti és Filis* (Kassa, 1809) című könyvére tett kritikus utalás olvasható:

Micsoda örömmel hallanám én azt, ha egy magyar vérből származott kisasszonyka Hunyadit vagy Kinyisit énekléné gitárja mellett, s Attilát, vagy Árpádot pengetné ujjain! Óhajtani lehetne, hogy feles versíróink holmi hitván, s fonóba való danáik helyett, milyenek: Ziza, Damét, Éti, Fillis, s a többi hasonló, vagy undorító holmi üres ántalaghoz, s pipához íratott ódáik helyett, inkább egy szép románzéval, vagy balládéval köszöntenék meg szépeiket, s nemzetöket.

Jean-Pierre Claris de Florian (1755–1794) meséiből való fordításokat magyarázó glosszában Tóth ugyancsak utal Érzékire:

Sajnálom, hogy Florian meséiből hatnál többet nem magyarázhaték! Különben, úgy hallok az Ifjú Érzéki fordítgatja, distrophákban-e, vagy rithmusokban, vagy Alexandrinusokban, nem tudom, annyit mindazáltal tudok, hogy rímes versekben. Legfeljebb sem várhatni többet tőle, mint a Gellért Medvéje magyarázójától!

Az utóbbi megjegyzés Christian Fürchtegott Gellert (1715–1769) német író *Táncos medvéjére* utal, amelyet Lácza Szabó József alexandrinusokban fordította magyarra (*Magyar Múzsza*, 1767). A Lalemósz név glosszában azt veszi elő Tóth László, hogy *A halhatatlanság oszlopa, vagy halotti versek* (Sárospatak, 1813) című könyv írója, azaz Lácza Szabó azt mondja „valahol Előbeszédében, hogy tudniillik a metrumos ficzkó poéták csak azért nem szeretik a cadenciás verseket, mert olyanokat nem tudnak koholni”.

Terhes Sámuel olvasván Tóth László verseskötetét és a János-napi könyvecskét, egy névtelenül megjelent, epigrammákat tartalmazó gúnyiratban csempülte le a költőt (*Tükröcske egy ficzkó-poéta számára*, Pest, 1816), tőle kölcsönözve a lekicsinylő „ficzkó-poéta” megnevezést. Terhes kifejti az antikizáló stílussal szembeni ellenérzését:

Elhagyhatná már valaha a keresztyén világ nem csak a tragédiákban, de egyéb poétai darabokban is a sok görög s deák mythologiai haszontalanságokat; én ugyan testembe-lelkembe meguntam. Hiszen már annyira ment a visszaélés, hogy három-négy verset sem tud némely poéta írni, hogy tele ne legyen Vénussal, Cupidóval, Phébussal, sat. Miért ne lehetne az Isten hatalmáról beszélni szépen anélkül, hogy a Cyclopsokkal Jupiter számára menyköveket ne kalapáltatnánk? Miért kell a háromágú villás Neptunust először megharagítani, s vele a tengert felkavartatni, hogy a hajótörést szenvedők inségeket leírhasuk? És miért kell mai időben Nárcziszról írni tragédiát, holott tele a história számtalan keserves történetekkel.

Terhes népmesei fordulatokat is idézett a fikció szemléltetésére:

Hogy menjek, édes gazdám, úgy-é mint a szél, vagy mint a gondolat? kérdé tőlem táatos paripám; csak úgy, mint a szél, édes szolgám. Azzal repül velem, egyszer oly magasra felszökött, hogy a Fiastyúk farkát is megkaptam, azután egy perc alatt a sarkon forgó aranyvárban termettünk. s a t. Ez, amint látja ki-ki, hazugság.

Végy fel engemet szárnyaiddra, s hordozz el a magyarok közt, hadd ismérjenek el mint nagy poétát, így szólítá meg a minap Tóth László a jó hírt. Szívesen cselekszem, ha érdmes vagy, felele a szelid Fáma; meghagyom a trombitásomnak is, Horváth Istvánnak, hogy újságokban hirdessen ki. Azzal repül, bejárja vele Ungot, Bérket, Tolnát, Baranyát. Egyszer az Érdem öszvetalálkozván vele,

ki hordol te? kérdi haraggal, hisz én nem ismerem Ficzkót, már látom minden bolondra rávesznek, egy tapodtat sem tovább, csapd le a cudart, ha nyaka törik is; e költemény, de nem hazugság.

Az epigrammák közül kettőt mutatok be:

A BÉCSI MAGYAR KURIRHOZ

Nemzeti Hírmondó paripád minap egy hazug orvos
Elkérven, pletykát hurcola széjjel. – Uram!
Tisztellek, de nem árt megmondani, hogy feleséged
Puskád, és paripád holmi bolondra ne bíz!

