

„Áldó hatalmak oltalmába rejtve”
Tanulmányok Visky Sándor Béla 65. születésnapjára

„Áldó hatalmak oltalmába rejtve”

Tanulmányok Visky Sándor Béla 65. születésnapjára

A kötetet szerkesztette

Ősz Sándor Előd

Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó

Kolozsvár, 2026

Megjelent a



Kolozsvári Protestáns
Teológiai Intézet

és a



támogatásával.

A címlapon:
a galambodi református templom
(Debreczeni László rajza)

Borítóterv: Tipotéka

Fotó: Kiss Gábor

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

„Áldó hatalmak oltalmába rejtve” : tanulmányok Visky Sándor Béla

65. születésnapjára / a kötetet szerkesztette: Ősz Sándor Előd. -

Cluj-Napoca : Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet :

Egyetemi Műhely Kiadó, 2026

Index

ISBN 978-630-6815-02-9

ISBN 978-630-6636-34-1

I. Ősz, Sándor Előd (ed.)



Kiský Štěpán

Előszó

Hatvanöt esztendőös Visky Sándor Béla, teológiai és filozófiai doktor, a Magyar Érdemrend Tisztikeresztjének tulajdonosa, aranygyűrűs teológus, műfordító, költő és tudós, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Tanárképző és Zeneművészeti Karának, valamint a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetnek a tanára. Munkásságát és személyét más alkalmakkor, más tollak már méltatták – laudációk olvashatók a *Református Szemle* hasábjain és Intézetünk honlapján –, ezért életrajzi adatait e helyen csak a legszükségesebb mértékben idézzük fel.

1961. július 16-án született Aranyosmeggyesen, lelkészi családban. 1985-ben szerzett teológiai diplomát a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben, majd tizenkét éven át gyülekezeti szolgálatot végzett: előbb Bákóban (1985–1987), majd a Maros megyei Galambodon (1987–1997). 1996 és 2013 között a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Karának oktatója volt, 2013-tól Intézetünkben a rendszeres teológia tanszékén tanít. Tanulmányokat folytatott Genfben, Budapesten, Párizsban és Skóciában. 2004-ben summa cum laude minősítéssel teológiai doktori fokozatot szerzett a budapesti Károli Gáspár Református Egyetemen a teodicea kérdéskörét tárgyaló disszertációjával; 2013-ban pedig – *A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában* című értekezésével – filozófiai doktori címet nyert a Babeş–Bolyai Tudományegyetemen. Kutatási területei: teodicea, kreáció és evolúció viszonya, kereszténység és világvallások párbeszéde, Vladimir Jankélévitch morálfilozófiája, valamint Dietrich Bonhoeffer teológiája.

A jelen kötetben negyvenhárom szerző tanulmánya és az ünnepelt publikációs jegyzéke kapott helyet. Természetes, hogy a szerzők többsége Kolozsvárhoz és a Protestáns Teológiai Intézethez kötődik: egykori és jelenlegi kollégák egyaránt tanulmánnyal köszöntik Visky Bélát. Az is érthető, hogy az írások zöme a rendszeres teológia tárgyköréből született; emellett helyet kapott a liturgia- és teológiatörténet, a biblikum és a protestáns egyháztörténet is – jelezve az ünnepelt szerteágazó szellemi érdeklődését. A Kárpát-medence református teológiáin rendszeres teológiát oktatók jelenléte természetes; ám a kötet szerzői között református, katolikus, evangélikus és unitárius teológusokat egyaránt találunk, ami híven tükrözi Visky Béla párbeszédre mindig kész nyitottságát. Ezt az ökumeni-

kus szellemet az általa alapított és évről évre megszervezett kolozsvári Tavasz-konferenciák is megjelenítik, amelyek mára már fogalommá váltak a hazai és a Kárpát-medencei teológiai közeletben. Könyveinek és szaktanulmányainak teljes jegyzékét e kötet végén megtalálják az olvasók.

E sorok írója nem tarthat igényt arra, hogy az ünnepeltet teljes mélységében ismerje – annál inkább felidézhet néhány olyan pillanatot, amelyből az olvasó azonnal ráismerhet a tudós Visky Bélára és a rá jellemző mély szerénységre. Közös Erasmus-utazás alkalmával – az autópályán, olykor a sebességkorlátot is meghaladva – csendesesen csak annyit jegyzett meg: „Tulajdonképpen bőven van időnk, nem sietünk sehova.” Ebben a mondatban benne van egész pedagógiája: a türelem, a figyelem és a sietség nélküli jelenlét. Azon az úton szó esett családról, költészetről, hitről, teodiceáról, Paul Ricœurről és Andrei Pleșuról, a fordítás és fordítás nehézségeiről – és arról, milyen kihívás olvasásra ösztönözni a teológiai hallgatókat. Visky Bélával nem lehet felszínesen pletykálni: nála a könnyed társalgás és a mély gondolkodás természetes egységet alkot. Másik közös kirándulásunkon derült ki, hogy a kormányt is szívesen átadja feleségének, Erzsébet asszonynak. Talán így van ez jól: a professzor úr sokszor egy egészen más, szellemi létdimenzióban jár.

E kötet szerzői és szerkesztője azzal a reménnyel bocsátják útjára ezeket az írásokat, hogy méltó kifejezői legyenek annak a nagyrabecsülésnek és szeretetnek, amellyel Visky Sándor Béla kolléga, tanár és barát iránt viseltetünk. Köszönjük az évtizedek türelmét, nyitottságát és mindig ragyogó mosolyát – a katedráról és azon túl egyaránt. *Ad multos annos*, kedves Béla!

Kovács Sándor
rektor

Tabula gratulatoria

Azok névsora, akik nem írtak tanulmányt, de szeretettel gondolnak Visky Bélára:

Adorjáni Zoltán
Albert András
András István
Balla Ibolya
Bara Zoltán-József
Baráth Béla Levente
Békési Sándor
Diósi Dávid
Fekete Károly
Görözdi Zsolt
Holló László
Hurgoi Sándor
Kiss Endre
Kókai-Nagy Viktor
Kovács Mária Márta
Kustár Zoltán
Lengyelné Püsök Sarolta
Lévai Attila
Oláh Zoltán
Pólya Katalin
Sógor Géza
Tamásné Horváth Iringó
Tóth Levente
Vik János

Teodicea másképp

(Esszé az istenigazolás kérdéséről
a huszadik századi református teológiában)

„Tulajdonképpen teodicea” – hangzott el Visky professzor úr summás megjegyzése, amikor a doktori disszertációmról konzultáltunk. Témavezetőm így összegezte, korrigálta, és egyúttal megjelölte kutatásom további irányát, annak az összefoglalónak feltárandó vonulatait, amely a két világháború közötti erdélyi református teológia egyes szempontjait kutatta az erdélyi magyar társadalom és az emlékezetkultúra kontextusában. „Tulajdonképpen igen” – válaszoltam magamban, talán át sem gondolva a téma súlyát, a kérdés mélységét. Válaszom akkor inkább tűnődés volt, „aha-élményszerű” gondolatok cikázása, amint a kutatás részletei hirtelen bevillantak, de korántsem tudatos, még kevésbé a tudományos meggyőződés magabiztosságával megválaszolható következtetés. A témafelvetés, a teodicea kérdésének erdélyi magyar vonatkozásai mindenképpen újabb kutatást, mélyfúrást érdemelnek. Ennek hiányában az alábbi rövid esszében elsősorban a téma komolysága és komolyanvétele miatt, de nemkülönben a mindenkori tanítvány mestere iránti tisztelete érzésével csupán néhány gondolat, megfontolás vázolására szorítkozom, melyeket kutatásaim alapján csatolnék a teodicea kérdésköréhez.

A téma időszerűségéhez nem fér kétség – a Trianon utáni erdélyi magyarság és reformátusság vonatkozásában sem. Sőt, igazán ebben az összefüggésben válhatna igazán hangsúlyossá az isteni igazságszolgáltatás utáni kiáltás. Ehelyett azonban – s különösképpen a hirtelen törés, a közösségi trauma után közvetlenül – a mélységbe zuhanás nyomasztó csendje elnémította a szíveket és a szájakat, *egyelőre*. „A mélységből kiáltok hozzád, Uram!”¹ az új határok mögött csak a fájdalomában feltörő jajkiáltás lehetett, de talán tudatlanul-tudatosan is az Istenéhez kiáltó lélek kiáltása, segítségkérése. Kérdés, hogy számonkérés lett volna, az (isteni)

¹ Zsolt 130,1. Az igeverseket a tanulmányban a RÚF 2014 alapján idézem.

igazság utáni „jogos” kérés, elvárás kimondása...!? Akár így is értelmezhetők azok a fel-feltörő jajkiáltások, amelyek az „impériumváltás” alatt törtek felszínre, s amelyek elsősorban a zsidóság – főként a babiloni fogságra tekintve – és a magyarság között teremtettek sorspárhuzamot. Adott volt tehát a „balsors tradíciója” és annak történelmi olvasata, amely alkalmazhatónak bizonyult az újabb történelmi vihar és sorscsapás elhordozására. De vajon elégnek bizonyult-e ismételten ez a párhuzam, azaz az „erdélyi Sion” toposza² még mindig járható útnak mutatkozott-e? Az igazságért történő kiáltásra ilyenszerűen egyértelmű, gyors és határozott válasz adható, s ennyiben a kérdéskör is megoldottnak tekinthető: Isten bűneiért sújtja népét, igazságszolgáltatása büntetésként értelmezhető, így a bűnhődés jogos. A logikailag ellentmondást nem tűrő, határozott modell zártsága azonban nem biztos, hogy a hosszú vagy rövid távú megoldást is magában hordozza. A keret két pólusa, a bűn vitathatatlansága, romboló ereje a történelmi helyzetre való tekintettel pontosításra és feloldásra szorul egyfelől; másfelől viszont Isten igazságossága és szuverenitása szintén újragondolásra vár, különösen az adott léthelyzet vonatkozásában. A kettő kapcsolata és kibontása nemcsak a történelmi léthelyzet *Sitz im Leben*-jének megértését, az önazonosságot és a megmaradást mozdítja elő, de az istenértelmezést, s így igazságának megértését is új fényben láttatja.³

² Makkai Sándor: A prófétatörvény. Ifjú papok felszentelésére. In: *Református Szemle*, 14. (1921/14–15), (145–146) 145.

³ A teodiceakísérletek nyugati hagyományának vonulata a 20. században törésponthoz érkezett. A teodicea értelmezési sémái a 20. század elejéig olyan elméleti konstrukciókként értelmezhetők, amelyek a szenvedőnek közvetett támpontot nyújtottak a világ összefüggő egészként történő elfogadásában. Ez alapvetően újból és újból felálló optimizmust tartott életben, amit viszont alapjaiban döntött meg az első világháború, végérvényesen pedig a holokauszt. A kérdés ezután már nem úgy tevődött fel, hogy miként lehet Isten tulajdonságait úgy feltüntetni, hogy a világ rendje továbbra is elfogadható legyen, hanem úgy, hogy egyáltalán lehet-e Istenről beszélni. „Ismeretes, hogy Theodor Adorno a versírással kapcsolatban mondta ki a holokauszt után a maga *nem lehet*-ét (amit aztán árnyalt és revidált); ugyanennek a tagadásnak a tűfokán kell átmennie a teológiának is, ha arról az Istenről akar hitelesen beszélni, aki csupa olyan dolgot tesz, ami embereknél lehetetlen.” (Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2006, 29–30. – kiemelés az eredetiben.) A múlt század erdélyi teológiai gondolkodása hasonló „tűfokszerű” válaszüthoz érkezett, melynek súlyát, küzdelmét jól jelzi Makkai Sándor *nem lehet*-jének nemcsak a teológiára és egyházra, hanem az egész erdélyi magyar társadalomra kiterjedő mély lenyomata.

A szenvedés visszhangjai

A bűn-bűnhődés, illetve a szenvedés témaköre mint Isten igazságának „elhordozása” a két világháború közötti erdélyi református gondolkodók, különösen Tavasz Sándor és Makkai Sándor teológiájában olyan arany középutat jelentett, amely egyszerre került ki minden történelmi zsákutcát, a különböző világnézetek felől érkező megközelítések ideológiai csapdáit, és jutott el a Krisztusban nyert megújulás és megbékélés erejével *ismét* Istenhez. A deuteronomiumi bűnértelmezés és szenvedés talán túlságosan is mesterségesnek és időszerűtlennek tűnő sorspárhuzamát árnyalja a bűn összetettségére történő felhívás már a kisebbségi lét kezdeti szakaszában,⁴ majd a történelmi múlt értelmezésében. Utóbbi azért bizonyult izgalmasnak már a maga korában is, mert a mindenekelőtt irodalmi formában kibontakozó transzilvanizmus eszmeiségének egyik alappillére, leitmotívuma éppen a történelmi múlt, örökség toposza volt. A történelmi témájú irodalmi alkotások, regények, novellák, egyáltalán a közgondolkodás, emlékezés óriási kísértése lehetett a „dicső múlt” fényezése, különösen a jelennel való szembeállítása. Korabeli teológusaink éleslátással, igei alapon, számos esetben az őrállói hivatás kritikai erejével is élve az evangéliumi és reformátori örökség fényében önkritikus módon látták és láttaták a múltat – nem palástolva annak hiányosságait, de egyszersmind rámutatva annak a jelen helyzetben építő példaként alkalmazható fejezeteire is. Ebben a tekintetben elég, ha csak Makkai Sándor elemzéseire, *A magyar fa sorsára* vagy a *Magunk revíziójára* gondolunk.⁵ Tavasz Sándor szintén tárgyilagosan közelítette meg a múlt és a jelen összefüggését. Makkai Sándorhoz csatlakozott több írásában is, amikor a saját bűnökről, mulasztásokról, sorstragédiákról írt,⁶ de mindezt úgy ellensúlyozta, hogy egyúttal

⁴ Vö. Ravasz László: A megbánás. In: *Református Szemle*, 12. (1919/8), 60–62; (1919/9), 601–603.

⁵ „Aki alaposan elmerült a magyar élet tanulmányozásában, az tudja, hogy nemzeti és egyéni szempontból egyaránt ez a délibábos hazafiság és ez az erkölcsi szentimentalizmus volt a mi legnagyobb átkunk és végzetünk. [...] Jól hallom az ellenvetést: negatívumokkal nem lehet jövőndőt építeni. Csak negatívumokkal nem. De negatívumok nélkül sem. Valósággal reszketek az elgondolásától annak az önámító pedagógiának, mely a magyar ifjúságot nemzeti érzésében és erkölcsi lelkületében reális történelemszemlélet és öntudatos bünszemlélet nélkül eresztené neki a jövőndőnek.” Makkai Sándor: *A magyar fa sorsa. A vádlott Ady költészete*. Erdélyi Szépmíves Céh, Kolozsvár 1927, 69. Vö. Makkai Sándor: *Magunk revíziója*. Erdélyi Szépmíves Céh, Kolozsvár 1931, 14–15.

⁶ Tavasz Sándor: *Erdélyi szellemi életünk két döntő kérdése*. (Erdélyi Tudományos Füzetek 11.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár 1928, 10–11.

az erényekre is rávilágított: „Abban a boldog reményben élünk, hogy az az Istentől rendelt erdélyi sors, amely eddig áldott és vert, ki fogja hívni belőlünk azokat a kharismákat és szellemi javakat, amelyek, mint mennyei magvak hintettek el a mi szellemiségünk talajába.”⁷

Makkai és Tavaszy egyaránt elítélték a múlt dicsőítését, szelektív értelmezését, amely támpontot nyújthatott bármilyen korabeli világi természetű törekvés, eszmeiség vagy illúzió táplálásában. Következetes őrállói-kritikai látásuk egyúttal a teodiceai kérdésfelvetés egyszerűsített megválaszolását is elkerülte. A múlt és jelen közötti önkényes kapcsolópontok megteremtése nem szolgálhat magyarázóelvül sem a szenvedésre, sem Isten igazságának leleplezésére, mert az nyomban *önigazsággá* és *önigazolássá* válna. A történelemnek mint dicső múltnak az ábrázolása vagy éppen a szenvedések megdicsőülése ebben az értelemben olyan magyarázó teodiceának bizonyult volna, amely ténylegesen nélkülözte Isten jelenlétét.⁸ „Nincs tehát diadalmaskodó magyarázat, amely Isten tetteinek rejtélyességét és megfoghatatlanságát feloldaná és Őt a morális és vallásos értelem előtt igazolná! Ehelyett: *helytállás, várakozás* és az élet nyilvánvaló kérdésessége és törekenysége közepette *új iránykeresés*.”⁹ Makkai és Tavaszy e néhány gondolata is jelzi, hogy az önkényes magyarázatok, az emberi szándékok Isten akarataként, igazságaként feltüntetett gondolatai, akár a múltba vetített alakzatai, akár a jelen helyzetben alkalmazott útmutatások távol álltak az evangéliumi és reformátori állásponttól. Nem utolsósorban a történelmi múlt megközelítésének előttünk álló példái a múltértelmezés, az emlékezetkultúra mai vonatkozásában is megfontolandók – legyen szó a múlt szelektív, gyakran politizált és eszményített megközelítéséről, egyoldalú felnagyításáról vagy a szenvedés jelenben történő, ugyancsak önkényes természetű, önérvényesítő felhasználásáról.

⁷ Tavaszy Sándor: Magyar tudományos törekvések Erdélyben. In: *Erdélyi Múzeum*, 35. (1930/7–9), (215–230) 230. Ld. még: Tavaszy Sándor: A református egyház jelentősége Erdély történetében. In: *Kiáltó Szó*, 6. (1943/6), 85–90; Tavaszy Sándor: Etikai szempontok a románság és a magyarság viszonyának megítéléséhez. In: *Erdélyi Helikon*, 7. (1934/9), (661–668) 663.

⁸ Vö. Vályi Nagy Ervin: Szenvedés. In: *Uő: Minden idők peremén. Válogatott írások*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Bázeli–Budapest 1993, 284–287.

⁹ Vályi Nagy Ervin: *i. m.* 285. (Kiemelések az eredetiben.)

A szenvedés némasága

A bűnértelmezés és szenvedés másik pólusa az önvád, önostorozás és köldöknézés kontraproduktív szemlélete lett volna. Míg az előbbi esetében a szenvedés a maga megdicsőülésében értelmet nyer, és „felhasználható” a jelen értelmezési keretében, addig a szenvedésnek mint bűnhődésnek a tükröződése a tények tudomásulvételével együtt belenyugváshoz, teljes lemondáshoz és feladáshoz vezet – Ivan Karamazovot parafrázálva, a „belépőjegy” visszaadásához.¹⁰ Vajon a Trianon utáni teológia művelésére, egyáltalán a gondolkodásra, a kultúra és közélet arculatára nem nehezedett-e rá annyira a szenvedés gondolata, hogy súlya alatt összeroppan, és teljes némaságba burkolózott? Talán úgy tűnhetett, hogy a szenvedés kérdésének felvetése, a bűnök egyéni, nemzeti és közösségi lajstroma olyan sziszifuszi szemlélődés volt, melynek ördögi köréből nem lehetett ki térni. Adott ponton legalábbis ezzel a váddal szembesítette Reményik Sándor, de a szűkebb egyházi diskurzuson belül László Dezső is a teologizálás fősodratát. Reményik egyenesen „mazochizmusról” beszélt,¹¹ míg László Dezső az új generáció képviselőjeként összeegyeztethetlennak tartotta a harmincas évek haladó látását a Makkai-féle önostorozó, borúlátó, *nem-lehet* toposzát erősítő gondolkodással.¹² Jóllehet a Reményik- és László Dezső-féle optimista értelmezés építő, tetterre kész hozzáállásra sarkall, de ezzel nem áll homlokegyenest ellentétben a Makkai és Tavaszy teológiájának szenvedés- és bűnértelmezése. Ugyanis utóbbi egyáltalán nem a lemondásra, az önfeladásra ösztönöz. Tavaszy Sándor például elfogadta Spengler látéletét a Nyugat hanyatlásáról, de a borúlátó értelmezésétől élesen

¹⁰ „Az egyháztörténetnek két ilyen »preventív szenvedés-értelmezését« említenénk: [...] egyrészt a teremtett világ szenvedésének glorifikálására gondolunk, másrészt a szenvedés határozott, mintegy »dogmatizált« nem-elfogadására, ami jól megmutatkozik Ivan Karamozov nagy tagadásában (Dosztojevszkij), aki oly sok megmagyarázhatatlan s ezért ártatlannak hitt szenvedés láttán vissza akarja adni belépőjegyét ebbe a világba.” Vályi Nagy Ervin: *i. m.* 286. Vö. Visky S. Béla: *i. m.* 424–427.

¹¹ Reményik Sándor: Önkritika vagy szellemi masocizmus? In: *Pásztortűz*, 19. (1933/7), 124–125.