ÉRZÉKINEK IS VAN FITZKÓJA

Ádámnak kígyója ha volt, és ördöge Jóbnak,
Dávidnak Doège s ösztöne Pálnak erős:
Így Érzékinek is Fitzkója, azaz, ha ki kell már
Mondani, – engedelem! néki bolondja nagyon.

1817. szeptember 14-én gyermekszülésben meghalt József nádor fiatal felesége, Hermina főhercegnő. A kálvinista vallású asszonyt az épülőfélben lévő Kálvin téri református templom kriptájába temették. Erre az alkalomra pindaroszi versformájú ódát szerzett Tóth László. A 2012-es kritikai kiadásból hiányzik az erre az alkalomra szerzett, *Hermine halálára* című szapphói ódája, amelyet Vay Sarolta saját gyűjteményéből közölt *A szép palatinusné* című írásában (*Régi magyar társasélet*, 1. kötet, Bp., 1900, 401–402):

Bár király volnál is, acél betűkkel
Metszetett föl sorsod az agg időnek
Zsámolyán. Nem is oltalom halálnak
Fegyveri ellen.

Az ifjú orvos-költő a következő évben immár teljesen átadta magát az ógörög szellemiségnek. 1818-ban cikket írt *A költőnek remek példáiról, különösen Pindarról, s Pindarnak versmértékéről* címmel a *Tudományos Gyűjtemény*be (VI. kötet, 1818, 54–89). Ugyancsak ebben az évben jelentette meg Ungvárnémeti Tóth László *Görög versei magyar tolmácsolattal* (Pest, 1818) című könyvét, amelyet Almási Rudics Józsefnek (1792–1879), Bács-Bodrog vármegyei aljegyzőnek ajánlott. A szerző Pesten, Tavasz havának huszadik napján írt előszavában megemlíti, hogy neki is van rosszakarója:

A derékségnek két kísértete vagyon azt mondja egy költő, egyik jó, másik rossz: dicsőség, és irigység. Így, ha volt Homérnak Zoila; Hesiodnak Kekropsza, Virgilnek Maeviusza, Pindarnak Amphimanesze: nekem is vagyon Érzékim; s ha voltak tisztelőik amazoknak, vagynak nekem is barátim.

A célzás a Ziza-versek Érzéki álnevű szerzőjére, azaz a nagyfalui lelkészre utal. A könyv XX. görög epigrammája és annak magyar fordítása ugyancsak Terhes Sámuelnek szól:

ÉRZÉKIHEZ

Ismerlek régóta ki légy! s ha megostorozalak
A' minap, elnyertem célomat. Azt akarám:
Újra magát más is. Félhettem volna; de nyertes
Általam a' község: Szarvadra a' venyige!

A szerző egykori professzoráról, Rozgonyi Józsefről bezzeg dicsérően szól a neki címzett XXXI. epigrammában. A nagyfalui Bekény Jánost köszöntő baráti társaság negyedik tagja, az orvos Rácz István kapta az elmés XXXIV. epigrammát. A kötet végén az epigrammákhoz magyarázó jegyzetek is kerültek. A XX. magyarázatban a szerző ismét szóba hozta Érzékinek mérges epéjét, s újabb görög epigrammával veri el rajta a port; hozzátéve magyarul, hogy „[e]z az Érzéki született poétasággal dicsekszik, de poétának sem lehet mondani, csak rímelőnek. Aki az igaz költő nevét megérdemlenni akarja, sokat kell annak tudni, s tanulni.”

Tóth László és Cseresnyés, Terhes Sámuel gúnyíratára további válaszul, ifjúi pajkosságból egy merész csínyet eszelt ki. A *Magyar Kurir* című bécsi folyóirat 1818. évi, szeptember 1-jei számában, Terhes Sámuel nevében egy olyan hirdetést adtak ki, amelyben a lelkész a következő könyveit ajánlja: „1. *Magyar Árpádiás* (kis alexandrin); – 2. *Flórian meséi* (nagy alexandrin); – 3. *Ziza vagy az én tüzem*. Foglal magában ezen kívül némely jeles észrevételeket Kazinczy, Vályi Nagy Ferencz, Berzsenyi, Kölcsei, Szemere, Csokonai, Kis János újabb íróinkra nézve. [...] Találtnak ezen munkák nálam Nagyfaluban.”

Ugyancsak ők a *Tudományos Gyűjtemény* 1818-as évfolyamában, a X. kötetben, az új könyvek rovatban is megjelentettek egy hirdetést: „101) *Magyar Árpádiás, vagy is Első Vitéz Magyar Vezéreink életeknek 's viselt dolgaiknak leírása*, kis alexandrin Cadencziás Versekből. Terhes Sámuel Nagyfalusi Ref. Préd. által 1818. 8. Sáros-Patakon, Nádaskay betűivel.”

A két hirdetés egyrészt azért volt kínos Terhes Sámuel számára, mert az felfedte valódi kilétét az addig álneven vagy névtelenül megjelent munkái tekintetében, másrészt pedig azért, mert tervezett, de soha el nem készült

munkáját, az *Arpadiast* is beharangozták. Jean-Pierre Claris de Florian méseiből való fordításai az Ungvárnémeti Tóth Lászlót névtelenül gúnyoló *Tükröcske* függelékében jelentek meg.

Tóth vele szemben elkövetett „pajkosságára” és görög verseire válaszul a még akkor is Nagyfaluban lelkészkedő Terhes Sámuel egy újabb, ismét névtelenül kiadott, héber epigrammákat tartalmazó könyvecskével felelt meg (יאר קצום חונית *vagy újra amalgamázott üveg-tábláska*, Buda, 1819). Különösen a honfoglalási eposz félrevezető emlegetése miatt orrolt, s Voltaire epósaival példálózva oktatja ki Tóthot:

Árpádiást írni egész életében elég egy költőnek. Szerencse még akkor is, ha a dicső *Henriás* és a gyáva *La Pucelle* közt középútra találhat. Ha húsz esztendeig el nem készül is hát, várakozzon az Úr, s álljon addig Tótágast. – Tréfálódni, bohóskodni egy személlyel inkább lehet, de a közönség sérthetetlen, – ezt nem szabad ámítgatni s bolonddá tenni. A tisztelt Kurir írójának hitele is szenyved az Úr miatt, mert ha minden jelenteni valót hasonló hiteles kútfőkből merítene, kevés olvasókat kapna, s utoljára kenyérének botja is könnyen eltörhetne.

A fikcióról ismét érdekes példát hozott elő, amikor a görög mitológiával vetekedő magyar népmeséből idéz:

Én, gazd' uram, úgymond, a világnak abban a szélső falujában is voltam kvártélyon, ahol a nap lecseppen. – Meleg volt ott úgy-é, katona uram, kérdé a gazda. – Meleg bizony, felele, mert egész nap nyers tehénhúst s disznóhúst kötöztünk magunkra, s estvére mindég megsült rajtunk, s jó volt vacsorára. Ilyen szépet soha egy görög katona sem hazudott.

A kötet 52 héber nyelvű versét magyar változatuk követi. Ízelítőül álljon itt kettő közülük:

I. A FITZKÓHOZ

Hánytatád magad, hazug poéta,
Táncolál szökő bakocska módra,
Már lakolsz. A tánc megadta. Sánta
Vagy, de még e semmi. Várj sorodra!

V. A F——HOZ

Földre nyomva s szégyenülve halsz meg
Fitzkó! pártfogóid is remegnek.
Vígán élek! – oszlik a bú-felleg.
Mérges Áspisok már nem sziszegnek.

Kazinczy Ferenc így összegezte a történeteket:

Terhes Sámuel és Cseresznyés Sándor közt, aki Nagyfaluban lakó Bekény úr mellett praeceptoroskodott, kedvetlenségek történtek. Cseresznyés barátja vala Ungvár-Némethinek, s midőn mindketten Bécsben tanultak, emlegették a Nagyfaluban történeteket. Gondolatlan pajkosságból egy hosszú »Új könyvekről való jelentés«-t nyomtattattak a Magyar Kurirban, Terhes Sámuel minden híre nélkül, amelyben Terhesnek egy sereg megjelenendő költői művét hirdetik, a könyvtárak jegyzékével együtt, akiknél kaphatók lesznek. Terhest már bántották az Ungvár-Némethi Tóth versei mellé tett jegyzések is. Minthogy Tóth László görög verseket is nyomtattata ezen kötet versei mellé. Terhes neki előbb a maga *Kis Tükrében* felelt, azután zsidó epigrammaiban. A két bántó nagyon megbáná meggondolatlan tréfáját.

Ungvárnémeti Tóth Lászlónak már nem volt lehetősége a héber–magyar epigrammákra válaszolni. 1820-ban fejezte be orvosi tanulmányait Bécsben. Általános orvostudomány-történetet készült írni magyarul, ám 1820. augusztus 31-én Bécsben, 32 éves korában elhalálozott.