¹² László Dezső: Az erdélyi magyar ifjúság lelki arca. In: *Uő: A kisebbségi élet ajándékai*. (Minerva Könyvek 6.) Minerva Művelődési Egyesület, Kolozsvár 1997, (22–25) 23; László Dezső: Kisebbségi létünk alapkérdései. In: *Uő: A kisebbségi élet ajándékai*, (88–95) 90; László Dezső: Kommentár Makkai Sándor kisebbségekről írt elégiájához. In: *Uő: A kisebbségi élet ajándékai*, (98–104) 99.

elhatárolódott.¹³ Makkai Sándor szerint a szenvedés, még ha a bűn miatt is történik, nem jelentheti a közösség életének feladását, épp ellenkezőleg: a bűnlátás erénye megújulási lehetősége, katartikus pontja lehet egy nemzetnek; a tények tudomásulvételére, illetve az igei alapon történő ítéletre pedig azért van szükség, hogy (ismét) felszínre kerüljön az az érték, amelyet egyébként múltunk és jellemünk magában hordoz, „Nemzetünk Génusza” magából áraszt.¹⁴ „A felelősség vállalása, a bűnbánat és a vezeklés a legnagyobb tett, amellyel egy nemzet a maga élethez való jogát és életrevalóságát megbizonyíthatja.”¹⁵ A múlttal, tényekkel és önmagunkkal való szembenézés nem „köldöknézés”, nem önmagunk ostromozása, hanem a megújulás lehetősége.

Isten szuverenitása: a kijelentett Ige

A bűnök miatti szenvedés és Isten igazságának képletéből egy összetevő maradt hátra: a teljhatalommal bíró és rendelkező Isten, illetve/vagy a szerető, gyengéd, megengedő kegyelmes Atya képe. Nagyon szemléletes a teológia művelésének a történeti íve, amely meghaladta a liberalizmus szellemiségében meggyengült istenképet, és visszatért az igeszerűségéhez, illetve Isten szuverenitásához, s így igazságához is. A történelmi kálvinizmus előkészítő talaja, illetve folyamatos jelenléte¹⁶ ebben a tekintetben olyan termékeny, befogadó közegnek bizonyult, amelyen az Ige ismét hiteles hangon szólalhatott meg. Isten „visszanyert hatalma” azonban nem a gyakran egyoldalúan értelmezett ószövetségi büntető Isten hatalmát jelentette, hanem azt a megtartó erőt, amely a keresztyén embert hitében és életében erősíti meg. Ez az igei kapcsolódás ugyanakkor új fényben világította meg a közösségért, egyházért és nemzetért való küzdelmet, tenni akarást is. „Teodiceai értelemben” ez azt jelentené, hogy az ember túllát saját igazságkeresé-

¹³ Tavaszy Sándor: A nyugat-európai kultúra sorsa Spengler filozófiájának tükrében II. In: *Erdélyi Irodalmi Szemle*, 56. (1924/3–4), 207–211; Tavaszy Sándor: Az erdélyi magyar kultúra kérdése a Spengler filozófiáján át nézve. In: *Ellenzék*, 45. (1924/128), 9. Vö. Spengler, Oswald: A nyugat alkonya. In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet I.* Osiris Kiadó, Budapest 2006, 612–657.

¹⁴ „...újra keressük meg, szedjük össze, újra értékeljük, öntudatosítsuk a múlt igazi magyar értékeit és építsük bele azokat életünkbe, munkánkba, jövőnkbe.” Makkai Sándor: *Magunk revíziója*, 13.

¹⁵ Uo. 12.

¹⁶ Ld. Juhász Ábel: *Transzilvanista kálvinizmus. A történelmi kálvinizmus nyomai a 20. századi erdélyi teológiatörténetben.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2025.

sén, és meghaladja azt, eközben egyedül Isten igazságára, valamint az igaz Istenre összpontosít. Lemond ugyanakkor Isten igazságának kereséséről is, amennyiben abba saját igazságát helyezi, és saját, emberi, földi keretek között elérendő igazságot (igazságait) keresi benne.

„Az elesett emberiségre nézve különösen jellegzetes, hogy valahányszor már végig próbált mindenféle emberi igazságot s mindenikbe úgy belebotlott, hogy a halálos ütődések következtében már-már csak nyöszörögni tud, amint ismét felemeli fejét, az isteni igazságszolgáltatás után kiált, de ismét csak olyan igazságszolgáltatást kíván, amely megfelel neki és megegyezik az ő emberi igazságával. Az embernek ismét kell az Isten, de az ő saját istene kell, hallani akarja az Isten szavát, de abból a saját szavát szeretné kicsendülni hallani; legyen meg az Isten akarata, de teljesedjék be abban az ő saját akarata.”¹⁷

Az igeteológia éppen arra világított rá, és abban volt nagyon következetes, hogy Istenre mint teljesen másra (*totaliter aliter*) irányította a figyelmet. Az isteni igazságszolgáltatás is csak ezzel az evangéliumi felismeréssel közelíthető meg, tehető a teológia tárgyává. Ha egyáltalán lehet és kell erről beszélni, ugyanis „az isteni igazságszolgáltatásról helyesen csak akkor beszélhetünk ismét, ha helyreállítjuk hitünkben a szent szuverén Istennek azt a képét, amely az ő kijelentésében [...] ragyog előttünk”.¹⁸

Az isteni mindenhatóságnak és igazságnak ez az igei meglátása és láttatása az Ige erőterébe helyezi az embert. Ez az új látásmód, „hermeneutika” megóv azoktól a csapdaktól, amelyekről a bűn és a szenvedés értelmezésének fentiekben vázolt veszélyei fenyegetnek: a szenvedés spiritualizálásától, allegorizálásától vagy megdicsőítésétől, miként a teodiceai jellegű kompromisszumoktól, illetve a történelem leegyszerűsített olvasatától. De megóv a jelennek azon veszélyeitől is, amelyeket a politikai törekvések és eszmeáramlatok kényszerítenek rá az emberre, közösségre egyaránt.¹⁹ Hasonlóképpen elkerüli az idő emberi érzékelését és megítélését, különösképpen ami a késlekedés vagy sürgetés tapasztalatára vonatkozik – ugyanis „az isteni igazságszolgáltatás nem késik, semmi esetre el nem marad, a maga idejében

¹⁷ Tavaszy Sándor: Az isteni igazságszolgáltatás a világban. In: *Református Szemle*, 42. (1947/2), (51–53) 51.

¹⁸ Uo. 51.

¹⁹ Tavaszy Sándor: *A szociális és gazdasági törekvések theologiai-etikai megítélése*. (Dolgozatok a református theologiai tudomány köréből 10.) Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt., Kolozsvár 1931.

megszólal s tetteleg érvényre jut, oly hatalommal és erővel, hogy az előtt hamuvá és pernyévé válik minden emberi igazság, mind az egyéni életben, mind pedig a népek életében”.²⁰ A beteljesülendő isteni igazságnak az eszkatológiai távlata a reménység beteljesülésébe vetett hitet, a jelenre nézve pedig ennek erejét rejti el az Istenben bízó ember szívében. Ez a reménység nem elvont fogalom, amely a távoli jövőbe helyezi beteljesülésének ígérétét, de nem tekinthető csupán olyan eszközhöz sem, amely a *mostban* az emberi számításokat igazolná. Felülmúlja az ember rövid távú, e világi elvárásrendszerét, tehát nem a most valamilyen változata, illetve a meglévőnek a belátható jövőbe áthelyezett kiteljesedése.²¹ A keresztyén reménység meghaladja az ember szabta kereteket, mivel éppen a beláthatatlanra és a láthatatlanra összpontosít.²² Ez a radikális másság távolságot jelent a világtól, a megalkuvás, a részrehajlás bármilyen ámitó lehetőségének elutasítását, az evangélium felhívásának engedelmeskedve: „Ne igazodjatok ehhez e világhoz!” (Róm 12,2). Ugyanakkor az a feszültség sem jelentéktelen, amely e világból való kilépés, felülemelkedés, de a világban való lét egzisztenciális tapasztalata között feszül, amint erre Jézus főpapi imádsága is rámutat: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól. Nem a világból valók, mint ahogy én sem vagyok a világból való.” (Jn 17,15–16) A keresztyén ember életének ez a feszültsége nem dualista megoszlást, identitásválságot jelent, hanem olyan egymást kiegészítő szempontokat, amelyek a világban való lét – legyen az akár szenvedésekkel tűzdelt „halál árnyékának a völgye” is – mennyei erővel történő elhordozására buzdít. Az Istentől jövő reménységnek mint erőnek a jelenléte nemcsak vigasztalást, s ennek passzív elfogadását jelenti, hanem aktív szolgálatra indít. Éppen e feszültségből fakadóan történik a *van* állapotából a *kell* irányába történő elmozdulás,²³ mert „nem tehetjük, hogy ne mondjuk el azt, amit láttunk és hallottunk” (ApCsel 4,20), akkor is, ha az Istenről szóló beszéd, az Ige hirdetése emberileg lehetetlennek tűnő vállalkozás:

²⁰ Tavaszy Sándor: *Az isteni igazságszolgáltatás*, 51–52.

²¹ Vályi Nagy Ervin: A keresztyén reménység mint az etika problémája. In: Uő: *Minden idők peremén*, (153–163) 153–156.

²² „A remény nem a teljes kibékítés (*Allerversöhnung*) anticipációja; ellenkezőleg, éppenséggel a törésekkel találkozók, s ahelyett, hogy menekülne előlük, megmarad bennük. Ez a megmaradás, állhatatosság (*hypomoné*), mint a várt és tapasztalt valóság közötti egzisztenciális közvetítés, elutasítja a harmonizálás minden kísérletét, a teodicea próbálkozását, amely végül nem ér el mást, mint a status quo igazolását.” Vályi Nagy Ervin: *A keresztyén reménység*, 161.

²³ Imre Lajos: A kisebbségi élet erkölcstana I–III. In: *Erdélyi Helikon*, 11. (1938/1–3), 1–13, 121–131, 169–178.

„Teológusként Istenről kell szólnunk. De emberek vagyunk, és mint ilyenek, nem vagyunk képesek Istenről beszélni. Tudnunk kell mindkettőt – hogy kell, és hogy nem tudunk –, s éppen ezzel adjuk meg Istennek a dicsőséget. Ez a mi szorongatásunk.”²⁴ A feszültségnek ez a fajta áldása, „szent szorítása” nemcsak a teológusokat, hanem a híveket is tette, szolgálatra, hitük gyakorlati megélésére hívja.

Teodicea mint gyakorlat

A teodicea megválaszolásának mint elméleti útkeresésnek (útvesztőnek) a meghaladása furcsamód a gyakorlatban érvényesül. Ez a *gyakorlat* – nevezhetjük szolgálatnak is – az említett elméleti alapvetés mint feltételrendszer elfogadása mentén bontakozhat ki. Ezt a kapcsolatot Tavaszy Sándor a két világháború távlatában, a szocializmus küszöbén is világosan látta, amikor 1947-ben írt dolgozatában Isten igazságáról értekezett. Isten igazsága mindenhatóságában rejlik, de az nincs elzárva az ember elől sem. „Aki ismerni és érteni akarja az Isten igazságszolgáltatásának ítéletét, annak előtte egyggyé kell válni az Isten saját igazságával s le kell mondania a saját egyéni igazságáról.”²⁵ Tavaszy Sándor Isten igazságának megértését folyamatként, mondhatni „gyakorlatként” értelmezi: Isten igazsága a vele *eggyé vált* ember számára „betűzhető”, „olvasható”, mint a régi kéziratok megfejtése – vagyis folyamatos gyakorlattal megérthetővé válik.

„Az isteni igazságszolgáltatás kezdete és végpontja egyedül Isten hatalma alatt van, mi legfeljebb csak betűzhetjük, vagy nagy fáradsággal, sok imádság és könnyhullatás között, úgy olvashatjuk, mint valami idegen írást. De valamint az idegen írást, régi oklevelek sokféle különlegességeit, rövidítéseit csak akkor tudjuk valamennyire folyékonyan olvasni, ha nem csak nagy időközökben nyúlunk utána, hanem abban folyamatosan gyakoroljuk magunkat, hasonlóképpen vagyunk az isteni igazságszolgáltatással is, akkor tudjuk értelmesen olvasni, ha meg nem szűnünk gyakorolni magunkat abban.”²⁶

²⁴ „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unser Bedrängnis.” Tavaszy Sándor Karl Barthot idézi: *A dialektikai theologia problémája és problémái. A dialektikai theologia kritikai ismertetése.* (Dolgozatok a Református Theológiai Tudomány Köréből 4.) Minerva Irodalmi és Nyomdai Műintézet Rt., Kolozsvár 1929, 15.

²⁵ Tavaszy Sándor: *Az isteni igazságszolgáltatás*, 52.

²⁶ Uo.

Isten igéjének ez a folyamatos olvasása nem más, mint a szolgálat gyakorlati – egyházi és világi – terepe. Ez a folyamatos gyakorlás, olvasás felhalmozza mindazon tapasztalat, tudás összességét, amely Isten igazságának a megértését, a vele való közösséget, a benne való lakozást otthonossá teszi az idegen (és elidegenülő) világban. A Tavaszy Sándor írásában szereplő „olvasás”- és gyakorlatkészség jelképes nyelvezete szó szerint is beigazolódní látszott a két világháború közötti egyházi szolgálatban, a belmisszió fellendülésében, a teológia új lendületében, nemkülönben a világ és a társadalom irányába történő nyitásban, de ez a *gyakorlat* tükröződik majd a szocializmus éveiben az Ige megtartó és vigasztaló erejének az érvényesülésében is.

A teodiceának mint teológiai és filozófiai kérdésnek a fejleményei a gyakorlat és a tapasztalat irányába mozdulnak el, amint erre Visky Béla átfogó monográfiájában rámutat.²⁷ A két világháború közötti igeteológia „gyakorlati olvasata” Isten igazi megismerésére vezet, amint erre a fentiekben utaltunk. Az Istenben nyert egyesülés, a benne elrejtett élet, illetve – hogy a hasonlatnál maradjunk – az „olvasottság” viszont a világ, a létezés jobb, gördülékenyebb „olvashatóságát” és megértését segíti elő, akkor is, ha vargabetűkkel telített, vagy ahol betűk, netán egész sorok váltak enyészetté. A világ – és legyen ez a kisebbségi lét *Sitz im Leben*-je – minden tapasztalatával, szenvedésével és fájdalmas lenyomatával együtt is, jobban olvasható, érthető, megfejthető és elhordozható, amennyiben Isten igéje és igazsága felől nézzük.

„Lehet-e teljes szívvel igent mondani arra az emberi létezésre, melynek szövétebe kitéphetetlenül beleszövődnek a szenvedés szálai, és melyre szüntelenül a halál árnya vetül? E nélkül a létezés alapszerkezetére kimondott »igen, akkor« nélkül az ember sohasem lesz képes megbékélni a szenvedéssel, vagy akárcsak annak fenyegető és bármikor valóságba forduló lehetőségével, mint ahogyan magával a halandóságnak vagy a halálnak a tényével sem.”²⁸

Az ige szolgálata elméleti és gyakorlati olvasása határozott igennek bizonyult a 20. század nyomorúságai közepette, melynek magabiztos kimondására, megvallására és olvashatóságára ma is – bár a múlt század körülményeihez képest más kihívások közt – a lehető legnagyobb szükségünk van.

²⁷ Ld. bővebben Visky S. Béla: *i. m.* 365–544.

²⁸ Uo. 438.

A zsinagóga és a páli misszió

Bevezető

Ahogy minden vallási intézmény, a Pál apostol korabeli zsinagóga is szoros kapcsolatban áll kora társadalmi folyamataival. A zsinagóga a diaszpórában élő zsidóság legfontosabb vallási intézménye volt, ezen túl közösségi térként szolgált, amely lehetővé tette a zsidó identitás fenntartását idegen földön is. Ugyanakkor ez az intézmény nem maradt teljesen elszigetelt a világtól.

Jelen tanulmány azt kívánja bemutatni, hogy a diaszpóra zsinagógáinak milyen szerepe volt a zsidóság vallási és közösségi életében, valamint hogyan váltak a Pál apostol missziójának legfontosabb helyszíneivé. Amellett, hogy a zsinagóga megőrizte a vallási és kulturális identitást, lehetőséget biztosított a pogányokkal való párbeszédre. Azok, akik valamilyen formában rokonszenveztek a zsidó vallással, vagy érdeklődtek annak hagyományai iránt, gyakran a zsinagógák környezetében kerültek közelebbi kapcsolatba a zsidóság szellemi örökségével. Pál apostol missziója ebben a társadalmi és vallási összefüggésrendszerben bontakozott ki. A dolgozat egyik fő célja annak bemutatása, hogy az apostol miként használta fel a zsinagóga intézményét az evangélium terjesztésére, illetve hogy ez az intézmény hogyan biztosított számára lehetőséget a pogány érdeklődők, prozeliták és istenfélők elérésére. Ezen két csoportot később részletesebben is bemutatom. A tanulmányból az is kiderül, hogy ezek az emberek sok esetben fogékonyabbak voltak az evangélium üzenetére, mint a zsidó etnikumúak.

A tanulmány nem titkolt célja ugyanakkor, hogy kontextusba helyezze a zsinagóga szerepét és jelentőségét a hellén világban. A történelmi és társadalmi háttér megismerése elengedhetetlen ahhoz, hogy jobban megértsük a zsinagógák és a páli misszió kapcsolatát, valamint azt, hogy miként váltak ezek a közösségi terek a keresztény üzenet terjedésének alapvető helyszínévé.

Elsőként a zsinagóga intézményét, kialakulásának körülményeit és a körülötte szerveződő mindennapi életet fogom részletesen bemutatni. Ezután Pál apostol személyét mutatom be, különös hangsúlyt fektetve származására, kapcsolatá-

ra a pogányokkal, illetve utóbbi kettő kölcsönhatására. A harmadik fejezetben a páli misszió témájával fog találkozni az olvasó. Itt kiemelt figyelmet fordítok arra, hogy a prozeliták, illetve az istenfélők zsinagógai jelenléte hogyan befolyásolta az evangélium terjedését.

1. A zsinagóga

Paula Fredriksen olyan történelmi eseményként tekint Nagy Sándor hódításaira, amely megváltoztatta a zsidó kultúrát és vallásosságát. Miután ugyanis Nagy Sándor Kr. e. 323-ban meghódította Perzsiát, a történelmi zsidó területeknek új kihívással kellett szembenézniük: a hellenizálódással. Nagy Sándor győzelmei nyomán a görög istenek, a városszerkezet, a kultúra és a nyelv végigsöpörtek a leigázott területeken, beleértve Galileát, Samáriát és Júdeát is. Ezenkívül a Nagy Sándor utóddinasztiái (Ptolemaioszok és Szeleukidák) közötti feszültség hatással volt a jeruzsálemi papi uralkodó osztályon belüli viszonyokra, és Izráel további hellenizálódását segítette elő. További befolyásoló tényező a makkabeusok lázadása, valamint a Haszoneus papi család uralkodása volt.¹ Itt fontos megjegyezni, hogy míg Babilonban kényszerből töltöttek el hosszú éveket a zsidók, nyugatra önkéntesen mentek.² Alexandriai Philón a görög gyarmatosítás modelljéhez hasonlítja a zsidók népvándorlását. Szerinte ugyanis, ahogyan a túlszűfolt metropoliszokból sok telepes elindult másik városba, a zsidók is jólétet és biztonságot keresve telepedtek le a hellén területeken. Ilyen értelemben a nyugati szétszóródás tulajdonképpen önkéntes kivándorlást jelentett.³

Az Ószövetség számos helyen hangsúlyozza, hogy a zsidó vallásban a kultuszhoz kötődő hely különös jelentőséggel bír. Ez a helyszín Jeruzsálem volt. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy kizárólag a jeruzsálemi templomban lehetett áldozatot bemutatni. Léteznek olyan feljegyzések, mely szerint Nagy Heródes ideje alatt – aki felújította a templom körüli területeket – Jeruzsálem nemzetközi zsidó zarándoklat, sőt a pogány vallási turizmus híres célpontjává vált. Ezen feljegyzések szerint a templomadót, az adományokat (melyek célja a templomi költségek fedezése volt) külföldről is összegyűjtötték és a fővárosban használták

¹ Fredriksen, Paula: *Paul: The Pagans' Apostle*. Yale University Press, London 2017, 26.

² Uo. 32.

³ Uo. 49.

fel. Ezt a gyakorlatot a római hatóságok is tiszteletben tartották és a zsidó etnikumú emberek egyik legfontosabb kötelezettségének tekintették.⁴

A kultusz központosításának az lett az eredménye, hogy a zsidók nem áldoztak a saját istenüknek a fogságban, a diaszpórában vagy más idegen helyen. Ennek ellenére az idegen lakóhelyeken is közösségbe szerveződtek, és a zsinagógákban próbálták megélni vallásosságukat. Mivel a vallási törvények értelmében ezek nem lehettek áldozati helyszínek, itt a kultusz főleg az imádkozásra és az Írások felolvasására szorítkozott. Ez a magatartás a külső szemlélődő számára furcsának tűnhetett, hiszen abban az időben nem igazán volt jellemző az áldozat nélküli vallásosság. Emiatt a pogány szemlélők sok esetben a zsidókat „istentelenséggel” vádolták.⁵ A zsinagógák emellett egyéb gyakorlati feladatokat is elláttak. Itt gyűjtötték össze az említett templomi járulékokat, itt vezették azokat a naptárakat, amelyek a böjt és az ünnepek megjelölésére szolgáltak, menedéket nyújtottak a zsidó utazóknak, helyszínt biztosítottak a különböző törvények és fogadalmak rögzítésére, és különféle adományokról feliratokat készítettek.⁶ Azt látjuk tehát, hogy a diaszpórában élő zsidóknak valamilyen formában lehetőségük volt vallásosságuk megélésére. Kérdés lehet azonban, hogy a zsinagóga, s vele együtt a zsidó ember mennyire szigetelődött el, vagy lépett kapcsolatba kora társadalmával. A hellenizált világban hogyan érhető tetten Izráel népének társadalomra és gondolkodásra gyakorolt hatása?