Terhes Sámuel életének további 43 esztendejéről érdemes rövid áttekintést tennünk. Tíz esztendei szolgálat után, 1821 elején távozott Nagyfaluból. A Gömör vármegyei Pelsőcre hívták meg lelkésznek. Ősszel már *Lantos öröm versezet* címmel Ragályi Ábrahám földesurat, Torna vármegye alispánját köszöntötte, annak a pelsőci uradalomba való beiktatása alkalmából. Itteni szolgálata idején, 1825-ben írt egy, a latin nyelv által megterhelt közoktatást bíráló, figyelemre méltó tanulmányt, amely *Mi akadályozhatja többek közt tudománybéli tökéletesedését a Magyaroknak?* címmel a *Felső Magyar Országai Minervában* jelent meg, Kassán (XII. Kassa, 1825, 495–501):

Hatodik tavaszon szedém gyenge társaimmal a szagos ibolyákat, gyönyörködém a virgonc báránycák szökdécseléseikben, midőn véletlen, ím, e parancsolatot vevém: holnap iskolába kell menni. A falusi tanító bévezetvén egy egészségtelen szobába, s beültetvén néhány sápadt gyermekek közzé, első szava ez vala: 'Custos, quid rei?', melyre az felelvén: 'Stephanus Nagy hungarice narravit', 'prodeat', mondá a Tanító, s a Custossal reá veretett. E megléven, hozzám fordult, ezután, úgy mond, nem lész szabad magyarul beszélni; – ha vendég jó, így kell köszönni 'grata praesentia', s ha elmegy, így kell búcsúzni: 'bene valere precor'.

Felső iskola? Néhány esztendőkön keresztül nem hallék egyebet professzortól, hanem quomodo habet perfectum, quae constructio da regulam, quae figura...

Rövid az élet legszebb részét nem egy holt nyelven rágódással, hanem okos lélekhez illő, az örökkévalóságra is át menendő tiszta isméretek s igazságok gyűjtögetésével kell eltölteni.

1827-ben Kassán lett lelkész, ahol kilenc évet töltött el, és közben egyházmegyei assessor lett. 1831-ben, 48 éves korában vette feleségül Sándi Johannát, házasságukból három fiú és öt leány született. Két fia, Barnabás (Rimaszombat, 1837 – Sárospatak, 1886. május 27.) és Pál (1844 – Rimaszombat, 1895. január 19.) református lelkészek lettek. 1833-ban a Muzáronban a töle szokásos humorral elmélkedett *Nyelvfigúrák* című cikkében (Új folyam 1. füzet, 220–222):

Én a magyar nyelv természetéből száz figúrákkal is szolgálhatok, ha kell, azon deák nyelvészeknek, kik nemzeti nyelvünket szegénynek, gyávának tartják, úgy hogy még egy rhetorica classist állíthatnak fel belőlök: csak tessék mindeniknek egy-egy görögös nevet adni, s úgy eltalálni, mint rhétor fia az egyszeri parasztnak eltalálá. Próbálni akarván az apa, ha tud-e már fia deákul, sorba kérdezé tőle, hogyan van lőcs, tengelyvégszög, bocskor, csoroszlya deákul. A fiú egyiket sem tudván igazán, míg tartott a figúrákban, mondá hatalmasan: epiphonéma, antonomásia. Utoljára a paraszt nehéz szóval akarván próbálni. Még egyet kérdek – úgymond –: hogy van cséphadaró? A rhétor fiúnak jutván eszébe még egy figúra, felelt hirtelen: hyppotiposis. Jól van, fiam! így szól az apa; már látom, lesz belőled valami. Igazán mondad. Éppen úgy szól, éppen úgy a cséphadaró: hyppotiposis, hyppotiposis.

Terhes 1836-ban lett rimaszombati lelkész. Vörösmarty Mihály *Pályalom-bok* című, 1830 és 1837 között írt versciklusában Terhes Sámuel is kapott egy epigrammát:

Terhes, meg voltál terhelve, de már kiürültél:
Mennykövid elhulltak s most magad omlol alá.

Mintegy ennek cáfolatául 1844-ben Kassán adta ki *Szurony: Epigrammai költemények három könyvekben* című, 401 epigrammát tartalmazó gyűjteményes kötetét. 1845 őszén, a *Honderü* című szépirodalmi és divatlap heti szemléje így ismertette a könyvet (Őszutó 18, 20. szám, 399):

Még egy kis munkáckáról kell említést tennünk, melynek címe: *Szurony epigrammi költemények 3 könyvekben*. Szerző Terhes Sámuel. A három könyvben összesen 400 epigramm van, s ha tán nem mindnyája ütné is meg a költőiség rőfét, az ily tömeg mellett nem csoda. Szerzőtül nem lehet megtagadni az epigrammi élt sok helyütt, azonban szuronyának hegyét nem kevéssé tompítja a nyelv; szerző kissé elmaradt a legújabb, sőt csak az újabb éveknek is nyelvbéli stilistica haladásától, s ez okozza, hogy a mi jó van itt-ott a gondolatban, az is megszűrődik az előadáson. Orthographiája szerzőnek plane ócska. A könyvecske gr. Andrássy Károly ő méltóságának van ajánlva.

Weöres Sándor a *Három veréb hat szemmel* című antológiában jobb értékelést adott a Szuronyról: „Sok élettapasztalat, korismeret, vaskos realizmus és finom kedvesség rejlik benne.” Az általa válogatott epigrammák egyike így szól:

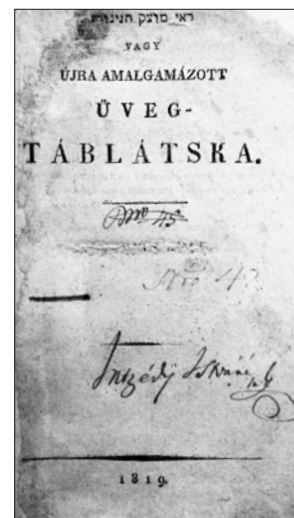
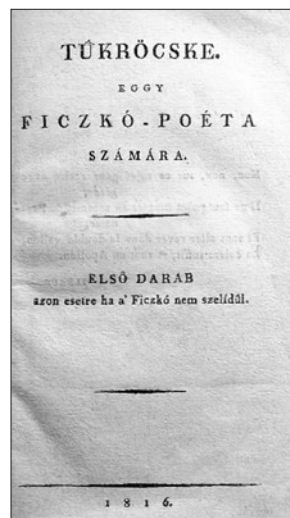
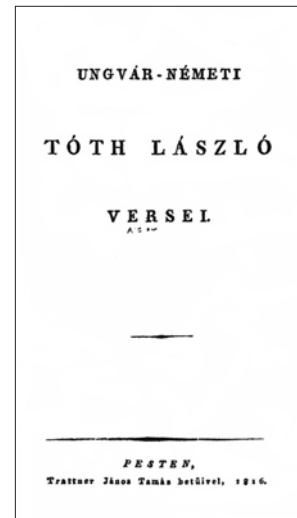
PESTI NAGY ÁRVÍZ

Hitlen urak s dámák Pesten nagy körbe panaszlák,
Hogy még nincs magyarul színdarab adva dicsőn.
Erre fölindulván Isten, mint nemzeti bűnért,
Szőke Dunánkkal elő a nagy özönt adatá.

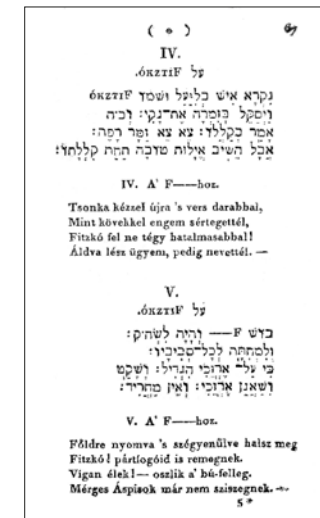
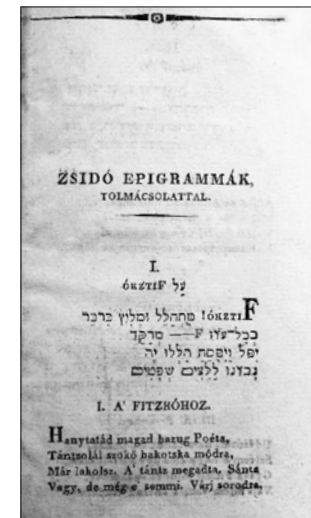
1845-ben Rimaszombatban, a megyei tisztújításkor, a rend fenntartása érdekében kirendelt lovas katonaság és a választók között véres összeütközés történt, és a vasas németek a választók tömegét karddal kergették szét. Egy Boda nevű vándorművész készített egy festményt, amelyen élethűen voltak lefestve Szügyi Gábor (1790–1860) polgármester és Terhes Sámuel református lelkész, amint palástját a hóna alá kapta, s a vágató vasas németek elől a piacra iramodott.

Terhes Sámuel 1846-ban esperes lett a gömöri egyházmegyében. 1847-ben hosszú tanulmányt írt *A lélek gyümölcsei* címmel a *Protestáns egyházi és iskolai lapokba* (6. évf., augusztus 15., 33. szám, 822–828; augusztus 29., 35. szám, 887–894), amelyben a pápai primátus és Szent Péter szerepét vitatta nagy filológiai és teológiai apparátussal. 1859. április 28-án ünnepelte a rimaszombati református egyházközség Terhes Sámuel lelkézségének fél-százados örömnepét. 1859-ben lemondott esperesi hivataláról. 1863. január 7-én halt meg, s 10-én temették el. Arcképét a *Vasárnapi Ujság* közölte (1863, 10. évf. 22. szám).