A Septuaginta kézzelfogható bizonyítéka annak, hogy a zsidó közösségekkel együtt élő különböző nemzetek nem maradtak közömbösek a vallás iránt. Fredriksen szerint sok pogány író feljegyzése arról tanúskodik, hogy némelyek rossz szemmel nézték a zsidók ténykedését. Sokan bírálták az elszigetelődő magatartást, illetve a pogány istenek iránti ellenszenvet. Mivel a hét egy napján tartózkodtak a megszokott tevékenységeiktől, némelyek lustának tartották őket. Az áldozati kultusz hiánya miatt sokan úgy gondolták, hogy a zsidók csak az eget és a felhőket imádják. A körülméltékedés olyan tevékenység volt, amit a kívülállók egyszerűen öncsonkításnak láttak, és gúnyolódtak rajta. Habár a körülméltékedés nem kizárólag a zsidóságra volt jellemző, mégis annyira velük kötötték össze, hogy egyfajta etnikai jellegzetességnek számított.

⁴ Uo. 41–42.

⁵ Uo. 42.

⁶ Uo. 55.

Fredriksen fontosnak tartja, hogy a zsidókat elmarasztaló feljegyzéseket kritikával olvassuk, hiszen az adott kor körülményei között teljesen természetes volt a sokféleség. A sok nemzetből álló birodalomban a különböző isteneket tisztelő emberek rendszeresen vitáztak egymással. Olyan kultúrában, melyben a legtöbben különféle istenek létezését feltételezték, ahol a különböző étkezési szokások, szertartások, ünnepek és eljárásrendek egymásba ütköztek, a sokféleség a dolgok természetes rendje volt. A szélsőségesen ellenszenves feljegyzések elmaradását Fredriksen annak tulajdonítja, hogy a zsidókról – a többi népcsoporthoz képest – több ilyen írás maradt fenn.⁷ Különcségük ellenére az adott területeket felügyelő hatóságok gyakran voltak toleránsak a zsidó szokásokkal szemben. Kis-Ázsia városaiban néhol lehetővé tették számukra, hogy olyan napokon végezzenek hivatali ügyeket vagy jelenjenek meg a bíróság előtt, amelyek nem akadályozták szokásaik megtartását.⁸

A társadalmi helyzetről sokat elmond az is, hogy több irodalmi forrás szerint a zsidók megjelentek a színházakban és egyéb kulturális intézményeken. Pál utalásai a különböző sporteseményekre arra mutatnak, hogy mind ő, mind a címzettjei jól ismerhették ezeket az eseményeket és helyszíneket, és nemcsak nézőként, hanem gyakran szereplőként vettek részt az előadásokon, sőt olyan leletek is léteznek, melyek zsidó származású gladiátorokra utalnak. Emellett rendkívül gazdag hellenisztikus zsidó irodalmi hagyomány maradt fenn. Az egyházatyák is gyakran hivatkoztak ezekre, hogy bizonyítsák a judaizmus és a kereszténység pogány kultuszokhoz viszonyított felsőbbrendűségét. Különféle írások beszélnek arról, hogy a pogány királyok közül némelyek a zsidó bölcsességet keresték.⁹

Az tehát egyértelmű, hogy társadalmi szinten a zsidó kultúra hatással volt azokra a népekre, amelyekkel kapcsolatba került. Fennáll a kérdés, hogy a diaszpórában jelen levő zsinagóga milyen mértékben gyakorolt hatást a pogányok vallási életére. Steiner József szerint a zsidóság nem úgy és nem olyan mértékben végzett missziót, mint később a keresztyénség. A zsidó ember nem folytatott tudatos hittérítő tevékenységet, ugyanakkor nem zárható ki, hogy hite és életvitel felkeltette a pogányok érdeklődését, és lehetőséget teremtett a csatlakozás lehetőségére. Természetesen ez csak abban az esetben valósulhatott meg, ha az

⁷ Uo. 44–45.

⁸ Uo. 43.

⁹ Uo. 47–48.

érdeklődő komolyan elköteleződött.¹⁰ A zsidók és a pogányok az egész hellén birodalom területén együtt éltek, ezért az érintkezésnek nem voltak földrajzi akadályai. Általában két kategóriába sorolják azokat a pogány származású embereket, akik valamilyen formában rokonszenveztek a zsidó közösséggel: prozelitákról, illetve úgynevezett „istenfélő” emberekről beszélhetünk. Ahhoz, hogy mélyebben megismerjük Pál munkásságát, illetve a zsinagógához fűződő viszonyát, szót kell ejtenünk mindkét csoportról.

1.1. A prozeliták

A prozelitákra úgy szoktak hivatkozni, mint akik önként tértek be a zsidó közösségbe, és önként vállalták a zsidó hagyományok tiszteletben tartását. Fredriksen szerint aki erre vállalkozott, az egyben szakított a saját pogány múltjával. Maga a kifejezés a „proszélütosz” (προσηλύτος), azaz „megtérő” vagy „betérő” fogalomból származik. Egyesek ennek a szónak tulajdonítják az „idegen” vagy „jövővény” kifejezéseket, azonban ezekkel nem minden esetben lehet megfeleltetni a szó értelmét. A kifejezés először a Septuagintában jelenik meg (összesen 77 alkalommal), s az egykori fordítók jó eséllyel vallásos fogalomként használták. Vannak, akik úgy tartják, hogy a fogalom a vallási tartalomnál többet foglal magában, s eszerint a kései zsidóságban már nem idegent jelentett, hanem az országban lakó „teljes jogú polgárt”.¹¹ A prozeliták egyik legfontosabb jellemzője, hogy bemerítkezéssel, áldozat bemutatásával és a körülmetélkedés elvégzésével tértek át a zsidó hitre. A betérést megelőzte a Tóra tanulmányozása és az arról való meggyőződés, hogy a betérni akaró személy teljes mértékben elkötelezte magát a „parancsolatok megtartására”. Ha ezek a feltételek teljesültek, megtörténhetett a betérés, amikor a prozelita új nevet kapott.¹² Steiner József szerint ez a követelménylista szigorúnak tűnhet, viszont fontos hozzátenni, hogy az így betért embereket a zsidó közösség teljes jogú tagjának tekintették. A továbbiakban a zsidókra vonatkozó szabályok voltak érvényesek rájuk is. A korabeli sírfeliratokból kiderül, hogy a prozelitákat zsidó szertartás szerint helyezték örök nyugalomra. Ugyancsak Steiner szerint fontos, hogy kizárólag azokat a személyeket nevezték így, akik a görög–római di-

¹⁰ Steiner József: A judaizmus mint nem misszionáló vallás hit-népszerűsítő törekvései az újszövetségi korban. In: *Református Szemle*, 114. (2021/1), (5–31) 6–7.

¹¹ Jónás Norbert Ferenc: Prozeliták, avagy betérés a zsidóságba. In: *Református Szemle*, 116. (2023/2), (109–138) 110–112.

¹² Uo. 118.

aszpórában, azaz nem Izráel területén éltek.¹³ A kis létszámú zsidó gyülekezetek számára létkérdés volt, hogy szívesen fogadják ezeket az embereket. A Septuaginta a prozelitákra nézve érvényesnek tartja a 3Móz 17–26 és 2Móz 12–24 etikai előírásait. Egyesek szerint Palesztinában nem mindig nézték jó szemmel az áttérőket, főleg a szadduceus tradíció szabott szigorú feltételeket ezzel kapcsolatban. Ebben a tekintetben a legnyitottabbaknak a farizeusok bizonyultak. Az ApCsel 2,11 szerint a püünkösdi események szemtanúi között prozeliták is voltak, illetve ők voltak a diaszpórában misszionáló Pál apostol legnyitottabb hallgatói (ApCsel 13,43). A hét diakónus egyike, Nicolaus szintén prozelita volt (ApCsel 6,5).¹⁴

Alexandriai Philón értelmezésében prozelita lehetett az a személy is, aki elfordul ősei hagyományaitól, és a zsidó törvények szerint él. Philón azt tartotta prozelitának, aki nemcsak fizikai értelemben metélte körül magát, hanem „szív szerint” is, vagyis önmegtartóztató életet élt. Philón azzal magyarázta az idegenek zsidó vallás iránti érdeklődését, hogy a zsidóság a mózesi törvényeknek megfelelően mindenki irányában nyitott volt.¹⁵

A körülmetélkedés nélkülözhetetlen eleme volt a betérésnek. Azonban ez komoly kérdéseket vet fel azokkal a nőkkel kapcsolatban, akik származás szerint nem tartoztak a zsidó etnikumhoz, szerettek volna a közösség teljes jogú tagjaivá válni, azonban ez számukra – éppen a körülmetélkedésre vonatkozó szabály miatt – lehetetlen volt. Judaista felfogás szerint ugyanis csak úgy lehet zsidóvá válni, ha valaki a körülmetélkedésben fizikailag is azzá válik. Itt különös jelentősége van a Ruth könyvében olvasható történetnek, ugyanis Ruth anyósához intézett szavait („ahova te mégy, oda megyek én is...”) olvashatjuk úgy, mint betérésre vonatkozó vágyat. Különleges helyzetet teremtett a zsidó férfi és a pogány asszony házassága, ugyanis ebben az esetben a nő fizikailag a zsidó közösség részévé vált. Persze így veszélybe került a zsidó fél hite, ezért hangsúlyos az Ezsd 9–11-ben a zsidó férfi és a pogány asszony házassága.¹⁶

Az Újszövetség nem fektet nagy hangsúlyt a prozeliták bemutatására, alig néhány alkalommal olvasunk róluk. A Mt 23,15-ben Jézus a farizeusokat bírálva mondja: „Jaj nektek, képmutató írástudók és farizeusok, mert bejárjátok a tengert

¹³ Steiner József: *i. m.* 22.

¹⁴ Vladár Gábor: Prozelita. In: Bartha Tibor: *Keresztény Bibliái Lexikon*. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1995, 402–403.

¹⁵ Jónás Norbert: *i. m.* 113. Vö. De specialibus legibus I. 52, 103.

¹⁶ Steiner József: *i. m.* 36.

és a szárazföldet, hogy egyetlen pogányt zsidó hitre térítsetek, és ha ez megtörtént, a gyehenna fiává teszitek, kétszerte inkább magatoknál.” Egyes írásmagyarázók szerint Jézus itt arról beszél, hogy a farizeusok törekvése nem arra irányul, hogy a pogányokból általános értelemben zsidók, hanem kifejezetten farizeusok legyenek. Önmaguknak akarnak követeket gyűjteni. Ahogy már fentebb említettem, az ApCsel 2,11-ben azt olvashatjuk, hogy a Szentlélek kitöltetésekor nemcsak zsidók, hanem prozeliták is jelen voltak.

1.2. Az istenfélők

A zsinagóga iránti rokonszenv alapján két fokozatot szoktak megkülönböztetni. A prozelitákhoz képest egy fokozattal távolabb estek az úgynevezett istenfélők. Ezzel a névvel szokták illetni azokat, akiket valamilyen formában megragadott az egyistenhit vagy a zsidó vallásosság, ragaszkodtak a zsinagógához, azonban nem metélkedtek körül, nem is számítottak a közösség teljes jogú tagjának. Paula Fredriksen szerint a „theoszebeisz” (θεοσεβείς) kifejezés eleinte csupán szelídséget, jámborságot jelentett, de később azokra az emberekre is használták, akik önkéntesen vettek részt a zsinagóga tevékenységeiben.¹⁷ Olyanok is akadtak közöttük, akik elfogadták a monoteizmust, a szombatot is megtartották, azonban nem vetették alá magukat a törvény teljességének. Úgy is nevezték őket, hogy a törvény kapujában „megmaradt jövevények”.¹⁸ Bóna László szerint a csoportnak nem voltak jól meghatározott kötelezettségei, s a gyakorlatban más-más magatartást tanúsítottak. Betartották a szombatra vonatkozó parancsot, az étkezéssel kapcsolatos mózesi törvényeket, illetve befizették az adót.¹⁹ Steiner olyan „félprozelitáknak” nevezi az istenfélőket, akik pogány származásuk ellenére elismerték Izráel Istenét, tisztelték, de nem vetették alá magukat a prozelitákra nézve kötelező vallási szertartásoknak: a bemelegítésnek, a körülmétélkedésnek és az áldozatbemutatásnak.²⁰ Több lelet arról tanúskodik, hogy az „istenfélők” adományokat is fizettek a templomnak. Ezek alapján látszik, hogy az istenfélők valamilyen mértékben érintkeztek a zsidó közösséggel, és érdeklődést mutattak a zsidók Istene

¹⁷ Fredriksen, Paula: *Paul*, 56.

¹⁸ Istenfélő. In: Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén bibliai lexikon*. I. köt. Kálvin János Kiadó, Budapest 1993, 671.

¹⁹ Bóna László: Istenfélők. In: Diós István – Viczián János: *Katolikus lexikon*. Szent István Társulat, Budapest 1993, 771.

²⁰ Steiner József: *i. m.* 11.

íránt. Egyesek szerint Néró császár felesége is istenfélő volt, pogány származása ellenére rokonszenvezett a zsidók ügyével.²¹

Az ApCsel 10,2.22 vagy 13,16 „fobumenoi” (φοβούμενοι), az ApCsel 13,50; 16,14; 17,4; 18,7 „szebomenoi” (σεβόμενοι) kifejezéseket használ hasonló magatartású emberek megnevezésére. Istenfélő ember volt Kornéliusz, Pál apostol a piszidiai Antiochiában (ApCsel 13,43), Filippiben (ApCsel 16,14), Tesszalonikában (ApCsel 17,4), Athénban (ApCsel 17,17) és Korinthusban (ApCsel 18,7) találkozott ilyen emberekkel. Josephus Flavius Poppeát említi és istenimádónak nevezi.²²

Mindezeket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a diaszpórában élő zsidó közösségek nyitottságot mutattak a pogány származású betérők felé. Annak ellenére, hogy vallási szempontból nem tekinthetünk misszionáló közösségként a zsinagógára, léteztek olyan embercsoportok, akik vonzónak találták az Izráel Istenébe vetett hitet, valamit többé-kevésbé az ezzel együtt járó életformát is. A misszió sosem emelkedett intézményes szintre, vagy nem vált belső küldetéssé, az érdeklődés a legtöbb esetben egyéni esetekre korlátozódott.

2. Pál és a pogányok

Ahhoz, hogy jobban megértsük a zsinagógába szerveződő közösségek és az apostol viszonyát, rövid kitekintést kell tennünk, választ keresve arra, hogy kicsoda valójában Pál apostol.

Származásával és személyével kapcsolatban általában két látszólag ellentmondó narratíva szokott megjelenni. Az ApCsel azt állítja az apostolról, hogy Gamáliel iskolájában tanult Jeruzsálemben. Ezt a tényt a levelei nem igazán erősítik meg. Felmerül a kérdés, hogy amikor a Filippi levélben saját zsidó származásával „dicsekszik” („nyolcadik napon metéltek körül, Izráel népéből, Benjámín törzséből származom, héber a héberek közül, törvény szempontjából farizeus, buzgóság szempontjából az egyház üldözője”), miért nem említi, hogy Gamáliel tanítványa lett volna. Nehéz elképzelni, hogy ebben a felsorolásban miért nem szerepel a híres tanító neve. A Gal 1,17-ben arról beszél, hogy miután megkapta az apostoli elhívását, visszatért Damaszkuszba, nem pedig arról, hogy először ment oda. Ezzel szemben az ApCsel szerint Pál először járt Damaszkuszban. Továbbá míg az

²¹ Fredriksen, Paula: *Paul*, 57.

²² Bóna László: *i. m.* 771.

ApCsel szerint Pál röviddel az elhívása után visszatért Jeruzsálembe, és ott találkozott az apostolok közösségével, ő határozottan állítja, hogy csak néhány évvel később ment a fővárosba, ahol csak Péterrel és Jakabbal, az Úr testvérével találkozott.²³

Lukács megemlíti Pál héber nevét (Saul), és arról is beszél, hogy Tarsusból származott, valamint arról, hogy római polgárjoggal rendelkezett. A zsinagógákban végzett szolgálatai megerősítik, hogy Pál római polgár volt, azonban a levelekben ennek nincsen nyoma.²⁴ Barclay szerint a levelei a tanítatásáról szóló adatokat sem erősítik meg. Figyelemre méltó görög nyelvtudása, azonban szókincsének a jó része a Septuagintából merítkezik, és stílusa csak ritkán kifinomult. Rendkívül hatékonyan kommunikált, és használta a hasonlatok vagy az ironia retorikai eszközeit, de ritkán találkozunk olyan szófordulatokkal, amelyek képzett szónokra utalnának. Barclay valószínűnek tartja, hogy Pál inkább tapasztalata alapján tudott hatékonyan szónokolni, retorikáját nem kifinomultnak, sokkal inkább a „szív retorikájának” nevezi, és megállapítja, hogy Pál nem ismerte elmélyülten a görög irodalmat és filozófiát.²⁵

Balogh Péter kifejti, hogy Saullal a Biblia egyik igen megrázó fejezetben találkozunk először: a törvénytudó ifjú végignézte István vértanú halálát (ApCsel 7,57–58). Ezután azt is megtudjuk, hogy Saul pusztította az egyházat, házról házra járt, férfiakat és nőket hurcolt el, és börtönbe vetette őket (ApCsel 8,3). Ezekben a fejezetekben a jeruzsálemi vallási politika befolyásos alakjaként mutatják be: a főpaphoz is bejárása volt, aki fegyvereseket rendelt mellé tervei megvalósítására. A Galata levélben saját magára hivatkozva mondja: „mert hallottátok: hogyan éltem egykor a zsidóság körében, hogy féktelenül üldöztem az Isten egyházát, és pusztítottam azt. És a zsidó hithűségben sok kortársamat felülmúltam népem körében, mint hogy fölöttébb buzgó rajongója voltam atyáim hagyományának.” (Gal 1,13–14) Az azonban különös, hogy sehol nem említi, hogy szemtanúja lett volna István kivégzésének.²⁶

²³ Fredriksen, Paula: *When Christians Were Jews*. Yale University Press, London 2018, 27.

²⁴ Fredriksen, Paula: *Paul*, 62.

²⁵ Barclay, John M. G.: Paul among Diaspora Jews: Anomaly or Apostate? In: *Journal for the Study of the New Testament* 18. (1996/60), (89–119) 105.

²⁶ Balogh Péter: Pál, a hozzánk hasonló. Az apostol személyiségrajza. In: *Református Szemle* 115. (2022/2), (119–135) 123.

Ami a pogányokkal való kapcsolatát illeti, mindenképp látszik, hogy Pál a többi apostolhoz képest közelebb állt a nem zsidó származásúakhoz. Erről tanúskodik az, hogy Antiókhiaiban Barnabással együtt a zsidók ellenszenve miatt a pogányok felé fordult, és ezt erősíti a Római levélben olvasható vallomása is: „Tudom, és meg vagyok győződve az Úr Jézus által, hogy semmi sem tisztátalan önmagában, hanem csak ha valaki valamit tisztátalannak tart, annak tisztátalan az.” A szövegkörnyezet egyértelművé teszi, hogy Pál már nem tekintette lényegesnek a zsidó táplálkozási törvényeket. Ez az álláspont az 1Kor 8–10-ben is egyértelművé válik. Ugyanezekben a fejezetekben a bálványimádás kérdésében nagyon határozott határokat szabott, és nem tett különbséget a zsidók és a pogányok között. Ettől eltekintve azonban leveleiből az derül ki, hogy viszonylag nagy mértékben asszimilálódott a pogány közösségbe.²⁷

Az asszimiláció tényét némileg árnyalja a nem megtért pogányok megítélése: különbséget tesz a zsidók és a többi etnikum között, és a zsidókat szembeállítja a „pogány bűnösökkel”, akikről azt feltételezi, hogy erkölcsi normáik minimalisak: bizonyos szexuális bűn (mint például házasságtörés) „még a pogányok között sincs jelen”, a korinthusiaknak a múltjukat elmarasztalóan mondja, hogy korábban pogányok voltak.²⁸ Barclay szerint – a legtöbb görög–római világban élő zsidóhoz hasonlóan – Pálnak is hármas identitása volt. Ehhez az identitáshoz hozzátartozott, hogy ő kinek gondolta magát, kinek gondolták őt a zsidók, illetve a pogányok. A diaszpórában élő zsidókra hitehagyottként tekintettek a Palesztinában élők. Az apostol sokszor hűséges zsidóként hivatkozik önmagára, a közösség, ahol élt és munkálkodott, nem így tekintett rá. Mély bizalmatlansággal kellett szembesülnie a jeruzsálemi testvérek részéről is. Jeruzsálemi szemmel nézve Pál különösen veszélyesnek számított, hiszen nem csupán hitehagyott volt, hanem olyan is, aki másokat is félrevezet. Ilyen elutasítással szembesülve természetes reakció lett volna, ha teljesen megszakítja a kapcsolatát saját nemzettársaival, mégis folyamatosan visszatért a zsinagógákba, legtöbbször zsidóként határozta meg önmagát, és az írásaiból az is kiderül, hogy szenvedett a zsidók hitetlensége miatt. Ha teológiai szempontból akarjuk értékelni missziós munkásságát, akkor identitásának mindkét részét figyelembe kell vennünk.²⁹

²⁷ Barclay, John M. G.: *i. m.* 103.