Némelyek úgy tartották, hogy két közszájon forgó műdal Terhes Sándor szerzeménye lett volna. Ezt a kétséges hiedelmet Tóth Béla népszerű könyve terjesztette el (*Szájrul szájra: A magyarság szállóigéi*, Bp., 1901, 209–210). E dalok egyike, a „Nem úgy van most, mint volt régen” kezdetű, a szerző megnevezése nélkül, benne van egy 1826-ban, Sárospatakon kiadott könyvben (*Régibb és újabb, részint érzékeny, részint víg, többnyire eredeti dalok gyűjteménye*). A másik, a „Megvirrad még valaha, / Nem lesz mindig éjtszaka / Eszemadta” kezdetű bordal, az előbbi bővített változatával együtt, ám ugyan-csak a szerző megnevezése nélkül szerepel az Erdélyi János által 1846-ban Pesten kiadott *Népdalok és mondák* című kötetben. Ma már nehéz lenne kideríteni, hogy miként kapcsolták Terhes Sámuel nevéhez ezeket a bizonyosan nem tőle származó, közhelyes bölcsességeket és politikai áthallásokat tartalmazó dalokat.



ר'אִי מוֹצֵק תַּנְיָנוֹת



RECENZIO

KUSTÁR ZOLTÁN–REPELIK GÁBOR

A bibliai arámi nyelv alapjai (DÓTTF 8)

DRHE, Debrecen, 2019, ISBN 978-615-5853-17-3

Az északnyugati sémi nyelvek közé tartozó arámi a világ leghosszabb ideje folyamatosan dokumentált nyelve. A nyelv a mai Szíria területén született, legrégebbi dokumentumai nagyjából a Kr. e. 9–8. századból valók. Kisebb elszigetelt csoportok a mai napig anyanyelvként beszélnek, így a nyelv eddig is közel 3000 éves története még le sem zárult. A hosszú és változatos nyelvtörténete miatt – melyben egyaránt láthatjuk az arámit ókori közel-keleti *lingua franca*ként és zsugorodó vallási kisebbségek nyelvi szigeteként – az arámi nyelv kutatása folyamatosan jelen van a nyelvészet, a történelem és a biblikum tudományterületein. A nemzetközi kutatás ezeken a területeken jelentős mennyiségű szakirodalmat termelt már ki, ezek egy kisebb részét képezik az arámi nyelvtanok. Az arámi nyelvtanok egy külön csoportját jelentik az ún. bibliai arámival foglalkozó grammatikák, melyek az ószövetségi exegézis számára jelentenek fontos segédanyagot, hiszen ennek a nyelvnek az ismerete szükséges az Ószövetség egy 269 versnyi részletének fordításához és értelmezéséhez. Ez az egész Ószövetség cca. 1%-át kitevő szövegmenyiség nem tűnik soknak,

ám ha belegondolunk, hogy Hóseás és Jóel könyve összesen 270 vers, vagy hogy a Prédikátor könyve 222, az Énekek Éneke pedig Ruth könyvével együtt is csak 240 vers összesen, máris érzékelhetjük, hogy néhány rövidebb bibliai könyv terjedelmével azonos mennyiségű szövegről beszélünk (5).

A bibliai arámi nyelvtant illetően német és angol szakmunkákból nincs hiány, a 20. század elejétől kezdve egészen az elmúlt évekig – elsősorban a teológiai tudományművelés számára – folyamatosan jelennek meg rövidebb-hosszabb terjedelmű bibliai arámi nyelvtankönyvek, ám a magyar nyelvű szakirodalom jelentős lemaradásban van ezen a téren.

A magyar nyelvű kutatás csak elvétve foglalkozik az arámi nyelvvel. Dicsőfi József (1859–1920) debreceni teológiai professzor az elsők között ismerte

fel, hogy a bibliai arámi nyelvet nagyon elhanyagolta a magyar kutatás, ezért nemcsak tanítani kezdi, hanem cikksorozatot is közölt az arámi nyelvről (A bibliai arám nyelvről, in *DPL* 1886/48, 414–416; 1886/49, 424–426; 1886/50, 432–434). Jelentős magyar nyelvű munkának tekinthető még a közelmúltból Dobos Károly Dániel-monográfiája (*Sém fiai – A sémi nyelvek és írásrendszerek története*, Budapest, Pázmány Egyetemi Kiadó – SZIT), mely nagy részletességgel foglalkozik az arámi nyelv és írás történetével, kitérve röviden a bibliai arámi nyelvre is. Magyar nyelven írt bibliai arámi nyelvtankönyvként egyedül Karasszon Dezső munkáját említhetjük (*Héber gyakorlókönyv és bibliai arám nyelvtan*, Budapest, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye, 1983), aki egy rövid jegyzet közreadásával járult hozzá ahhoz, hogy a teológushallgatók minél teljesebben felkészülhessenek az ószövetségi exegézis lelkipásztori feladatára. Magyarországon az arámi nyelv oktatása a hitéleti képzések alkalmi kínálatán túl a hebraisztikai stúdiumokhoz kötődik még szorosan, (saját kiadású) magyar nyelvű egyetemi jegyzetről azonban nincs tudomásunk, az arámi kurzusok leírásában idegen nyelvű szakirodalom szerepel.