²⁸ Uo. 107.

²⁹ Uo. 113, 114, 116, 117.

3. A misszió

Jézus kereszthalála után mindössze néhány évvel Pál apostol Galatákhöz írt levele alapján az evangélium már Damaszkuszig is eljutott (Gal 1,15–17). Úgy tűnik, hogy az ottani misszió a pogányokat is elérte. Később már több, egymással versengő pogány és zsidó misszió indult Krisztus nevében. Nemcsak Pál, hanem más zsidó Krisztus-követők is igyekeznek az eljövendő Isten országa jó hírét eljuttatni a pogányokhoz. Paula Fredriksen szerint az első nemzedék zavarossága és konfliktusai arra utalnak, hogy Jézus nem fordított különösebb hangsúlyt a nem zsidó származásúak missziójára. Ugyanakkor Fredriksen azt is megjegyzi, hogy valamilyen módon Jézusnak mégiscsak utalnia kellett arra, hogy a világ nemzetei várhatóan Izráel Istene felé fordulnak majd, mert halála után azok az apostolok, akik a pogányok érdeklődésével szembesültek, készségesen bevonták őket az új mozgalomba. Más megfogalmazással: a pogányokat az evangéliumi üzenet természetes terjedése vonzotta be az egyházba. Amikor Jézus a templomban tanított (különösen a nagyobb ünnepek idején), pogányok is lehettek az őt hallgató tömegben.³⁰

Fredriksen szerint a pogány érdeklődők irányába tartó hangsúlyeltolódás Jézus halála után éppen a zsinagógában megjelenő prozeliták és istenfélők magas számával magyarázható. A hellenisztikus világ ugyanis mélyen befolyásolta a zsidó kultúrát.

A korai keresztyének hitét erőteljes várakozás jellemezte. A két legkorábbi történelmi forrásban, Pál leveleiben és Márk evangéliumában egyaránt megjelenik Isten országának az eljövetele utáni intenzív várakozás, amely Jézus diadalmas visszatérésével párosul. Mivel Jeruzsálem Kr. u. 70 körül bekövetkezett lerombolása után sem történt meg ez, a tanítványok számára nyilvánvalóvá vált, hogy folytatni kell a missziót és az evangéliumot Galileán és Júdán kívülre, a szétszórásban élő Izráelhez is el kell juttatniuk. Ebből a gondolatból kiindulva az apostolok felkeresték a Földközi-tenger partján élő zsidó közösségeket, hogy felkészítsék őket Izráel közelgő megváltására. Az előzőleg betértekkel és az érdeklődőkkel a zsinagógákban találkozhattak. Mivel az apostolok itt jutottak leginkább az evangélium hirdetésének lehetőségéhez, az üzenet a pogányokkal is kapcsolatba került.

³⁰ Fredriksen, Paula: *When Christians Were Jews*, 90.

Ez alapján tehát megfigyelhetjük, hogy kezdetben a pogányok evangelizálása járulékos „nyereség” volt a tanítványok számára, az elsődleges címzettek a zsidók voltak, az elsődleges küldetés az volt, hogy a jó hírt Izráel fiaihoz juttassák el. Az apokaliptikus üzenet, Jézus korai visszajövetelének erőteljes várása azonban a pogányok érdeklődését is felkeltette, s ez a reakció valószínűleg meglepte a tanítványokat. Ugyanakkor e pogányok egyházba való befogadása – az első fejezetben tárgyalt okok miatt – összhangban állt a diaszpórában megszokott gyakorlattal, így a pogányok zsidó közösségekhez való csatlakozása nem volt teljesen új jelenség. Továbbá ez összhangban állt a bibliai alapú apokaliptikus várakozással, hiszen miután a pogányok elfordulnak hamis isteneiktől, belépnek Isten országába mint „eszkatológiai pogányok”, olyanok, akiknek a befogadása most Krisztus visszatéréséhez és Izráel közelgő megváltásához kapcsolódik.³¹

Az új helyzet új kérdéseket szült. Nem volt ugyanis magától értődő, hogy a pogány származású keresztényeknek mennyiben kell megfelelniük a zsidó törvényeknek és hagyományoknak. Az ApCsel 15-ben olvasunk a pogánykeresztények körülmetélése körüli vitáról, amely az apostolokat is megosztotta. Fredriksen szerint ez sokkal kevésbé éles konfliktus volt, mint amilyennek elsőre tűnhet. Az ApCsel 2,7–10 egyértelműen beszél Péter apostol nézeteiről a pogányok tisztátlanságával kapcsolatban. Amikor Péter nem étkezett pogányok társaságában, Pál valójában azért neheztelt rá, mert a Jeruzsálemből érkező látogatók és Péter önálló tekintélye aláásta Pál tekintélyét. Továbbá Pál haragját az összes közösségi étkezés zsidó háztartásokba való áthelyezése okozta. Amikor Pál azzal vádolta Pétert, hogy korábban „pogány módon élt”, azt akarta elmondani, hogy Péter korábban részt vett pogány háztartásokban tartott étkezéseken is.³² Ha Pál és Jakab között valódi vita lett volna a körülmetélkedés kérdésében, akkor erről valamilyen kézzelfogható bizonyíték is lenne (például a Galatákhoz írt levélben). Ha Jakab és az ő követői ragaszkodtak volna a körülmetélkedéshez, az komoly törést eredményezett volna Jeruzsálem és Pál között. Ehelyett Pál arról számolt be, hogy a jeruzsálemi vezetők társától görög származása ellenére sem követelték meg a körülmetélkedést.³³ Ugyanakkor itt azt is fontos megemlíteni, hogy Pál soha nem beszélt a templom ellen, soha nem tartotta

³¹ Fredriksen, Paula: *Paul*, 94.

³² Uo. 98–99.

³³ Uo. 95, 97.

kíváncsi a templom nélküli világot. Épp ellenkezőleg, az újonnan létrejött keresztény gyülekezeteket a templomhoz hasonlította. Ha nem tartotta volna fontosnak Jeruzsálemet, talán nem ezt a hasonlatot használta volna. A Róm 9 kezdőverseiben Pál azokat a kiváltságokat sorolja fel, amiket Isten az izráelitáknak adott. Konkrétan említi az „Isten fiai” státuszt, a dicsőséget, a szövetséget és a Tóra ajándékát. Nem akarja tehát az új közösségeket és Jeruzsálemet egymás ellen fordítani.³⁴

A rituális tisztaság és szentség követelményét (mely a 3Móz áldozatbemutatási szabályaira vonatkozott) Pál nem tartotta kötelezőnek a pogányokra nézve. Azt mondja: azáltal, hogy megkapták Isten Lelkét, tisztává és szentté lettek. Ebben az értelemben a „szent” elkülönítettet vagy Isten kiválasztottját jelenti.³⁵ A pogányoknak tehát nem kellett körülmetélniük, és nem kellett eleget tenniük a tisztasági előírásoknak, azonban a prozelitákhoz hasonlóan teljes és kizárólagos elkötelezettséget kellett vállalniuk Izráel Istene iránt. Az Isten országának minden nemzetet magába kell foglalnia.³⁶ A Jeruzsálemben tartott apostoli gyűlés eredményeként végül elhatározták, hogy a pogány származású keresztyéneknek tartózkodniuk kell a bálványáldozati hústól, a vértől, a fúlva holt állattól és a paráznaságtól (ApCsel 15,29).

Pál tehát olyan gyülekezeteket akart alapítani, ahol nincs „sem zsidó, sem görög”, ahol az új testvériséget tartják szem előtt, ahol az etnikai hovatartozás nem döntő jelentőségű. Nem számított, hogy a tagokat körülmetélték-e, megtartották-e a szombatot, vagy ettek-e kóser ételt. Házasság terén az Úrban való házasság volt a fontos, és nem a házastárs származása.³⁷ Pál szerint a zsidók és a pogányok egyaránt bűnösök, és Isten haragja alatt állnak (Róm 1–3), együtt alkotják az ádami emberiséget, amelynek szüksége van arra, hogy Krisztus által része legyen az új teremtésben, amit Krisztus feltámadása hozott el (Róm 5–8).

A zsinagóga és a páli misszió kapcsolata, valamint Pál és a pogányok témájában talán az ApCsel a legrelevánsabb bibliai könyv. A 13. fejezet arról számol be, amikor Pál első útja során az antiókhiai zsinagógában prédikált, és a saját hallgatóságát „izráelita férfiak és istenfélők”-ként (ApCsel 13,16), majd később „Ábrahám nemzetségének fiai és a hozzájuk csatlakozott istenfélők”-ként (ApCsel 13,26) szó-

³⁴ Fredriksen, Paula: *When Christians Were Jews*, 89.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo. 91.

³⁷ Barclay, John M. G.: *i. m.* 104.

lította meg. Megtérésre és megkeresztelkedésre hívta őket. Lukács beszámolója alapján a tömeg szétesztatása után mind a zsidók, mind az istenfélők és a prozeliták közül is sokan követték Pált és Barnabást. A „következő szombaton” néhány zsidó káromolta Pált és Barnabást, s az apostolok ezzel az elutasítással indokolták azt, hogy a „pogányokhoz fordultak”. Az ApCsel 14,1 szerint Pál missziója eredményeképpen Ikóniumban a zsidók és görögök közül is sokan lettek hívőkké, és a zsidók lázadása ellenére, akik az istenfélőket is felingerelték az apostolok ellen, hosszú időt töltöttek ott. A Thesszalonikában végzett munka eredményéről Lukács azt írja az ApCsel-ben, hogy „sokan csatlakoztak Pálhoz és Szilászhoz”, közöttük voltak zsidók, istenfélő görögök és „sok előkelő asszony” is (ApCsel 17,4). Béreában és Athénban Pál szintén a zsinagógát használta a misszió legfontosabb helyszínékként. Ezekben a városokban is vitába szállt a zsidókkal és a hozzájuk csatlakozott istenfélőkkel. Korinthusban szombatonként szállt vitába az ottanakkal, és az ApCsel 18,7 szerint egy Tícius Juszusz nevű istenfélő ember házába költözött, akinek a háza szomszédos volt a zsinagógával. Efézusban egy Tirannosz nevű ember iskolájában tanított két éven keresztül. Ez idő alatt sokan a zsidók és a görögök közül „meghallották az Úr igéjét”. Efézus után Tróázon keresztül Miletoszra juttatta el az evangéliumot.

Összefoglalásként megállapítjuk, hogy a pogányok és a zsidók viszonya erőteljesen befolyásolta az apostolok, köztük Pál misszióját a diaszpórában. Sokan azok közül (prozeliták és istenfélők), akik korábban rokonszenveztek a zsidó kultúrával és vallással, vagy érdeklődtek iránta, fogékonyak bizonyultak az evangélium befogadására. Ehhez hozzájárult Jézus korai visszatérésének és Isten országa eljövetelének erőteljes váradalma. Az ószövetségi narratívába jól illeszkedett, hogy a megváltás eljövetele előtt a pogányok is az Úrhoz térnek. Ez a teológia segítette a tanítványoknak feloldani azt az esetleges feszültséget, ami a pogányok csatlakozása miatt alakulhatott ki.

Következtetések

A diaszpórában szervezett zsinagógák missziós szerepe rendkívül fontos volt. A zsinagóga a zsidó identitás megőrzésének szerepét látta el, ugyanakkor nem zárkózott el teljesen a hellén világtól. Éppen ez az oka annak, hogy ideális kiindulóponttá vált Pál missziója számára. A páli misszió tehát társadalmi és vallási értelemben már meglévő intézményi kapcsolati hálóra épült. A prozeliták és

istenfélők jelenléte azt mutatja, hogy a zsinagóga világa a keresztyén misszió előtt már odavonzott nem zsidó etnikumú érdeklődőket. Ezért a pogányok keresztyén közösségbe való bevonása nem minden előzmény nélküli volt. Pál – missziója során – a Krisztusban létrejövő közösséget a zsidó–pogány határvonalon túlmutató egységként értelmezte. Nem tagadta Izráel kiválasztottságát és a zsidó hagyomány jelentőségét, de hirdette, hogy Krisztusban zsidók és pogányok együtt alkotják Isten új népét. A pogányok befogadását nem csupán gyakorlati kérdésnek, hanem üdvtörténeti eseménynek tekintette.

A méd Dárius?

Történelmi tények és teológiai retorika a Dániel könyvében

A Dán 5 elbeszélése szerint azon az emlékezetes éjszakán, amikor a Bél-saccar (bab. Bēl-šar(ra)-ušur) helyettes király¹ palotája falára írt különös írást a júdai Dániel megfejtette, véglegesen eldőlt a Nabopolasszár (bab. Nabû-apla-ušur) király által alapított Újbabiloni Birodalom sorsa. A Dán 5,30–6,1 (Rev. Károli: Dán 5,30–31) ezekkel a szavakkal vonja le a következtetést: „Még azon az éjszakán megölték Belsaccart, a káldeusok királyát. A méd Dárius pedig elfoglalta az országot hatvankét esztendőskorában” (RÚF 2014).

Bár az arám nyelvű bibliai szöveg értelmezése nem okoz különösebb gondot, ezt a két verset nehéz összehangolni az ókori Közel-Kelet történelmével. Az Újbabiloni Birodalom végnapjait és a hatalom átvételét rögzítő ókori forrásokban ugyanis nem találunk utalást a Dániel könyvében felbukkanó „méd Dárius” nevű személyre, aki Belsaccart követte volna a trónon. Mi több, nemcsak a méd Dáriusra vonatkozó adatok hiányoznak, hanem ezek a források arról beszélnek, hogy

¹ Belsaccar (Bēl-šar(ra)-ušur) Nabû-nā'id (Kr. e. 551–539) utolsó babiloni király fia és helytartója. Az idős korban uralomra került Nabû-nā'id idejének jelentős részét (Kr. e. 551–541) egy észak arábiai oázisban töltötte (lásd ehhez Nabû-nā'id Ḥarrāni sztélé i 22-27; iii 4; Nabû-nā'id krónika). Ebben az időszakban helytartóként fia, Belsaccar látta el a királyi teendőket Babilonban. Vö. Beaulieu, Paul-Alain: *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556–539 B.C.* Yale University Press, New Haven 1989, 185–197; Da Riva, Rocío: *The Neo-Babylonian Royal Inscriptions. An Introduction.* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 4.) Ugarit-Verlag, Münster 2008, 17. Nabû-nā'id Elugalgalgasisa hengerfelirata (ii 24-26) Bēl-šar-ušurt „elsőszülött fiának, saját gyermekének” nevezi. A Dán 5,7-16.29 alapján arra következtethetünk, hogy a szerző tisztában volt ezzel a hatalmi felállással, ugyanis a király az álmát megfejtő bölcs Dánielnek a harmadik (és nem a második) legmagasabb pozíciót ajánlja. Ezt másként értelmezi az ógörög fordítás, amely szerint Dániel a birodalom harmadrésze fölött (τοῦ τρίτου μέρους τῆς βασιλείας) kapott hatalmat.

Kr. e. 539-ben a Babiloni Birodalom utolsó királyát, Nabonidust (bab. Nabû-nâ'id), Bêlsaccar apját nem a „méd Dárius”, hanem a perzsa Círus váltotta a trónon.

Ebben a tekintetben első kézből származó adatok állnak rendelkezésünkre. Az egyik babiloni krónika, a Nabû-nâ'id-krónikaként ismert szöveg a következőképpen foglalja össze az uralomváltás évének eseményeit:²

iii 5' [šattu 17 Nabû-nâ'id N]abû ultu Barsipa ana ašê [Bêl illiku Bêl ûšâ] ⁶ [...] arḫu] Ṭebētu šarru ina Eturkalamma īrub ina [...] ⁷ [...] maqḫitu karāni iqqi [...] ⁸ [...] B]ēl ûšâ isinnu akītu kī šalmu īpušū ina arḫi [...] ⁹ [Lugal-Marad-da u ilān]i ša Marad-da Zababa u ilāni ša Kiš Ninlil [u ilāni] ¹⁰ [ša] Ḫursagkalamma ana Bābili īrubūni adi qīt arḫi Ulūli ilāni ša māt Akkadi ¹¹ ša eli šāri u šupal šāri ana Bābili īrubūni ilāni ša Barsipa Kutē ^{12a} u Sippar ul īrubūni

iii 12^b ina arḫi Tašriti Kuraš šāltu ina Upê ina muḫḫi [aḫ] ¹³ nār Idiqlat ana libbi ummāni māt Akkadi kī īpušū [---]

iii 5'-12^a [Nabû-nâ'id 17. éve: N]abû [element] Barsipából Bêl felvonulására. ³ [Bêl kivonult. ...] Ṭebētu [hónapban] a király bement az Eturkalamába. ⁴ [...] -ban [...] borból italáldozatot mutatott be [...] B]ēl kivonult, az akītu-ünnepet megünnepezték, mint rendesen. [...] hónapban [Lugal-Marad-da és] Marad-da [isten]ei, Zababa és Kiš istenei, Ninlil [és] Ḫursagkalamma [istenei] bementek Babilonba. Ulūli hónap végéig Akkád országának istenei fentről és lentről bementek Babilonba. ⁵ Barsipa, Kutā és Sippar istenei nem mentek be.

iii 12^{b-14} Tašritu hónapban, amikor Kuraš ⁶ hadakozott Upêban, a Tigris-folyó [partján]ál Akkád országának ⁷ seregével [---], ⁸ Akkád országának

² A szöveg kritikai kiadásához lásd Grayson, Albert Kirk: *Assyrian and Babylonian Chronicles*. (Texts from Cuneiform Sources.) J. J. Augustin, Locust Valley 1975, 21–22, 104–111; Glassner, Jean-Jacques: *Mesopotamian Chronicles*. (Writings from the Ancient World 19.) Society of Biblical Literature, Atlanta 2004, 232–239. Az alábbi szövegrészlet egy kiadás előtt álló szöveggyűjteményből származik, amely a babiloni krónikák jelentős részének magyar fordítását is tartalmazza.

³ Bêl, „az Úr”, a babiloni Marduk isten appellatívuma. A szöveg az ismert újévi (akītu-ünnep) felvonulást írja le, amelyen több istenség, illetve ezek kultuszi személyzete is részt vett. (A babiloni krónikák gyakori témája az akītu-ünnep megünneplése vagy annak elmaradása.) Ezek között vonult fel Nabû isten is, akinek a fő kultushelye a Babilonhoz közeli Barsip(a) városában volt.

⁴ Az Eturkalamma a babiloni Ištar temploma.

⁵ Ez már nem az ünnepi felvonulás része. A lokális istenszobrokat az ellenség elől igyekeznek elmenekíteni.

⁶ Kuraš Círus (gör. Kürosz) király babiloni neve.

⁷ Az ún. babiloni krónikákban ez Dél-Mezopotámia, Babilon neve.

⁸ Törlés nyomai látszanak, az írnok javította a szöveget.

*nišū māt Akkadi*¹⁴ *ibbalkitū ḫubta iḫbut*
niše idūk ūm 14 Sippar bala šāltu šabit

iii 15^c *Nabû-nā'id iḫliq ūmu 16 Ugbaru*
pāḫāt māt Gutium u ummānī Kuraš
*bala šāltu*¹⁶ *ana Bābili īrubū arki*
Nabû-nā'id kī iḫḫisa ina Bābili šabit
*adi qīt arḫi tukšū*¹⁷ *ša māt Gutium*
bābāni ša Esaggil ilmû baṭla ša
mimma ina Esaggil u ēkurrāti^{18a} *ul*
iššakin u simānu ul innitiq

iii 18^b *arḫu Araḫsamnu ūmu 3 Kuraš*
*ana Bābili īrub*¹⁹ *ḫarīnē ina pānīšu*
umallū šulum ana āli šakin Kuraš
*šulum ana Bābili*²⁰ *gabbīšu qibi*
Gubaru pāḫtašu pāḫatūti ina Bābili
ipteqid

lakosai elmenekültek. Kifosztotta *őket*, és meg-
ölte a lakosokat. A 14. napon Sippar hadakozás
nélkül foglalták el.

iii 15^c-18^a Nabû-nā'id elmenekült. A 16. napon Ug-
baru,⁹ Gutium országának¹⁰ helytartója és Kuraš
seregei hadakozás nélkül mentek be Babi-
lonba.¹¹ Azután, miután Nabû-nā'id visszavo-
nult, elfogták Babilonban.¹² A hónap végéig
Gutium országának pajzsai körülvették az Esag-
gil¹³ kapuit. *De* az Esaggilban és a templomok-
ban nem történt semmi fennakadás, és *egy* al-
kalmat sem szalasztottak el.¹⁴

iii 18^b-20^c Araḫsamnu hónapban, a 3. napon Kuraš
bement Babilonba. Végrehajtották előtte a
ḫarû-rítust.¹⁵ Béke volt a városban. Kuraš békét
hirdetett egész Babilonnak. Gubarut, az ő hely-
tartóját állította helytartóul Babilonban.