Ha a protestáns teológiai tudományművelésre, ezen belül az ószövetségi exegézisre tekintünk, a bibliai arámi nyelvnek jóval nagyobb jelentőséget kellene tulajdonítanunk, mint amit a magyar nyelvű szakirodalom pillanatnyilag tükröz. Az eredeti nyelvek alapján végzett írásmagyarázat reformatori elvéből következően, mely az Ószövetség esetében a *hebraica veritas* mellett a *chaldaica veritas*ról sem mondhat le, a bibliai arámi nyelv alapszintű ismerete nem hiányozhat az exegéta eszköztárából. Ez motiválta annak idején Karasszon Dezsőt is, valamint későbbi debreceni tanszéki utódját, dr. Kustár Zoltán tanszékvezető egyetemi tanárt, aki egy új bibliai arámi grammatika kiadásának ötletét vetette fel. Így mutathatjuk most be a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ószövetségi Tanszékének Tanulmányi Füzeitei (DÓTTF) kiadványsorozat 8. köteteként 2019-ben megjelent könyvet: „A bibliai arámi nyelv alapjai”.

A nyelvtankönyv megszerkesztéséhez a fentebb említett elvi motiváció mellett két praktikus szempont is közrejátszott. Egyrészt Karasszon Dezső jegyzete túlságosan vázlatosnak bizonyult, és a jegyzet későbbi újraművei (1985; 1994) elsősorban a héber oktatásban használt gyakorlókönyvi rész miatt történtek, az arámi nyelvtant tartalmazó oldalak ki is szorultak a kiadványból (Debrecen, 2012). A rövid arámi jegyzet így kereskedelmi forgalomban már nem elérhető. Másik praktikus szempont, hogy Kustár Zoltán a vezetése mellett kutató Repelik Gábor doktorandusz hallgató személyében társszerzőt is talált maga mellé. Repelik Gábor református lelkész Arámmal és az arámokkal foglalkozik egyéni PhD-kutatása során, így nyelvtani és nyelvészeti kérdésekben is olyan kompetenciára tett szert, mellyel nagyban tudta

segíteni egy bibliai arámi tankönyv közreadását. A szerzők mellett szakmai lektorként segítette a munkát dr. Koltai Kornélia, az ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékének adjunktusa, aki e nyelv oktatása terén is értékes tapasztalatokkal rendelkezik.

A kiadvány a hagyományos leíró nyelvtanok és a gyakorlatorientált nyelvkönyvek jó hagyományait ötvözi, amennyire ezt egy holt nyelv tanulása és tanítása lehetővé teszi. A leíró jelleget tükrözi a nyelvtankönyv struktúrája. Az Ószövetség arámi szakaszait és a nyelv általános jellemzőit ismertető rövid bevezetés (1. §) után két hangtani fejezet következik (2–3. §), majd az egyes szófajokat bemutató alaktani részek adják a nyelvkönyv nagyobbik részét (4–17. §). Külön mondattani leckéket nem tartalmaz a tankönyv, ám a morfológiai paragrafusok némelyikéből, illetve azok egyes bekezdéseiből, valamint a példamondatokból megismerhetők a fontosabb szintaktikai törvényszerűségek. Nagyon hasznos az arámi nyelvben való további elmélyülést segítő ajánló bibliográfia a tananyag legvégén, valamint a kötet függelékében található, cca. 340 szóból álló arámi–magyar szójegyzék.