⁹ Ugbaru személyéhez lásd alább.

¹⁰ Gutium (vagy Qutê) a Zagrosz-hegység egyik térsége, a Tigristől keletre, a Diyala folyótól
délre.

¹¹ Vö. Círus (Kuraš) babiloni hengerfelirata 17, 22b, 24. Az említett időpont (Tašritu hó 16.
napja) Kr. e. 539. október 12-nek felel meg.

¹² A Kuraš hengerfelirata szerint (17. sor) Marduk 'rábízta' (*umallâ qātuššu*) Nabû-nā'idot
Kurašra.

¹³ Az Esaggil a babiloni híres Marduk-templom neve.

¹⁴ Értsd: a perzsák jelenléte nem volt akadálya a vallásos ünnepek megtartásának.

¹⁵ A rituális cselekedet jelentése nem egyértelmű. A szöveg később (23. sor) egy jogart em-
lít Nabû-val kapcsolatban, amely arra utalhat, hogy e ceremónia ezzel összefüggésben állhatott.
A késő babiloni korban Nabû volt az, aki átadta a királyi szimbólumokat, mielőtt a király belépett
volna a Marduk templomába. Nem kizárt, hogy a *ḫarû*-rítus a királyi jogar és az uralmi szimbólu-
mok átadásának ünnepe volt. A 23. sor említi az Eniggidrukalammasummu templomot, amelynek
a neve azt jelenti, hogy 'A ház, amely az ország uralkodói pálcáját biztosítja'. Feltűnő, hogy még
Hérodotosz is őrzi annak emlékét, hogy Kürosz „ünnepe” alkalmával foglalta el Babilon városát
(*Hist.* i 191). A *ḫarīnē* értelmezéséhez lásd Kessler, Karlheinz: *Harinê – Zu einer problematischen*
Passage der Nabonid-Chronik. In: W. Arnold – H. Bonzin (szerk.): „*Sprich doch mit deinen Knech-*
ten aramäisch, wir verstehen es!” 60 *Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Ge-*
burtsdag. Harrassowitz, Wiesbaden 2002, 389–393.

iii 21' *ultu arḫi Kislīmi adi arḫi Addari ilāni ša māt Akkadi ša Nabû-nā'id ana Bābili ušēridūni*^{22'a} *ana māḫā-zīšunu itūrū*

iii 22'b *arḫu Araḫsamnu mūša ūmu 11 Ugbaru mīt ina ar[ḫi Addari]*^{23'} *aššat šarri mītat ultu 27 ša arḫi Addari adi ūmu 3 ša arḫi Nisanni bikītu ina Akkadi [šaknat]*^{24'a} *nišū gabbi qaqqadsunu ipaṭṭarū*

iii 24'b *ūmu 4 Kambuziya mārū ša K[uraš]*^{25'} *ana Eniggidru-kalamma-summu kī illiku amēl E-gidri Nabû ša ḫaṭṭa [...]*^{26'} *kī illiku aššu lubuṣti Elamti qātē Nabû [...]*^{27'}

iii 21'-22'a Kislimu hónaptól Addaru hónapig Akkád országának istenei, amelyeket Nabû-nā'id bevitt Babilonba, visszatértek kultuszhelyeikre.

iii 22'b-24'a Araḫsamnu hónapban, a 11. nap éjszakáján meghalt Ugbaru.¹⁶ [Addaru] hó[nap]-ban meghalt a király felesége. Addaru hónap 27. napjától Nisannu hónap 3. napjáig siratást [tartottak] Akkád országában. A lakosok mind lemeztelenítették fejüket.¹⁷

iii 24'b-28' 4. nap:¹⁸ Amikor Kambuziya,¹⁹ a K[uraš] fia elment az Eniggidrukalammasummu²⁰ templomba, Nabû E-gidru templomának embere, aki a királyi pálcát [...] amikor odament, elámi ruhája miatt Nabû kezét [...] ²¹

¹⁶ Nem világos, hogy ugyanarra az évre kell-e gondolnunk, amelyben az Araḫsamnu hónapot követő iii 18'b-21 egy intermezzo, vagy a következő év Araḫsamnu hónapjáról van szó. Az első esetben a Gubaru halálának időpontja Kr. 539. november 6, a második esetben Kr. e. 538. október 27. Shea, William H.: Darius the Mede. An Update. In: *Andrews University Seminary Studies*, 20. (1982), 240–243; Shea, William H.: Darius the Mede in His Persian-Babylonian Setting. In: *Andrews University Seminary Studies*, 29. (1991), 238; Schmitt, Rüdiger: Gobryas. In: *Encyclopaedia Iranica* (online: <https://www.iranicaonline.org/articles/gobryas> – utolsó letöltés 2026. március 26.).

¹⁷ A fej lemeztelenítése (a haj levágása) a gyász jele, ahogy azt több bibliai szövegből is ismerjük. Vö. pl. Jób 1,20; Ézs 3,24; 15,2; 22,12; Jer 7,29; 16,6; 47,5; 48,37; Ez 7,18; 27,31; Mik 1,16; Ám 8,10. Lásd még 3Móz 21,5 és 5Móz 14,1.

¹⁸ Nisannu hónap (az újévi *akītu*-ünnep hava) 4. napja, amely megfelel Kr. e. 538. március 27-nek.

¹⁹ Kambuziya, II. Kambüszész (Kr. e. 530–522), Círus fia. Kambüszész már egészen korán, talán közvetlenül Ugbaru/Gubaru halála után lett Babilon (társ)uralkodója.

²⁰ Az E(nig)gidrukalammasummu 'A ház, amely az ország uralkodói pálcáját biztosítja'. A *Nabû ša ḫarê*, vagyis 'a jogar Nabû-jának' háza. Ez volt az a templom, ahol az új uralkodót királyi hivatalába iktatták. Vö. Al-Mutawalli, Nawala: A New Foundation Cylinder from the Temple of *Nabû ša ḫarê*. In: *Iraq*, 61. (1999), 191–194.

²¹ A szöveg töredékessége rejtélyessé teszi a mondanivalót. Glassner: *Chronicles*, 239 szerint az elámi ruhája miatt „[nem foghatta meg]” Nabû kezét (királyi legitimáció?). A szöveg úgy is értelmezhető, hogy az elámi öltözet miatt Kambuziya (Kambüszész, Círus fia) nem foghatta meg a Marduk kezét, csupán a Nabû kezét (vö. Grayson, Albert Kirk: *i. m.* 111). Nem egyértelmű, hogy az

[asm]arê u išpāt ultu [...]	mār šarri	[lán]dzsákat és tegezeket a [...]-ból a király fia
ana du[lli ...]	²⁸ [...] Nabû ana Esaggil	[...] szol[gálatá]ba [...] Nabû az Esaggilba [...]
[...] ina pān Bêl u mār B[êl ...]		Bêl és B[êl] fia előtt [...]

A fenti dokumentum értelmében, amely meglehetősen részletességgel ábrázolja az uralomváltást, Nabonidus (Nabû-nā'id) királyt Kuraš (Círus) követi, aki viszont ideiglenesen egy Ugbaru nevű helytartót bízott meg az új provincia vezetésével.²² Általános vélemény szerint a iii 15', 22'-ben említett Ugbaru név azonos a iii 20'-ban olvasható Gubaruval.²³ Ugbaru/Gubaru a nyugat-médiai Gutium (Qutê) vezetője (*pāḫātu*), akire az alábbiakban még visszatérek.²⁴ Nemsokkal Babilon elfoglalása után (véltetően 538-tól, Gubaru halála után) Círus mint legfelsőbb uralkodó saját fiát, Kambüszészt bízta meg Babilon kormányzásával. A hatalomátvételt követő hónapokból származó néhány babiloni-perzsa adminisztratív dokumentum meglehetősen következetesen az alábbi keltezési módszer alkalmazza: „x. hónap x. napja, Círus első éve, aki az országok királya, Kambuziia (Kambüszész), Babilon királya”.²⁵ Méd Dáriusról tehát ezekben a forrásokban nincs szó.

Nemcsak a babiloni, hanem a bibliai szövegek is azt sugallják, hogy a júdai szerzők legalább nagy vonalakban tisztában voltak a történelmi eseményekkel.²⁶ Jóllehet a bibliai szövegek Círus király nevét elsősorban nem a babiloni trónfoglalás, hanem a jeruzsálemi templom felépítésével kapcsolatban említik, mégis Babilon Círus általi elfoglalásának a háttere szolgáltatja azt a kronológiai sémát,

elámi ruhát Kuraš vagy Kambuziia viselte, de az biztos, hogy ez az öltözet lényeges szerepet töltött be.

²² Nabû-nā'id utolsó éveiben Bêlsaccar (Bêl-šar-ušur) szerepéről kevés adat maradt fenn. Néhány babiloni archívumból származó adminisztratív dokumentum arról értekezik, hogy a király fia apja hazatérése után tartósan Babilon városán kívül tartózkodott. Beaulieu arra következtet, hogy a királytól kapott megbízatása az volt, hogy szervezze meg a perzsák elleni védelmet a birodalom északi vagy északkeleti részében (Beaulieu, Paul Alain: *i. m.* 203–205).

²³ Vö. Shea, William H.: *Update*, 245. Az akkád ékírásban az ^mug-ba-ru, illetve ^mgu-ba-ru egy írásjel felcserélését feltételezi.

²⁴ A Gubaru nevű személynévvel több összefüggésben is találkozunk. Vö. Schmitt, Rüdiger: *i. m.*

²⁵ Vö. Grabbe, L. Lester: Another Look at the *Gestalt* of “Darius the Mede”. In: *Catholic Biblical Quarterly*, 50. (1988), 198–213.

²⁶ Lásd 2Krán 36,22–23; Ezsd 1,1–2, 7–8; 3,7; 4,3–5; 5,13–14,17; 6,3,14; Ézs 44,28; 45,1.

amelyen belül ezek az ószövetségi szövegek értelmezendők. A 2Krn 36,20–21 és Ezsd 1,1 Círusnak a zsidók hazatérésére és a templom felépítésére vonatkozó ediktumát Jeremiás próféciájának a beteljesedéseként magyarázza. Az utalásban konkrétan meg nem nevezett Jer 25,12 és 29,10 a 70. év végére helyezi a Babiloni Birodalom bukását és a zsidók hazatérését. E szövegek alapján elég egyértelmű lenne azt feltételezni, hogy a perzsa korral foglalkozó bibliai részek a Babiloni Birodalom megdöntőjének Círus királyt tekintik, és nem egy „méd Dáriust”. Figyelmet érdemel viszont az a tény, hogy a bibliai próféciák, amelyek fontos szerepet töltenek be Dániel könyvének szerzője számára, a médeket nevezik Babilon megdöntőinek (Ézs 13,17; 21,2; Jer 25,25; 51,11.28). Ezekben a perzsák neve nem jelenik meg.

Dániel könyvének kontextusában az 5,30 mellett a Dán 6,29 (6,28) egymás mellett említi Dáriust (etnikumjelző nélkül!) és a perzsa Círus: „Ennek a Dánielnek aztán jó dolga volt Dárius, és a perzsa Círus uralkodása alatt.”²⁷ Egy méd származású Dárius nevű királyról futólag említést tesz Dán 9,1 és a 11,1 MSz szerinti változata is. A 9,1 Dániel egyik látomását a „médek magjából való” (מְדֵי מִן־הַמֶּדֶה) Dárius, a Xerxész (אַחַשְׁוֵרֶשׁ Ahasvérus) fia első évére datálja.²⁸ Noha mindkét név megtalálható a perzsa királyok között, sem az etnikai megfeleltetés, sem a származás nem egyezik történelmi ismereteinkkel. Az általunk ismert Dárius és Xerxész nevű királyok nem méd, hanem perzsa származásúak voltak. A perzsa királylisták pedig azt mutatják, hogy I. Dárius (Hüsztaszpész) perzsa királynak Xerxész a fia volt és nem az apja.²⁹ Mind a Dán 6,1.29, mind a 7,1–10,1 feliratai arra utalnak,

²⁷ Lásd alább Josephus ez utóbbi vonalon haladó értelmezését a Dán 6,1 vonatkozásában.

²⁸ A Dán 11,1-ben ezt találjuk: „én is mellette álltam a méd Dárius uralkodásának első esztendejében”. A görög fordítás mindkét változatában (lásd alább) a hébertől eltérően Círus királyra (és nem a méd Dáriusra) való hivatkozást találunk. Tekintettel arra, hogy a Theodotion-féle szöveg általában szorosan követi a héber alapszöveget, nem kizárt, hogy a Dárius/Círus eltérés a héber szövegen belüli szövegromlás eredménye. A מְדֵי מִן־הַמֶּדֶה kifejezésben a עַמִּי lehet ditográfia eredménye, a דָּרְיוֹשׁ pedig a כּוֹרֶשׁ hibás olvasata.

²⁹ A perzsa királyok sorrendje a következő: Teispes (kb. Kr. e. 650–620), I. Círus (kb. 620–590), I. Kambüszész (kb. 590–559), II. (Nagy) Círus (559–530), II. Kambüszész (530–522), Bardiya (522), I. Dárius (Hüsztaszpész) (522–486), Xerxész (486–465), I. Artaxerxész (465–424), II. Dárius (423–405), II. Artaxerxész (405–359), III. Artaxerxész (359–368), IV. Artaxerxész (338–336), III. Dárius (336–330). Vö. Kuhrt, Amélie: *The Ancient Near East*. 2. köt. Routledge, London 1995, 648. Vö. Ezsd 4,4–5; 6,14–15. Ezek közül I. Dárius, Hüsztaszpész (Vištāspa) fia, Akhaimenész (Hakhāmanis) leszármazottja (akhaimenida).

hogy a káldeus Bélsaccar, a méd Dárius és a perzsa Círus egymásutániságában a Dániel könyve egyfajta szükségszerű sorrendiséget követ.³⁰

A történelmi kérdéssel már Dániel könyvének a legkorábbi olvasói is tisztában voltak, akik az ékírásos forrásokat még nem ismerték, s így csak a bibliai és a klasszikus hagyományokra alapozhattak. A Dán 6,1 egyik korai értelmezési kísérletét a Dániel könyvének korábbi ógörög fordításában (Septuaginta) találjuk:³¹

καὶ Ἀρταξέρξης/Ξέρξης ὁ τῶν Μήδων παρέλαβε τὴν βασιλείαν

καὶ Δαρεῖος πλήρης τῶν ἡμερῶν καὶ ἔνδοξος ἐν γήρει

És Artaxerxész/Xerxész,³² aki a médek közül való, ő vette át a királyságot.

³⁰ Nem véletlen az, hogy a hatalomváltások leírásánál a könyv szerzője mindig jelzi az illető király etnikai hovatartozását is. Bélsaccar, a káldeusok királya (Dán 5,30, arám ܠܒܫܥܥܪ ܡܠܟܐ) átveszi a hatalmat a méd Dárius (Dán 6,1, arám ܕܪܝܘܫ ܡܠܟܐ), majd a perzsa Círus (Dán 6,29, arám ܥܝܪܐ ܡܠܟܐ). Dániel birodalmak felemelkedéséről és bukásáról szóló látomásaiban ezek az etnikum-jelzők rendkívül fontosak.

³¹ Dániel könyvének két eltérő görög fordítása maradt fenn. A korábbi ógörög változat szabadabb fordítás, míg a későbbi ún. Theodotion-féle szöveg közelebb áll a héber/arám masszoréta változathoz. A MSz-hez viszonyított eltérés különösen jelentős a Dán 4–6-ban. Vö. Segal, Michael: *The Old Greek Version and Masoretic Text of Daniel 6*. In: Meiser, Martin – Sigismund, Marcus – Kreuzer, Siegfried (szerk.): *Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 24.–27. Juli 2014*. Mohr Siebeck, Tübingen 2016, (404–428) 405–407; Segal, Michael: *Daniel 5 in Aramaic and Greek and the Textual History of Daniel 4–6*. In: Jonker, Louis – Kotzé, Gideon – Maier, Christl M. (szerk.): *Congress Volume Stellenbosch 2016*. (Vetus Testamentum Supplements 177.) Brill, Leiden 2017, (251–284) 253. Dániel könyvének eltérő fordításaihoz lásd Hamar Zoltán: *A kanonikus Dániel könyvének görög fordításai*. In: Vladár Gábor – Zsengellér József (szerk.): *„Tisztán tisztát”. ünnepi kötet Dr. Márkus Mihály püspök-professzor 60. születésnapja tiszteletére*. Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa 2003, 23–35; McLay, Timothy: *Daniel. To the Reader*. In: Pietersma, Albert – Wright, Benjamin G. (szerk.): *New English Translation of the Septuagint*. Oxford University Press, Oxford 2009, 991–993. Timothy McLay szerint az egyházi hagyományba integrált Theodotion-féle fordítás nyomán több helyen módosíthatták a korábbi, eredetileg eltérő ógörög szövegváltozatot, így a fennmaradt Septuaginta-kéziratok sem teljesen tisztán őrizték meg az eredeti fordítást. Vitatott, hogy a Theodotion-féle szöveg a korábbi fordítás revíziójaként készült az arámi/héber alapján, vagy másik görög fordításról beszélünk.

³² A Septuaginta-kéziratok két változatot őriztek meg. A 967-es pap. a Ξέρξης olvasatot tartalmazza (ezt követi a New English Translation of the Septuagint is), a MS 88 és a Syro-hexapla pedig az Ἀρταξέρξης variánst. A Dán 9,1-ben az ógörög szöveghagyomány minden variánsa Dáriust a Xerxész (Ξέρξης = ܡܕܝܢܐ ܕܝܪܝܘܫ) és nem Artaxerxész (ܐܪܬܐܝܪܬܐ ܕܝܪܝܘܫ) fiának nevezi. Érdekes, hogy

És Dárius igen idős volt,³³ és öregkorában tisztelték őt.

Az arám szöveghez viszonyítva a görög változatban két fontosabb eltérést figyelhetünk meg. A Bélsaccar halála kapcsán az ógörög variáns két különböző uralkodó nevét említi. Bélsaccartól egy (Arta)Xerxész nevű méd veszi át az uralmat, s a következő mondatban említett Dárius már egy másik király. Bár az nem egyértelmű a görög szövegből, hogy a fordító a két király uralkodása között feltételez-e átmeneti időszakot, de úgy tűnik, hogy az első mondat az előző elbeszélés (Bélsaccar-történet) záró mondata, míg a Dáriusra vonatkozó megjegyzés a másik elbeszélés (Dániel az oroszlánok vermében) kezdő mondata szeretne lenni. A két uralkodó közötti szoros kapcsolatot feltételezi (apa és fia) a Dán 9,1 ógörög olvasata: ετους πρώτου ἐπὶ Δαρείου τοῦ Ξέρξου ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς Μηδικῆς οἱ ἐβασίλευσαν ἐπὶ τὴν βασιλείαν τῶν Χαλδαίων (Dárius király első évében, aki Xerxészé [értsd: fia], a médek nemzetségéből, akik a Káldeusok Királysága fölött uralkodtak...). A görög többes szám egyértelműen egynél több méd királyra utal. Mindenesetre, a Dán 9,1 azt sugallja, hogy a káldeusok fölötti uralom nem a méd Dáriusszal, hanem a méd „Xerxésszel” kezdődött.

A Dán 6,1-ben az ógörög szövegváltozat nem említi Dárius 62 éves életkorát, amelyről a masszoréta szöveg beszél, de utal arra, hogy Dárius idős ember volt, amikor Dániel az oroszlánok vermébe került. Dárius ediktuma után (Dán 6,26–28) a Septuaginta görög szövege megjegyzi, hogy Dárius király meghalt.³⁴

Kérdés marad, hogy a Septuaginta szerinti Dán 5,30–6,1-ben megjelenő két király hagyománya a MSz-nél régebbi összveget feltételez, vagy inkább olyan

a pap. 967-ben a Dán 6 után a Dán 9 következik, így a két fejezet egymásra gyakorolt hatása nem kizárt (másként vélekedik Segal, Michael: *Daniel* 6, 408). Az (I.) Artaxerxész (אַרְטַחְשֶׁרֶשׁ) – (II.) Dárius (דָּרְיֹוֹשׁ) közötti átmenet, az Ezsd 4,7–24 szövegéből ismert, de későbbi kor uralkodóihoz kapcsolódik. Viszont Eszter könyvének görög változata az דָּרְיֹוֹשׁ (és nem אַרְטַחְשֶׁרֶשׁ) nevet írja formában írja át Ἀρταξέρξης formában (pl. Eszt 1,1). Kérdés marad tehát, hogy Dán 5,30–6,1 a 9,1-től eltérő genealógiát feltételez (Ezsd 4-hez hasonlóan, későbbi történelmi realitásnak megfelelően), vagy a Dán 9,1-hez hasonló דָּרְיֹוֹשׁ > דָּרְיֹוֹשׁ átmenettel van itt is dolgunk, amelyben az Ἀρταξέρξης = Ξέρξης = דָּרְיֹוֹשׁ azonosításra kell gondolni, vagy esetleg az Ἀρταξέρξης másolási hiba a Ξέρξης helyett. Vö. még Ziegler, Joseph: *Susana, Daniel, Bel et Draco*. (Vetus Testamentum Graecum 16.2.). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.