A tankönyv gyakorlati jellegét a didaktikailag jól megválogatott és leckékhez rendelt példamondatok adják. Ezek egyfelől – így például a névszók, prepozíciók, kötőszók, határozószók és egyéb partikulák tárgyalásánál – az egyes paragrafusokon és szakaszokon belül mutatják be az adott nyelvtani jelenség tényleges ószövetségi előfordulását. Másrészt pedig – ahogyan az igeragozás paragrafusainak esetében – az alfejezetek végén gazdag példatár szerepel az Ószövetség arámi szövegeiből. Ezek a példamondatok együtt gyakorlatilag le is fedik a Biblia arámi szöveganyagát, mindeközben illusztrálják, begyakoroltatják és elmélyítik a bibliai arámi nyelvről adott leckében tanultakat. A példamondatokban szereplő nyelvtani formák alaktani meghatározásához a már említett szószedet miatt nincs szükség külön szótárra. Az ige-gyökök nyelvtani elemzésében külön is kap segítséget az olvasó a zárójelben megadott gyökökön keresztül. A szándékoltan nyers munkafordítások pedig olyan filológiai finomságokra is felhívják a figyelmet, melyeket egy irodalmi fordítás már elfedne. Kiemelendő az igényes tipográfia is, mely nagyon jól látható és olvasható arámi szövegeket eredményezett a tankönyvben.

Fontos tudnivaló a tankönyv használatához, hogy a szerzők a bibliai arámi nyelv bemutatásakor a bibliai héber nyelv alapvető ismeretét feltételezik az olvasónál. A paragrafusok emiatt nem vagy csak nagyon röviden magyaráznak olyan nyelvtani alapfogalmakat, melyek a bibliai héber grammatikából már ismertek lehetnek. Számos nyelvtani szabály megfogalmazásánál utalás történik arra, hogy mi jelenti az azonosságot vagy éppen az eltérést a héber nyelvhez képest, és értelemszerűen részletesebb, magyarázó kifejtésekkel ott találkozunk, ahol a nyelvtani jelenségnek nincs párhuzama a bibliai héberben. Néhány didaktikailag indokolt áthelyezéstől eltekintve a fejezetek sor-

rendje szinkronban van a Tóth Kálmán által összeállított *A héber nyelvtan elemi szabályai* című egyetemi jegyzettel (Debrecen, ³2012; ⁴2019).

Mivel az ún. bibliai arámi valójában a sztenderdizált birodalmi arámi normáit mutatja egyrészt (lásd Ezsdrás könyve), a középarámi korszak nyelvi állapotát tükrözi másrészt (lásd Dániel könyve), a bibliai arámi alapszintű elsajátítása nemcsak az Ószövetség teljesebb megértéséhez vezet el, hanem egyéb Biblián kívüli források elemző olvasása és más arámi dialektusok tanulása felé is megnyithatja az utat. Különböző epigrafikus szövegelemek, az elephantinei papiruszok, a holt-tengeri tekercsek, továbbá a midrásirodalom és a targumok szövegei kerülhetnek elérhető távolságba, melyek közelebbi megismerése szintén gyümölcsöző lehet a bibliatudományban vagy az ókortudományban.

A teológus-, a pap-, illetve lelkészképzésben vagy hebraisztikai stúdiumok során a kiadvány jól használható felsőoktatási tankönyv lehet egy bibliai héberre épülő arámi kurzushoz. Ezen a téren még kipróbálásra vár ez a kiadvány, a szerzőknek azzal a jogos reménységgel, hogy a könyv didaktikai szempontból alkalmas arra, hogy sikeres oktatási segédanyag legyen. Ezen túlmenően héber nyelvi alapokkal már rendelkező szakemberek, végzett lelkészek és papok, gyakorló bibliakutatók, ókortudománnyal vagy ókori nyelvekkel foglalkozók akár autodidakta módon is könnyen bővíthetik ismereteiket a sémi nyelvek terén e szakkönyv segítségével.

Németh Áron

SZERZŐK

- ♦ BÓNA ZOLTÁN (PhD)
református lelkész, Dunavarsány
- ♦ BORSI ATTILA (PhD)
egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar
- ♦ CZENTNÁR SIMON
doktorandusz Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar
- ♦ DUKKON ÁGNES (PhD, Dr. habil., MTA doktora)
professzor emeritus Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsész tudományi Kar
- ♦ IMRE LÁSZLÓ (PhD, Dr. habil., MTA doktora)
professzor emeritus, Debreceni Egyetem Bölcsész tudományi Kar
- ♦ KŐSZEGHY MIKLÓS (PhD, Dr. habil.)
egyetemi oktató, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész-
és Társadalomtudományi Kar és Evangélikus Hittudományi Egyetem
- ♦ LÉVAI-MAGYAR NOÉMI
doktorandusz, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ♦ MÁRKUS MIHÁLY (PhD)
ny. református lelkész, püspök, egyetemi tanár, Tata
- ♦ NÉMETH ÁRON (PhD)
egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- ♦ SIBA BALÁZS (PhD, Dr. habil.)
egyetemi docens, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar
- ♦ SZENTMÁRTONI SZABÓ GÉZA (PhD)
ny. egyetemi oktató, Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsész tudományi Kar