³³ Szó szerint: „betelve a napokkal” (vö. 1Móz 25,8; 35,29; 1Krón 23,1; 29,28; Jób 42,17).

³⁴ καὶ ὁ βασιλεὺς Δαρεῖος προσετέθη πρὸς τὸ γένος αὐτοῦ (És Dárius király az ő nemzetségéhez adatott.) Ez az adat hiányzik az arám eredetiből és a Theodotion-féle görög szövegváltozatból is.

értelmezési kísérletnek tekintendő, amely megpróbálta feloldani a fordítók által is észlelt ellentmondást az ismert történelmi tények és a MSz elbeszélése között. A fordítás jellegéből adódóan (szabad fordítás) inkább ez utóbbira gondolnánk. A Dán könyve szövegtörténetét vizsgáló kutatásában Segal maga is másodlagos olvasatnak tekinti a Dán 5,30–6,1 ógörög variánsát, amelyen szerinte a Dán 9,1 hatása érzékelhető.³⁵ Véleménye azonban vitatható marad, s az adatok másképpen is értelmezhetők. A LXX fordítását illetően Segal egybeütt úgy vélekedik, hogy annak sajátos olvasatai nem minden esetben szabad fordítás (értelmezés) eredményei. Inkább azzal kell számolnunk, hogy mind a Septuaginta, mind a MSz őrzött meg olyan olvasati variánsokat, amelyek ősbibb szövegváltozatra (és nem szabad fordításra) vezethetők vissza.³⁶ Így nem zárhatjuk ki azt sem, hogy a Dán 5,30 ógörög fordítója által ismert hagyományban a Babilont elfoglaló király valóban egy „Xerxész” volt, míg a Dán 6 Dáriusról szóló története a Dán 5-től teljesen független epizódként íródott. A két király között nem is kell kapcsolatot keresnünk.³⁷ Erre a kérdésre az alábbiakban még visszatérek.

A Septuaginta és a MSz közötti eltérés mindenestre azt bizonyítja, hogy a „méd Dárus” kérdése már egészen korán gondot okozott a Dániel könyve hagyományozóinak, akár az ógörög fordítóra, akár a MSz hagyományozóira gondoljunk. A megoldást abban látták, hogy ókortörténeti ismereteinek megfelelően átdolgozták az eredeti szöveget.

A Babilont elfoglaló Círus szerepével Josephus Flavius is tisztában volt. A Dán 5–6 elbeszéléseinek újraírása kapcsán *A zsidók történetében* a következőképpen számol be az Újbabiloni Birodalom bukásáról:³⁸

Őt [Labasordákot / Labasi-mardukot] Baltazár [Bélsaccar] követte a trónon, akit a babiloniak Nábunáidnak neveznek.³⁹ Ez ellen indított háborút Círus perzsa király és Dárus, a médek királya. És mikor ezek éppen Babilont

³⁵ Segal, Michael: *Daniel* 6, 408.

³⁶ Uo. 406.

³⁷ Ez esetben a Dán 9,1 genealógiája valójában a Dán 5,30–6,1 későbbi újraértelmezése, és nem fordítva, ahogy Segal javasolta.

³⁸ Josephus Flavius: *A zsidók története*. (Ford. Révay József.) Európa, Budapest 1980, 236, 238. A követhetőség kedvéért a szövegben a személy- és földrajzi neveket a tanulmányban használt formáknak megfelelően módosítottam.

³⁹ Josephus szövege a két babiloni uralkodó között azonosságot feltételez.

ostromolták, Baltazár furcsa csodajelet látott [...] (*Ant.* 10:232). Nem sokkal azután⁴⁰ csakugyan foglyul ejtették [Baltazárt], városát elfoglalták, mert a perzsa király, Círus hadsereggel támadta meg. Baltazár uralkodása alatt esett el Babilon, miután 17 évig uralkodott rajta⁴¹ [...] Dárius, aki rokonával, Círussal együtt elpusztította a babiloni birodalmat, hatvankét éves volt, amikor Babilont elfoglalta; Asztüagész fia volt,⁴² de a görögök más néven emlegették. Dániel prófétát magával vitte Médiába, palotájába, mindenfajta tisztelettel elhalmozta, és maga mellé vette közvetlen környezetébe [...] (*Ant.* 10:247–249).

Josephus az általa ismert történelmi források és a bibliai szöveg harmóniájának megőrzése végett⁴³ feltételezi, hogy a Dán 6,1-ben említett méd Dárius a Círus egyik „rokona” lehetett. Igaz, az általa használt συγγενής nemcsak egyszerűen vérégi kötelékekben élő rokont jelenthet, hanem lehetett a királyi udvar magas hivatalnokának adományozott cím is.⁴⁴ Eszerint *A zsidók története* szövege úgy is értelmezhető lenne, hogy Dárius és Círus között valamiféle hivatali kapcsolat volt. Mindazonáltal „a görögök más néven emlegették” frázis arra utal, hogy Josephus a görög források (vö. „Ελλην „görög”) valamelyik *más nevű* szereplőjével azonosította Dáriust. A forrását Josephus itt nem nevezi meg. Érdekes viszont, hogy Xenophón a *Cyropaediában* (1.5 II.) Küaxarészt Asztüagész méd király fiának és Círus (anyai) nagybátyjának tekinti. Aligha férhet kétség hozzá, hogy a συγγενής itt erre a rokoni kötelékre utal, s Josephus a méd Dáriust (II.) Küaxarésszel azonosította.⁴⁵

⁴⁰ Ti., hogy Dániel megmagyarázta Baltazárnak a falon megjelent írás értelmét.

⁴¹ A 17 év uralkodási időszak megegyezik a fentebb említett Nabû-nâ'id krónikából ismert adatokkal. Vö. még *Ap.* 1.150.

⁴² Asztüagész (ΑΣΤΥΑΓΗΣ, bab. Ištumešu) Média királya.

⁴³ Vö. *Ant.* 10:247-et, amely csak Círus nevét említi Babilon elfoglalása kapcsán. Vö. *Ap.* 1.152.

⁴⁴ Vö. 2Makk 11,35. Lásd még Lust, Johan et al.: *Greek-English Lexicon of the Septuagint.* 2. German Bible Society, Stuttgart 1996. Analógiaképpen megemlíthetjük, hogy Josephus adott esetben a hellenista terminus technicusaként használja a „barát” (φίλος) kifejezést (*Ant.* 10:263).

⁴⁵ Hasonló értelmezéssel találkozunk Hieronymus Dániel 5,1-hez írt magyarázatában is: „Ezt a Dáriust a görög könyvekben némelyek Asztüagésszel azonosítják, mások Asztüagész fiának tartják, és úgy vélik, hogy a görögök körében más névvel ismerik.” Vö. Hieronymus Stridonensis: *Commentariorum in Daniele prophetam* (ed. Migne; PL 25), 1845, (491–584) 518. Hieronymus név szerint hivatkozik Xenophónra (és már ókori történetírókra) is. Lásd még a 8,3-hoz fűzött magyarázatát.

Josephus számára az is fontos lehetett, hogy a Belsaccarnak adott dánieli magyarázatban az a jövődölés hangzik el, hogy országát két részre osztják majd a médek és a perzsák (Dán 5,28). A jövődölés alapján azt feltételezhette, hogy Belsaccartól *egyszerre* két király veszi majd át az uralmat. Mindenesetre hangsúlyos, hogy Dáriust nem tekinti Babilon királyának, mert elbeszélése szerint Babilon elfoglalása után Dárius visszatért Médiába (Ekbatanába; vö. *Ant.* 10:264), ahová magával vitte Dánielt is. Azonban a Dán 6 fejezetében Dárius az egykori Babiloni Birodalom legnagyobb uraként jelenik meg, s így a Círussal való feltételezett társuralkodása már az ismert történelmi kérdések egyike.

A Dán 5-ben olvasható Belsaccár története és a Dán 6 Dáriusról szóló története közötti átmenet nehézségét a héber szöveg hagyományozói, a masszoréták is érzékelték. A Masszoréta Szövegben a Dán 5,30 után megjelenő *patuhâ* (BHS-ben פ) szünetjelzés azt sugallja, hogy a szövegtagolásban a héber olvasási hagyomány is (a görög fordítókhoz hasonlóan) szétválasztotta a Belsaccar halálát elbeszélő 5,30-at és a Dárius uralkodását bevezető 6,1-et. Ennek az olvasatnak az értelmében Belsaccar meghalt ugyan azon az éjszakán, amikor Dániel megfejtette az írást, de a Dárius uralkodásáról szóló történetet nem kell feltétlenül közvetlenül ezzel az eseménnyel kapcsolatba hozni. Eszerint a Belsaccar halála és a Dárius uralkodása között maradna hely annak a Círusnak, aki más (egyebek között bibliai források alapján) közismerten a megdőlt Babiloni Birodalom első új uralkodója volt.

Mégis, a szöveg ilyen értelmű tagolása nem oldja meg a kérdést. Mint már szó volt róla, a Dárius–Círus sorrendet a Dániel könyvének Masszoréta Szövege máshol is feltételezi (Dán 6,29; 7,1–10,1). Továbbá az is igen valószínű, hogy a *káldeus* Belsaccar hatalomvesztése és a *méd* Dárius (majd a *perzsa* Círus) hatalomátvétele leírásában a szerző egyfajta eleve meghatározott történelmi folyamatot sugall. A Dán 5,28 jövődölése szerint Belsaccar felosztott országa „a médeknek és a perzsáknak” adatik. Eszerint a 6,1 mondatkezdő י-ja feltételezi a kapcsolatot a káldeus Belsaccar halála és a méd Dárius között. Az arám szöveg fenti tagolása ellenére úgy tűnik, hogy a Dániel könyvének a szerzője Belsaccar és Dárius uralkodása között nem számol másik királlyal.

*

A Dániel könyvének értelmezéstörténetében a „méd Dárius” történetisége vitatott kérdés már az ókortól kezdve.⁴⁶ A méd Dárius kilétének tisztázására a kutatások alapvetően kétféle megoldást javasolnak:

(1) Gyakori vélemény szerint a „méd Dárius” valódi történelmi személy, aki kronológiai értelemben is követi Bélsaccart a trónon, de más néven maradt fenn a forrásokban. Az uralkodók esetében ismert tény, hogy neveik változhatnak az új tisztségbe iktatással. A lehetséges személyek listájára a szövegértelmezések rendjén több név is felkerült, amelyek közül a témához kapcsolódó újabb tanulmányokban is felbukkannak az alábbiak:

(a) *A méd Dárius azonos Nabû-nâ’iddal (Nabonidus)*, az utolsó babiloni királlyal. Ezt az tézist eredetileg Bar Hebraeus fogalmazta meg, újabban Baliński erősítette fel. Az érvelés arra alapoz, hogy adataink szerint Nabû-nâ’id időskorú uralkodó volt, amely egybevág a Dán 6,1-ben leírtakkal (Dárius 62 éves). Egyes ókori források szerint (Hérodotosz *Hist.* 1.118; Josephus *Ap.* 1.153) Círus nem végeztette ki Nabû-nâ’idot, hanem megkegyelmezett neki, és másik tartományban élte le életét.⁴⁷ Ebben a tézisben viszont nem csupán a névazonosság és etnikai származás jelent gondot (Nabû-nâ’id nem volt méd), hanem az is, hogy ellentétben a bibliai szöveggel, egy megkegyelmezett uralkodó (amennyiben elfogadnánk Hérodotosz mondáját) aligha lehetett olyan hatalmas vezető, ahogyan a Dán 6 a méd Dáriust bemutatja.

(b) *A méd Dárius azonos Gubaruval (vagy Ugbaruval)*, a Babilont elfoglaló méd hadvezérrel, Gutium kormányzójával, akit a Nabû-nâ’id-krónika is említ.⁴⁸

⁴⁶ Kimerítő összefoglalót nyújt Rowley, Harold H.: *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel: A Historical Study of Contemporary Theories*. University of Wales Press Board, Cardiff 1935, 1–66. Lásd még Wiseman, Donald J.: Some Historical Problems in the Book of Daniel. In: Wiseman, Donald J.: *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. Tyndale, London 1965, 12–16; Shea, William H.: *Update*, 229–247; Shea, William H.: *Darius*, 235–257; Yamauchi, Edwin: *Persia and the Bible*. Baker, Grand Rapids 1990, 58–59.

⁴⁷ Vö. Baliński, Aleksander: Nabonidus – Darius the Mede. In: *Anabasis. Studia Classica et Orientalia*, 10. (2019), 279–282.

⁴⁸ A 19. század végétől kezdődően ez az egyik népszerű álláspont. Vö. Rowley, Harold H.: *i. m.* 19–29; Shea, William H.: *Update*, 234–247. Bár előbb Shea is ezt az álláspontot követte, nézőpontját későbbi tanulmányában revideálta. Vö. Shea, William H.: *Darius*, 235–257. Egy másik Gubâru nevű satrapa (helytartó) Kr. e. 535 körül lett Babilon helytartója. Plinius *Historia Naturalis*

Itt érdemes megjegyezni, hogy egy Gobriüasz (Γωβρύας) nevű személy jelentős szerepet tölt be Xenophón *Cyropaedia* regényében is, s a legtöbb történész összekapcsolja a két személyt.⁴⁹ Xenophón idős emberként mutatja be Gobriüaszt, ám következetesen asszír származásúként beszél róla.⁵⁰ A babiloni krónika arról számol be, hogy Ugbaru/Gubaru Babilon elfoglalását követően rövid időn belül meghalt, ami utalhat arra is, hogy ő is idős ember volt. Rowley több érvet is felhoz Gobriüasz méd Dáriusként való azonosítása ellen, amelyek között egyik hangsúlyos szempont, hogy a rendelkezésre álló adatok sokkal korlátozottabb hatalmú személyként mutatják be (bab. *pāhātu* / *pīhātu* 'helytartó'), mint a Dán 6,2, amely szerint a méd Dárius legfelsőbb vezetőként 120 birodalmi tisztartó kinevezésére volt jogosult.⁵¹

(c) *A méd Dárius azonos Círusal.* Ezt az álláspontot mindenekelőtt nyelvi alapokon dolgozta ki Donald Wiseman, aki a Dán 6,29-et rendhagyó módon így értelmezi: „Ennek a Dánielnek aztán jó dolga volt Dárius uralkodása alatt, azaz a perzsa Círus uralkodása alatt.” A 1 kötetű Wiseman waw-explicativumnak tekint, amely a két szereplőt azonosítja egymással.⁵² A 1 ilyen értelmű használatának vannak példái a bibliai héberben, a fentihez közel álló lehet az 1Krón 5,26: „Ezért arra indította Izrael Istene Púl asszír királynak, azaz (1) Tiglath-pileser asszír királynak a lelkét...”. Kétség nem fér hozzá, hogy az 1Krón 5,26-ban a két hivatkozott szereplő ugyanaz a személy. Az ókori hagyomány szerint (Hérodotosz,

6.120 Kambüszésszel, Círus fiával együtt említi. John C. Whitcomb őt tekinti a méd Dárius legjobb megfelelőjének. Vö. Shea, William H.: *Update*, 234.

⁴⁹ Vö. Schmitt, Rüdiger: *i. m.*; Grayson, Albert Kirk: *i. m.* 109. vitatja az Ugbaru és Gobryas azonosítását.

⁵⁰ Esetleg Xenophón tévesen őrzött meg egy Gobriüsszal kapcsolatos hagyományt, s a μέν γένος Ἀσσύριος (az asszírok nemzetségéből való) a μέν γένος Ἀσσηρος (Ahasvérus nemzetségéből) egy változata lenne?

⁵¹ Vö. Rowley, Harold H.: *i. m.* 19–29.

⁵² Wiseman, Donald J.: *i. m.* 12–16. Hasonló álláspontra helyezkedik revideált tanulmányában Shea, William H.: *Darius*, 239. Wiseman nem tér ki arra, hogy ennek a számára alapvető jelentőséggel bíró mondatnak másik változatát őrizte meg az ógörög szövegváltozat: καὶ ὁ βασιλεὺς Δαρεῖος προσετέθη πρὸς τὸ γένος αὐτοῦ [καὶ Δανιηλ κατεστάθη ἐπὶ τῆς βασιλείας Δαρείου] καὶ Κῦρος ὁ Πέρσης παρέλαβε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (És Dárius király az elődeihez adatott [és Dánielnek jó dolga volt Dárius királyságában – valószínűleg későbbi szövegharmonizáció eredménye], és a perzsa Círus vette át az ő királyságát). Bár Segal, Michael: *Daniel* 6, 409. ezt is másodlagos módosításnak tartja.

Xenophón) a méd családba házasodott perzsa Círus megfelelne a „méd” jellemzésnek. Wiseman szerint a Neh 12,22 azért hangsúlyozza, hogy „a perzsa” Dáriusra utal, hogy megkülönböztesse őt a méd Dáriustól. Ráadásul, a rendelkezésre álló adatok alapján Círus időskorban, kb. 62 évesen foglalta el Babilont 539-ben. Wiseman szemlélete ellen megfogalmazott korábbi kritikájában Shea azt emeli ki, hogy furcsa lenne azt feltételezni, hogy a perzsa Círus, aki I. Kambüszész (Kambuziya) fia volt, úgy jelenik meg, mint aki a méd Dárius, az Ahasvérus fia (Dán 9,1).⁵³

(d) *A méd Dárius azonos (II.) Küaxarésszel*, Média uralkodójával. Ezt a Josephus és (többek között) Hieronymus írásaiban is képviselt álláspontot újabban Rodger Young fogalmazta újra.⁵⁴ A Küaxarész szerepét mindenekelőtt Xenophón *Cyropaedia* munkája nyomán rekonstruálják, aki szerint a méd Küaxarész Círus (Kürosz) kortársa (4.5.8).⁵⁵ Akik ezt az álláspontot képviselik, abból indulnak ki, hogy ugyanazon uralkodó több nevet is viselhetett, s a Dárius névvel csak azért nem találkozunk, mert a Dáriusszal kapcsolatba hozott babiloni archívumok dokumentumait hagyományosan Dárius Hüsztaszpészhez szokták kapcsolni. Torrey hangsúlyozza viszont, hogy a Dán 9,1-szerint (az ő olvasatában) Küaxarész a Dárius apja, nem maga a méd Dárius. Úgy véli, hogy a jelenlegi héber szövegben, amely Dáriust az Ahasvérus fiának tekinti, az אַחַשְׁוֵרֶשׁ (Ahasvérus) forma elírás, s az אַחַשְׁוֵרֶשׁ eredeti olvasata a הַחֲשִׁיתָרָא, Küaxarész (Huvaḥšatara) héber változata

⁵³ Shea, William H.: *Update*, 232.

⁵⁴ Young, Rodger: Xenophon's Cyaxares: Uncle of Cyrus, Friend of Daniel: In: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 64. (2021/2), (265–285) 277–280. Ez az értelmezés igen népszerű a dánieli szöveg értelmezésében. Vö. Rowley, Harold H.: *i. m.* 37.

⁵⁵ Xenophón szerint (1.5.2) Asztüagész fia, Círus anyjának testvére (anyai nagybátyja). Xenophón *Cyropaediája* (Kr. e. 370 körül keletkezett) Círus életét leíró történelmi (?) regény, amelynek magyar fordításához lásd Xenophón: *Kürosz nevelkedése. Anabázis*. (Ford. Fein Judit.) Európa, Budapest 1979. Bár a *Cyropaedia* adatainak történeti hitelességét erős kétellyel kell kezelnünk, nem zárható ki, hogy a fiktív narratíva tartalmazhat történeti elemeket is. Vö. Németh György: A hazudós Xenophón. Utószó. In: Xenophón: *Kürosz nevelkedése*, 755–770; Kuhrt, Amélie: *i. m.* 648; Dezső Tamás – Vér Ádám: Ἀσσύριοις λογος? Assyrian Military Allusions in Xenophon's *Cyropaedia*. In: Bács A. Tamás et al. (szerk.): *Across the Mediterranean – Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity dedicated to László Török on the Occasion of His 75th Birthday*. Archaeolingua, Budapest 2018, 82 (79–108). Erről a méd Küaxarészről a valamivel korábban tevékenykedő Hérodotosz nem írt. A méd Dárius Küaxarésszel való azonosításának kérdéshez lásd Rowley, Harold H.: *i. m.* 37–43; Shea, William H.: *Update*, 231–232.

lehetett.⁵⁶ Ez a méd „Ahasvérus” (aki valójában Küaxarész) jelenik meg a Tób 14,15 régebbi szövegváltozatában is (Αχιχαρος), mint a 612-es Ninive elleni hadjárat vezetője.⁵⁷

(2) A bibliamagyarázók másik csoportja a méd Dáriust nem tekinti valós történelmi személynek. Ebből a szempontból a vélemények két irányba indulnak el.

(a) Egyik értelmezés szerint a méd Dárius téves történelmi emlékezet eredménye, amely a könyv kései keletkezése miatt összemosza a múlt történelmi alakjait. A méd királyként azonosított „Dárius” lesz az a történelmi alak, akivel a szerző kitölti a múlt királyainak arcképcsarnokát.⁵⁸ A későbbi szerző szempontjából itt a Közel-Kelet több uralkodójának emléke is egybeolvad. Így ismerős lehetett a babiloni uralomváltás ténye (Círus, I. Dárius vagy Ahasvérus), a Babilont elfoglaló uralkodó magas életkora (Círus vagy Gubaru), a Babilon fölé kinevezett uralkodó (Gubaru vagy Kambüszész). Más szóval az ideológia, a méd–perzsa színezet fontosabb volt a szerző számára, mint a történelmi tények.⁵⁹

(b) Ebben a kategóriában említhetjük végül azt a megközelítést, mely szerint a történelmi eseményeket illető ellentmondás nem arra vezethető vissza, hogy a szerző téves adatokkal rendelkezett. Torrey szerint inkább arról van szó, hogy a Dániel könyve történelemkonstrukciójában nem a hagyományos értelemben vett történelemábrázolást kell keresnünk, hanem inkább parainetikus vagy apologetikus jellegű szövegeket (ilyen a perzsa korban keletkezett Jónás könyve vagy a Xenophón *Cyropaediája* is). Ez a megközelítés a kései szerző hiányos ismerete helyett a Dániel könyvében felvázolt történeti keretet és valóság közötti eltéréseket ideológiai okokkal magyarázza. Torrey szerint a bibliai szerzők kevésbé mutattak valódi történetírói érdeklődést, amikor nem a saját nemzetük történetét írták. Ki alakult egyfajta „belső” standard, amelyet a patriotizmus és nemzeti teológia ihletett, s amelyet így nehéz is klasszikus értelemben vett világtörténelmi kontextusba helyezni. Úgy véli, hogy ilyen standard lehetett a méd–perzsa királyok késő

⁵⁶ A Huvaḫšatara személynév hibás formában megtalálható az 1Krón 4,6-ban is (האחשתרי).

⁵⁷ A későbbi gör. szövegváltozat ezt Ασηρος (= אֶחָשֶׁרֶשׁ Ahasvérus) formában hozza. Vö. Torrey, Charles C.: Medes and Persians. In: *Journal of the American Oriental Society*, 66. (1946/1), (1–15) 7. Lásd még Shea, William H.: *Darius*, 252–253. Van olyan vélemény is, miszerint az אֶחָשֶׁרֶשׁ (Dán 9,1-ben is) valójában nem személynév, hanem egy méd tisztségnév (mint a fáraó vagy a rabsaké). Vö. Wiseman, Donald J.: *i. m.* 15.

⁵⁸ Rowley, Harold H.: *i. m.* 175–176; Grabbe, L. Lester: *i. m.* 207–213.

⁵⁹ Grabbe, L. Lester: *i. m.* 212.

fogság utáni időszakban kialakult sora: Dárius (méd) – Círus (perzsa) – Ahasvérus (méd). Ez a történelemalakítás a korábbi dánieli látomások alapkonceptióját tükrözi: Babilon a médeknek és a perzsáknak adatik, mintegy nemzeti szövetségnek, királyai pedig felváltva uralkodnak a birodalom fölött.⁶⁰

*

Úgy vélem, hogy a fenti, alapvetően két csoportba sorolt megközelítések, ti. a „méd Dárius” vagy történelmi alak, vagy fiktív történeti konstrukció, túlságosan leegyszerűsített válasz(tás) elé állítják az olvasót: a kutató vagy történelmi adat felbukkanását várja, vagy – ennek hiányában – irodalmi fikcióról beszél. Ám a kérdés valószínűleg ennél összetettebb.

Először, a „méd Dárius” kérdésének ideológiai jellege (bibliai történetírás megbízhatósága) háttérbe szorította a szöveg hagyomány kérdését. Milyen alapszövegből indulunk ki, amikor történeti vizsgálódást folytatunk? A kutatások magától értetődően a Masszoréta Szöveget vették alapul. De éppen ezen a ponton az ógörög és az arámi szövegváltozat között jelentős eltérések mutatkoznak. A babiloni–méd uralomváltásban megjelenő főszereplő kapcsán érdemes visszatérni a Septuaginta korábban tárgyalt sajátos olvasatára. A καὶ Ἀρταξέρξης/Ξέρξης ὁ τῶν Μήδων παρέλαβε τὴν βασιλείαν (és a médek közül való Arta(Xerxész) vette át a királyságot) mondat alapvetően különbözik a MSz-től. A görög szövegben az Ἀρταξέρξης/Ξέρξης valószínűleg szövegromlásra vezethető vissza (vö. fentebb Tób 14,15), s Küaxarésszel áll kapcsolatban (a fordítók által ismert, de hibás szövegváltozatban: אַחַשְׁוֵרֶשׁ). Történeti vonatkozásban ez azt jelenti, hogy van olyan, az ógörög szöveg hagyományban közvetetten fennmaradt olvasat, amelynek értelmében a babiloni Bélsaccart a méd Küaxarész követte a trónon. Ugyanakkor ez a Küaxarész nem azonos Dáriussal. Az tehát itt is egyértelmű, hogy Bélsaccar utóda méd volt, az viszont nem magától értetődő, hogy e hagyomány szerint Dárius maga méd lett volna. A „méd” etnikumjelző a Dán 6-ban egyáltalán nem játszik további szerepet. A Dán 6,29 Círuszt „perzsa”-ként azonosítja, Dárius etnikumát viszont *nem* említi. Azaz, ha a Dán 5,30–6,1 MSz szerinti olvasatát az ógöröghöz képest másodlagosnak tekintjük, s ha a Dán 9,1-ben megjelenő történelmi adatot („médek magjából való Dárius, az Ahasvérus fia”) a Dán 5–6-ra épülő

⁶⁰ Torrey, Charles C.: *l. m.* 1.

későbbi értelmezésnek vesszük,⁶¹ a Dán 5,30 és 6,1 két különböző történet epizódjává válik. A Dán 5,30 a babiloni–méd uralomváltást tematizálja, a Dán 6 viszont ettől független történetet dolgoz fel.

Ha nem egy méd Dáriusról, akkor melyik Dáriusról szól a Dán 6? Ennél a pontnál egyetérthetünk Wiseman fentebb említett nyelvi javaslatával, miszerint a Dán 6,29 szövegének célja az, hogy azonosítsa egymással a Dáriust és a perzsa Círust. Nyelvtani szempontból ennek az értelmezésnek nincs akadálya, s az 1Krón 5,26 jó párhuzamot kínál hozzá. A Dán 6 történetének idős Dáriusa ugyanaz a személy, mint a történeti forrásokból is ismert idős Círus. Ám itt nem arra kell gondolnunk, hogy a szerző tudott volna Círusnak a „Dárius” álnevéről, sokkal inkább arról van szó, hogy a Dán 6-ot alternatív névvel elmondott történetként kell olvasnunk. Nem mellékes, hogy a Dán 4, amelyet a jelenlegi szövegforma Nebukadneccarhoz kapcsol, eredetileg minden valószínűség szerint Bélsaccar apjával, Nabû-nâ’iddal (Nabonidus) összefüggésben volt ismert.⁶² Azaz Dániel könyve szerzője részéről nem lenne ismeretlen hermeneutikai módszer, hogy valamely történetet más személyhez csatol, mint akihez annak magva eredetileg kötődött.⁶³

A szövegtörténeti vonatkozás mellett ez a hermeneutikai kontextus, bár rendkívül jelentős, jobbára szintén figyelmen kívül maradt.⁶⁴ A „méd Dárius” személyének konkrét történelmi alakkal való azonosítására tett kísérletekben egyrészt nehézséget jelent, ha a „méd Dárius” kérdését a Dániel könyve további hermeneutikai vonatkozásaitól elszigetelten kezeljük, mintha az megoldható lenne anélkül, hogy foglalkoznánk a könyv egészének történelemszemléletével. Például

⁶¹ Dániel könyvének narratívái és a látomások közötti kapcsolat szerzőség szintjén nem magától értetődő. A Dán 2–6 narratívái és a Dán 7 látomása arámi nyelvű, a Dán 8–12 viszont héber nyelvű látomásszövegek. Nem kizárt, hogy a Dán 5,30–6,1-ben megjelenő (Arta)Xerxész–Dárius sorrendet Dán 9,1 alakítja apa–fiú kapcsolattá, s innen származik a Dán 9,1 gondolata is, miszerint mind Xerxész, mind Dárius uralkodtak a káldeusok országán (vö. többes szám).

⁶² Vö. Nabúnaj imája (4Q242). In: Komoróczy Géza: *Kiáltó szó a pusztában. A holt-tengeri tekercsek*. Osiris, Budapest 1998, 174–179. A király pusztába való kivetetezése Nabû-nâ’id pusztai tartózkodásának az emlékét örökíti meg. A Dán 5,18–22 úgy utal vissza a Dán 4-re, mint amely Bélsaccar apjának története (a szó szoros értelmében Nabû-nâ’id), de ez a szövegrész hiányzik a Dán 5 ógörög változatából, s valószínűleg másodlagos kiegészítés (vö. Segal, Michael: *Daniel* 5, 254–255).

⁶³ Ha „Nebukadneccar” a babiloni király, akkor „Dárius” a perzsa király (*par excellence*).

⁶⁴ Bár Torrey említett tanulmánya bizonyos mértékig érinti ezt az aspektust.

Dániel könyve egyes adatai a történelmi érdeklődés szempontjából kérdéseket vethetnek fel. Már rögtön az elején a Dán 1,1 Jójákim király harmadik évére keltezi azt a babiloni deportációt, amelynek révén a templom edényei, illetve Jeruzsálem lakóinak egy csoportja (köztük Dániel) Babilonba kerültek. A történelmi események sorában ezt Kr. e. 606-ra (esetleg 605-re) kellene időzíteni. Azt tudjuk, hogy a 605-ös karkemisi csatában Egyiptom legyőzésével Babilon az Eufrátesz nyugati partját is hatalma alá vonta, de a bibliai szövegek szerint a tényleges deportációra először 597-ben kerül sor (vö. 2Kir 24,1–16).⁶⁵ Aligha lehet kétségünk afelől, hogy ezek a történelmi adatok a szerző rendelkezésére álltak. Feltűnő az is, hogy a könyv szerzője tudott arról, hogy Babilon végnapjainál szerepet játszik egy Bél-saccar nevű személy, akinek neve minden bizonnyal a királyénál hamarabb töröltődött a történelmi emlékezetből, sőt azzal is tisztában volt, hogy Bél-saccar Babilon másodkirálya volt. Az is elgondolkodtató, hogy Dániel könyvének egyes részei, különösen a látomásról szóló fejezetek (Dán 9–12) korábbi bibliai szövegek, időpontok és kronológia iránt erős érdeklődést mutatnak. Ezek a szempontok egyszerre két dolgot is jeleznek. A könyv szerzője tájékozott volt, rendelkezett adatokkal az ábrázolt időszakról, ám mégsem egyszerűen adatokat közölt, hanem történeteket, történeti epizódokat *adaptált* bizonyos célnak megfelelően. A tájékozottsága és a kronológia iránti fokozott érdeklődése megkérdőjelezi azt, hogy téves emlékezettel lenne dolgunk. Az általunk ismert történelmi valóságtól eltérő adatok bemutatása pedig megkérdőjelezi azt, hogy a szerző történeti eseménysort szeretett volna rekonstruálni.

Ennek okán nem zárható ki, hogy a történelemkonstrukciónak ezzel a sajátos formájával éppen arra hívja az olvasót, hogy történeteit metaelbeszéléseként értelmezze. Ennélfogva az eseményeknek a történeti valóságtól eltérő ábrázolása, vagy akár a történelmi események torzítása olyan szándékos hermeneutikai eszköz, amellyel az elbeszélések más kontextusba helyezésére késztet, ti. abba a makkabeusi korba, amelyben és amelyre nézve a könyv íródott. Azt mondhatjuk, hogy az apokaliptikus szerzők nem csupán a látomások szimbolikus nyelvezetével készítenek a tulajdonképpeni üzenet keresésére, hanem a látszólag egyértelmű narratívák szálait is úgy kuszálják össze, hogy ezzel elvezessenek az érthető elbeszélések mögötti új valóság felismerésére.

⁶⁵ Vö. Wiseman, Donald J.: *i. m.* 16–18.

Áldó hatalmak oltalmában – Dietrich Bonhoeffer karácsonyi-újévi éneke?

Az erdélyi magyar evangélikus és református énekeskönyv énekanyagában kevés 20. századi ének található. Habár nem tudok ilyen irányú szakszerűen végzett kutatásról, a gyülekezeti gyakorlatot figyelve kijelenthető, hogy az újabb énekek közül ma talán a Bonhoeffer versére írt ének a legnépszerűbb: *Áldó hatalmak oltalmába rejtve*.¹ A Németországi Evangélikus Egyházban (EKD), Svájcban végzett közvélemény-kutatáson alapuló „legnépszerűbb egyházi énekek listáján” Bonhoeffer listavezető éneke mellett az első öt között ott találjuk Paul Gerhard nálunk is ismert énekét (*Befehl du deine Wege – Hagyjad a jó Istenre minden te utadat* – EÉ 280, RÉ 397).²

Bonhoeffer hét versszakos költeményét karácsonyi ajándéknak szánta jegyzésnek, Maria von Wedemeyernek és mindkettőjük családjának. A verset menyasszonyának írt, 1944. december 19-én keltezett utolsó levelének végére jegyezte le. Személyes levélhez kapcsolt költemény tehát. Mivel Bonhoeffer a kéziratban megszámozta a versszakokat, felmerült a kérdés, hogy vajon eredetileg is lelki éneknek szánta-e, vagy pedig nagyon bensőséges, személyes lírai költeménnyel állunk szemben. Jürgen Henkys himnológus előbb megállapította, hogy a szöveg nem énekelhető egyetlen korabeli népszerű dallamra sem. A vers háttéréül szolgáló történeti és életrajzi vonatkozások beleszövődtek a költeménybe, így sokkal inkább személyes, mint közösségi.³ Később azonban már nem tartotta kizártnak, hogy esetleg mégis énekszerű volna Bonhoeffer verse, egyrészt a már említett számozás miatt, másrészt azért, mert más versektől eltérően ennek nincs címe,

¹ Evangélikus Énekeskönyv 585; Református Énekeskönyv (a továbbiakban: RÉ.) 459. Vö. *Magyar Református Énekeskönyv*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1999, 649–650.

² A közvéleménykutatás eredménye elérhető az EKD honlapján: <https://www.ekd.de/service/schick-uns-dein-lied-63832> (Megnyitva: 2026. 04. 20).

³ Henkys, Jürgen: „Von guten Mächten treu und still umgeben“. In: *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. C.H. Beck, München 2001, 452–461.

felirata, ahogy az énekverseknek sem szokott lenni.⁴ Henkys hangsúlyozta, hogy a versben nem lényegtelen a versszakok sorrendje: egyrészt azért, mert szerkezetében és nyelvezetében jól felismerhető haladvány rajzolódik ki: az első versszak lelkipásztori-párbeszéd jellegű (én-ti), a másodiktól a hatodik versszakig az imádság-párbeszéd formájával találkozunk (mi-Te/Isten), míg az utolsó, hetedik versszakban hitvallásszerű (mi-Ő/Isten) viszony jelenik meg.⁵

Az ének első versszaka a szerző akkori helyzetéből indít: a tegeli börtön cellájában karácsonykor szeretteire gondol, és valóságosan megélt lelki közösségben éli át az új év kezdetét. A versszakot Bonhoeffer egyes szám első személyben írta (én-ti), és vigasztalni próbálja aggódó családját azzal, hogy Isten mennyei védelme alatt él, és bár távol vannak egymástól, lélekben mégis naponta tapasztalja velük a szoros közösséget. A versszak második részében pedig kifejezi a családjával, valamint azzal a „másik valósággal” való közösség iránti vágyódását. Ugyanez a gondolat a menyasszonyának írt karácsonyi levelében is megtalálható:

„Nagyon csendes napok lesznek majd házunkban. De újra és újra tapasztalom, hogy minél nagyobb a csend körülöttem, annál világosabban érzem a veletek való kapcsolatot. Ezért még soha nem éreztem magamat teljesen egyedül és elhagyottnak. Te, szüleim és mindnyájan, barátok, tanítványok mindig egészen közel vagytok hozzám. Imádságaitok, jó gondolataitok, bibliai igék, régvolt beszélgetések veletek, zenedarabjaitok, könyveitek annyira megelevenednek és jelenvalókká lesznek, mint eddig soha. Az ember egy nagy, láthatatlan valóságban él, amelynek valóságához nem fér kétség. Egy régi, esti gyermekdal az angyalokról így szól: »kettő takar be engem, kettő ébreszt engem«. Az ő jelenlétük egy olyan láthatatlan megtartó erő, áldó hatalom este és reggel, amelyre felnőttként legalább olyan szükségünk van, mint gyermekkorunkban.”⁶

⁴ Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit. Die Gedichte Dietrich Bonhoeffers aus der Haft. Biographie, Poesie, Theologie*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, 282.

⁵ Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit*, 266; Finta Gergely: Áldó hatalmak... – Dietrich Bonhoeffer újévi éneke. In: *Magyar Egyházzene*, XIII. (2006/2007/1–2), (181–190) 188. Az eredeti, hét versszakos változat magyar fordítását lásd uo. 186–187.

⁶ Az ének verseinek elemzését lásd Finta Gergely: *i. m.* 185–186; Schönherr, Albrecht: 65 Von guten Mächten treu und still umgeben. In: Hahn, Gerhard – Henkys, Jürgen (szerk.): *Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch*. 4. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 36–40; Fischer, Wolfgang: 65 Von guten Mächten treu und still umgeben. In: Hahn, Gerhard – Henkys, Jürgen (szerk.): *i. m.* 40–41.

A megnyugtató bevezető versszak után a második versszakban kezdődő imában már őszintén beszél a költemény sötét háttéréről, a sok gonosz nap félelméről, mely a foglyok és szeretteik lelkét terhelte. Az „óév” („das alte”) eseményei beárnyékolják az érkező új évet. Ez a „rég” jelképezi egyrészt az óév rémisztő eseményeit: a kudarcba fulladt Hitler elleni összeesküvést és annak következményét, a fogság, egyszersmind a lebombázott városok borzalmát, a fronton elesettek és az őket gyászolók fájdalmát is. Másrészt ez a „rég” jelképe mindannak, ami Istentől elválasztja az imádkozót. Innen érthető az Istenhez intézett kérés, mely – mint gyakran a zsoltárokból – egyben hitvallás is arról, hogy semmilyen körülmény, bukás vagy szenvedés nem veheti el azt a létet, amire Isten teremtett: „kérünk, Urunk, ó, irgalmazz szegénynek / s az üdvöt, melyre szántad, add neki!”⁷

A harmadik versben folytatódó imádság „és”-sel („und”) kezdődik: az előző versben óhajtott üdvösség elnyerése nem védelmez meg attól, hogy ki kelljen innunk a keserű poharat (Lk 22,42), mely a pereméig, csordultig tele van, azaz a földi élet végső keserűségéig, a halálig. Itt Bonhoeffernek az a megállapítása ölt lírai formát, miszerint Isten nem egyszerűen szerencsehozó, nem az a feladata, hogy „lelki gyógyszerházzá legyen”, megoldja minden gondunkat, és megválaszoljon minden kérdést. Krisztus sem lehet csupán „válasz”, „megoldás” vagy „gyógyszer”. Igaz, hogy a vallás abból a meggyőződésből él, hogy Isten hatalom, de a Biblia arra irányítja az ember figyelmét, hogy Isten értünk erőtlenségre, és értünk szenved. Amikor Bonhoeffer arra a kérdésre keresi a választ, hogy ki valójában ma, a jelenben számunkra Krisztus, hasonlóan érvel Krisztus szenvedésével és a keresztyének egyéni vagy közösségi szenvedésével kapcsolatban: Krisztus valóban Úr, de hatalmát mindig erőtlenségben, szolgálatban és kereszthordozásban gyakorolja, úgy, hogy közben az erőtlenségre Krisztus nem csak majd az eljövendőben, hanem már most, ebben a világban Úr, erő, középpont. Azonban a keserű pohár, melyet Jézusnak kellett kiinnia, követőit sem kerüli el, így Isten arra méltatja a szenvedőt, hogy részesedjen Krisztus szenvedésében.⁸

Csupán a negyedik versben következik mindaz, amit a második vers végén megfogalmazott kérés után várnánk: *szép napok, örömek*, itt a földön *víg napok* reménysége. Miközben Bonhoeffer a jövő üdvösséget reméli, nem tekint leki-

⁷ Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit*, 274; Schönherr, Albrecht: *i. m.* 38.

⁸ Bethge, Eberhard: *i. m.* 969–971, 982–983; Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit*, 275; Schönherr, Albrecht: *i. m.* 36–40.

csinylócn a földi boldogság ajándékaira. Amikor elfogadja a szenvedést, nem fordít hátat a világnak és szépségeinek. És fordítva: a remélt földi boldogságot nem téveszti össze az eljövendő boldogsággal. Mindkettőt Isten kezéből fogadja el, és mindkettő hálaadásra készíti.⁹

A múltat és jövőt már megverselte Bonhoeffer, az ötödik – a magyar énekeskönyvekből kimaradt – versszakban ismét a jelenre tekint: „Lobogjanak *ma* gyertyalángok lágyan, / sötétségünket fényed hatja át, / lehessünk együtt újra mindahányan. / Az éjben ragyogást te fényed ad.” A vers ismét a szerző és szeretteinek élethelyzetére utal: karácsony van, Bonhoeffer vágyakozik szerettei után. A karácsonyi gyertyafény, vagy akár a korábbi közös karácsonyok emléke is bevilágítja a komor, sötét karácsonyi estét. De nem csak a családi karácsonyesték hangulatának megjelenítése teszi ezt a versszakot igazi karácsonyi verssé. Ahogy a második versszakban a „rég” nem csak az óévre vonatkozik, itt is a világosság, a fény többet jelent a gyertyafénynél: Isten világossága, amit maga Isten „hozott közénk” („die Du in unsre Dunkelheit gebracht” / „melyet Te hoztál be a mi Sötétségünkbe” – a szerző fordítása), a világosság maga Krisztus, a Világ Világossága. A versszak utolsó sorában Bonhoeffer hitvallásszerű kijelentéssel dacol a „sötétség Uralma ellen”, és hirdeti a háború beárnyékolta karácsony evangéliumát: „Wir wissen es, Dein Licht scheint in der Nacht” / „Mi tudjuk, Világosságod fénylik az Éjszakában” (a szerző fordítása). A kijelentésben félreérthetelenül hangzik a János-prológus üzenete: „A Világosság a sötétségben fénylik” (Jn 1,5a). Ez az a világosság, mely beragyoghatja egyszerre a fogoly karácsonyát és azok ünnepét, akiktől elszakította őt a zsarnokság. Ez az a világosság, melyet nem gátolhat meg sem a cella rácsa, sem más körülmény. Ez az a fény, melynek világosságában lélekben közösségben lehetnek a távollévők (*sanctorum communio*). Ez a vigasztaló, bátorító igazság azonban nem oldja fel a szeretteink valós közössége utáni sóvárgást, ezért az Isten mindent átható világosságáról szóló bizonyoságtétel mellett ismét helyet kaphat a személyes kérő imádság: „lehessünk együtt újra mindahányan”.¹⁰

Karácsony titkának gondolatát viszi tovább a hatodik vers is, amikor a Világosságban felcsendülő dicsőítő énekről beszél, mely betölti Isten *rejtett szép világát*. A versszak ismét a magány csendjébe vezet vissza, ami egyben az imádkozó lélek csendje is. Ebben a csendben fürkészi Bonhoeffer Isten láthatatlan világá-

⁹ Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit*, 276; Schönherr, Albrecht: *i. m.* 38–39.

¹⁰ Finta Gergely: *i. m.* 187–188. Magyar szöveg: Uo. 187; Schönherr, Albrecht: *i. m.* 39.

nak karácsonyi dicsőítő énekét – ezt hallhatták a betlehemi pásztorok (*Gloria in excelsis*), és ez az a magasztaló ének, mely összeköti a mennyet és a földet, Isten teremtet láthatatlan és látható világát (niceai hitvallás).¹¹

A költemény egészében, de különösen az 5–6. versszakokban visszaköszön néhány gondolat, néhány kifejezés Bonhoeffer egy évvel korábban, 1943 karácsonyán szüleinek írt leveléből: csöndes, békés órák; régi emlékek; hála Isten védelmező gondviseléséért; a viszontlátás reménysége; gyertyák fénye; karácsonyi énekek. A levéllel a 67. életévét december 30-án betöltő édesanyját is köszöntötte, és arra buzdította, hogy a nehézségek ellenére még nagyobb reménységgel énekeljék Paul Gerhard *Nun lasst uns gehn, und treten*¹² kezdetű újévi énekét, melyet a Bonhoeffer család szilveszter esténként rendszeresen elénekelt, miután felolvasták a 90. zsoltárt.¹³ A Bonhoeffer által idézett versszak az eredeti 15 versszakból a tizedik: „Szüntess minden ínséget / Adj áldott békességet; Terjeszd ki ránk szent karod, Áldj meg kicsinyt és nagyot”.¹⁴ Jürgen Henkys úgy véli, hogy Maria von Wedemeyer 1943 karácsonyán Bonhoefferhez írott levelének gondolatai is visszaköszönnek Bonhoeffer versének 5–6. versszakában: ismét együtt lenni („wieder zusammen führen”), gyertyák, csend, éjszaka, sötétség, hangok: „...most, hogy az ünneplés, az öröm, a gyertyafény, de a nap nyüzsgése és zaja is elmúlt, és csend lett kint és bent egyaránt, más hangok ébrednek fel, olyan hangok és zengések (»Stimmen und Klänge«) válnak hallhatóvá, amelyeket a mindennapok elhallgattatnak.”¹⁵ Hankys szerint, ha Bonhoeffer valóban felhasználta a levelek

¹¹ Finta Gergely: *i. m.* 188.

¹² *Jer, menjünk hálaadással*, EÉ 127.

¹³ A levél vonatkozó részletét idézi: Finta Gergely: *i. m.* 184. A Bonhoeffer család szilveszter esti családi áhítatáról lásd: Schönherr, Albrecht: *i. m.* 39; Bethge, Eberhard: *i. m.* 60.

¹⁴ A Finta Gergelynél a *Börtönlevelek* alapján idézett énekvers nem egyezik a Bonhoeffer által lejegyzett Gerhard énekkel. Az ének megvan a magyarországi *Evangélikus Énekeskönyv*ben is, de nyolc versszakos fordítása (MEÉ 178: *Most zengjen hálaának*) nem tartalmazza a Bonhoeffer levelében lejegyzett versszakot. Az erdélyi magyar *Evangélikus Énekeskönyv* szövegváltozatában (EÉ 127: *Jer, menjünk hálaadással*) megtalálható a vonatkozó versszak, de a fordítás csak részben adja vissza az eredeti énekvers jelentését. A versszak szabad fordításban a tanulmány szerzőjétől: „Csukd be a bánat kapuit, / és add, hogy mindenütt, / Oly sok vérontás után, / Örömpatakok áradjanak”.

¹⁵ „...jetzt, da all der Jubel, die Freude, der Kerzenschein und auch die Unruhe und der Lärm des Tages vorbei sind und es still geworden ist, drinnen und draußen, da werden andere Stimmen wach, Stimmen und Klänge werden hörbar, die der Alltag Schweigen läßt.” Bonhoeffer, Dietrich: *Brautbriefe* 104. Idézi: Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit*, 276.

gondolatait, akkor maga Maria von Wedemeyer is hozzájárult egy évvel korábban írt levelével a neki szánt karácsonyi ajándék-vers megírásához.¹⁶

A hetedik versszakban Bonhoeffer ismét felveszi az első verset indító képet: *áldó hatalmak* jelenlétében éli át karácsony estéjét a Gestapo börtönében. Az első versszakban még csak saját maga helyzetéről adott szeretteit megnyugtató helyzetjelentést (én-ti megfogalmazás), a záróversben már mindannyiukra vonatkoztatja az *áldó hatalmak* oltalmazó szolgálatát (mi-Ő/Isten). Kik ezek az áldó hatalmak? Igen, itt is, mint az első versszakban a mennyei lények, a menyasszonynak címzett levélben említett őrzőangyalok. De vonatkozhat ugyanakkor a szerettei jelenlétére is, és mindannak a felsorolt emlékek, érzések, régi tapasztalatnak, éneknek a megelevenedett jelenvalóságára, amit a verset is tartalmazó karácsonyi levelében jegyesének említ. Egy évvel korábban, 1943. december 1-én Maria von Wedemeyernek írt adventi levelében a régi karácsonyi énekekről még azt mondta, hogy úgy vannak vele jelen cellájában, mint valami jó szellemek: „Itt a célamban valóságosan olyan békés, csendes és adventi hangulat uralkodik, és a gyerekkorom óta ismert számtalan adventi és karácsonyi ének úgy vesz körül, mint valami jó szellem.”¹⁷ Az ének záróverse megrendítő hitvallás. Nem a *deus ex machina* elvéből táplálkozó gyermekded reménység, hanem annak a hívő embernek a bizonyágtétele, aki megélte és szívében hordozza a „fényt eltakaró régi”, „gonosz napok” emlékét, kihallgatásokat, aki szenved szeretteinek hiányától, és aki kész az elrejtettségben is kiinni a keserű poharat. Bonhoeffer tudja, hogy Krisztus ígérete – „veletek vagyok minden napon...” (Mt 28,20) – rá is és szeretteire is vonatkozik, minden új napon („an jedem neuen Tag”), minden „reggel, este”.¹⁸ Máté evangéliuma már a születéstörténetben, Krisztus nevében is azonosítja a megszületett Jézust azzal az Immanuella, akiről Ézsaiás profétált: „Velünk az Isten”. A záróvers harmadik sorában Bonhoeffer szó szerint ezekkel a szavakkal énekl meg a karácsonyi evangéliumot, hogy Krisztusban „Isten velünk van”: „Gott ist bei uns am Abend und am Morgen / Und ganz gewiß an jedem neuen Tag“ – „Mert Isten velünk van reggel és este / És egész bizonyosan minden új napon” (fordítás a szerzőtől). A magyar énekeskönyvekbe felvett fordításból éppen ez, a Krisztusra

¹⁶ Henkys, Jürgen: *Geheimnis der Freiheit*, 276.

¹⁷ Bismarck, Ruth-Alice von – Kabitz, Ulrich: *Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer Maria von Wedemeyer 1943-1945*. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge. Verlag C. H. Beck, München 1992, (90–91) 90.

¹⁸ Schönherr, Albrecht: *i. m.* 39.

vonatkozó „velünk van” hiányzik, pedig ez a kifejezés szintén a vers karácsonyi jellegére utal. Ez az az áldó hatalom, akinek állandó jelenvalósága oltalom.

Az Áldó hatalmak és a 119. zsoltár

Bonhoeffer versének értelmezésében, menyasszonyának írt karácsonyi levele mellett segítségünkre van Bonhoeffer kedves zsoltárához, a 119. zsoltárhoz írt elmélkedése is.

Bonhoeffer imaéletében került közel ehhez a zsoltárhoz. Amikor londoni tartózkodása alatt 1935 márciusában ellátogatott néhány anglikán szerzetesi közösségbe, a mirfieldi *Community of the Resurrection* szerzetesrendben részt vett a napszaki imaórákon (horák), melyeken a 119. zsoltárt több alkalomra felosztva végigimádkozták egy hét alatt. Azután ez lett Bonhoeffer leggyakrabban idézett zsoltára,¹⁹ mely nemcsak saját lelki életét határozta meg, hanem az általa vezetett papi szeminárium közösségének napi gyakorlatába is bevezette a 119. zsoltár egyes részeinek rendszeres elimádkozását.²⁰ Amikor néhány év múlva, az európai zavaros helyzet ellenére 1939. július 7-én hazafelé indult amerikai útjáról, éppen a Zsolt 119,71 volt a napi igéje: „Jó nekem, hogy megaláztál azért, hogy megtanuljam rendelkezéseidet.” A napi ígéről pedig ezt írja Bonhoeffer: „Legkedvesebb zsoltáromból, egyike a számomra legkedvesebb szavaknak”.²¹

A mirfieldi élmények hatását mutatja, hogy a szemináriumi életet keretező reggeli-esti áhítatokon fontos szerepe volt a zsoltárolvasásnak és a recitált zsoltár-imádságnak, de az áhítatok felépítése is hasonlóságot mutat az anglikán esti könyörgés liturgiájával (Evensong).²² Ezeken az áhítatokon kizárólag maga Bonhoeffer mondta az egyetemes közbenjáró imádságot. Hosszú, legtöbbször szabadon mondott imák voltak ezek, időnként azonban a Litániát is imádkozta. Községi kötetlen imái is a zsoltárok imádkozásából táplálkoztak, annak nyelvezetéből, képeiből, és főként a zsoltárok imádságának teológiájából, annak megfelelően,

¹⁹ Bethge, Eberhard: *i. m.* 474–475.

²⁰ Allan, Pere CR: Bemutatni Istent a világnak. In: *Magyar Egyházzene* XVIII. (2010–2011/3–9); N. N.: A Community of the Resurrection. In: Uo. 10.

²¹ Bethge, Eberhard: *i. m.* 742–743.

²² Bethge, Eberhard: *i. m.* 490–491; A szeminárium reggeli-esti áhítatairól, annak rendjéről lásd: Bonhoeffer, Dietrich. *Közösségben*. Harmat–Luther, Budapest 2024. A zsoltárimádságról: Bonhoeffer, Dietrich: *i. m.* 35–40.

amint ezt tanította is az imádkozásról: „A zsoltároskönyv Krisztus közbenjáró imádsága gyülekezetéért. Minthogy Krisztus már az Atyánál van, imáját az ő új embersége, Krisztus teste imádkozza tovább a földön az idők végezetéig. Ez az imádság nem az egyes tag, hanem az egész Krisztus-test imádsága. [...]. A zsoltárokkal tanulunk meg imádkozni Krisztus imája alapján.”²³ Az imádság „messze meghaladja az egyéni tapasztalat mértékét”, nem is saját érzéseink, élményeink szólalnak meg benne, hanem a Krisztus-test, a közelben és távolban élő hívek közös imádsága. Amikor Bonhoeffer arról ír a versben és a menyasszonyához címzett levelében, hogy a börtön cellájában nem magányos, mert vele vannak „áldó hatalmak”, de vele vannak szerettei is, akkor a zsoltárimákból eltanult, az imádságban valósággá váló közösségről beszél.

A 119. zsoltár hatása főként az ének harmadik, a szenvedésről, a keserű pohár kényszerű kiürítéséről szóló versében ismerhető fel. Bonhoeffer többször is hozzáfogott a zsoltár magyarázatának megírásához, végül, amikor harmadjára is rászánta magát erre, csak a 21. versig jutott, a vers közepénél szakad meg az elmélkedés. A zsoltár első verséről írt magyarázatban ezt írja a szenvedésről: ²⁴

„Meglepő megfigyelés, hogy éppen azokban a zsoltárokból, amelyek az igazak elnyomásáról és szenvedéséről panaszkodnak, különös erővel csendül fel Isten jóságának dicsérete, aki gondoskodik az övéiről. A 119. zsoltár imádkozója is nyomorúságban és megpróbáltatásokban élt. De vajon nem éppen a bajba jutott kegyes embernek kellene különösen oka legyen arra, hogy hálát adjon minden védelemért és minden ajándékért, amely mindeddig megmaradt számára? Hiszen »az igaz embernek kevés vagyona jobb, mint a gonoszok sok vagyona« (Zsolt 37,16). Hát nem éppen neki kellene tudnia, hogy az ítélet Isten házában kezdődik (1Pt 4,17), hogy semmi más nem érdemelne, csak haragot és büntetést, ha Isten érdem és méltóság szerint akarna vele bánni? »Boldogok« (*Wohl denen*: megjegyzés a szerzőtől) (Zsolt 119,1) – »boldogok« (*Selig*: megjegyzés a szerzőtől) – mondja Jézus. Luther is így fordította ezt a szót az 1521-es első zsoltárfordításában: »boldogok« (*Selig*). A héberben ugyanaz a szó. Boldogok – nem azért, mert nincs hiányuk, hanem azért, mert mindent Isten kezéből kapnak... Ha azonban Isten valakinek az övéi közül valóban a szenvedés kelyhét adná, hogy Krisztusért kiigya azt a keserű végéig, a kereszti és a haláláig..., akkor ezeknek bizonyára előbb úgy előkészítette az ő szívét,

²³ Bonhoeffer, Dietrich: *i. m.*

²⁴ Bonhoeffer, Dietrich: *Gesammelte Schriften IV. Auslegungen, Predigten. 1933 bis 1944*. Chr. Kaiser Verlag, München 1961, 505–543; Bethge, Eberhard: *i. m.* 750.

hogy éppen ők azok, akik erős hittel, teljesen új és hatalmas módon tanúsítják:
»Boldogok, akik az Úr törvényében járnak«.²⁵

Az Áldó hatalmak oltalmába rejtve és Paul Gerhardt énekei

Bonhoeffer gyerekkora óta ismerte, rendszeresen énekelte és szerette Paul Gerhardt énekeit. A Bonhoeffer család imaéletének napi rutinjában, az ünnepek megélésében is fontos szerepe volt énekköltészetének.²⁶

Bethge feljegyezte, hogy Bonhoeffer egyik 1936-os előadásában is nagy jelentőségük volt a Gerhardt-énekeknek. Amikor az 1936-os berlini olimpia alkalmával a stadion közelében hatalmas sátorban istentiszteletet tartottak, a Dreifaltigkeitskirchében teológiai professzorok tudományos értekezéseket mutattak be, a Berli-ni Testvérközösség (Bruderschaft) az Apotel-Paulus-Kirchében gyülekezeti tagok-nak hirdetett meg előadás-sorozatot *A német evangélikus egyház útja a jelenben* címmel. Bonhoeffer augusztus 5-én tartotta meg előadását *A német evangélikus egyház belső élete* címmel. Az előadásban Martin Luther, Paul Gerhardt, Zinzen-dorf, Christian Fürchtegott Gellert és Friedrich Spitta jellegzetes énekversei alap-ján bemutatta az evangélikus imádság műfajait, végül összegezte, hogy miként éledhet újra a hitvalló egyházban a reformáció szelleme.²⁷

Gerhardt énekei a lutheránus ortodoxia lelkiségét hordozzák magukon. Mély, személyes vallomások ezek a megélt hitről, Isten gondviseléséről, Krisztus üdvitet-téről és a mindennapokban megtapasztalható jelenlétéről, támogatásáról. Ezek a tartalmak mélyen beleivódtak Bonhoeffer lelkébe. A *Sanctorum Communio* meg-írásakor, amikor a bibliai kifejezéseket magyarázta, és az általa „nagykorúvá vált ember” vallásosságáról írt, megállapította, hogy bár ő maga megértette Paul Ger-hardt dalainak mélyen személyes hitvallásait, de ellenezte azt a törekvést, hogy a figyelmet az ember magánszférájára irányítsák, és a „lelki üdvösséget” a világ és a *familia Dei* rovására ápolják. Ezért eszébe sem jutott, hogy a „nagykorúvá vált embert” visszavezesse az ilyen individualista belsőség korlátai közé. Ami számára

²⁵ Bonhoeffer, Dietrich: *Gesammelte Schriften*, 512–513. (fordítás a szerzőtől).

²⁶ Lásd fennebb a szilveszter-esti Paul Gerhardt énekről (12. és 13. lábjegyzet).

²⁷ Bethge, Eberhard: *i. m.* 609–611.

Gerhardt énekeiben lelki táplálék, az a 20. század elejének embere számára érthetetlen, talán taszító is lehet.²⁸

Bonhoeffer számára Paul Gerhardt énekei különös lelki támaszt jelentettek a börtönévek alatt. Leveleiben többször is említi, hogy éppen Gerhardt-éneket dúdolt magában. 1944 júliusában egyik Bethgéhez címzett levelében ezt írja:

„Igaz, hogy a teológiai gondolatok szakadatlanul foglalkoztatnak, de vannak azután olyan órák is, amelyekben megelégszem azzal, hogy élek és hiszek, anélkül, hogy gondolkoznám rajta. Olyankor egyszerűen csak örülök a napi igéknek, ahogy a tegnapiaknak és a maiaknak például különösen örültem, s mindig örömmel térek vissza Paul Gerhardt gyönyörű énekeihez.”²⁹

Kimondottan áldásnak tartotta, hogy olyan sok Gerhardt-éneket tud kívülről.³⁰ Menyasszonyának így vallott erről: „Paul Gerhardt meglepően hűséges társsámmak bizonyult a Zsoltárokkal meg a Jelenésekkel együtt.”³¹

Bonhoeffer a menyasszonyának írt leveléhez csatolt verséhez kapcsolódik két karácsonyi Gerhardt-ének, melyekről 1934. advent 4. vasárnapján keltezett levelében írt. Az egyik ének a *Fröhlich soll mein Herze springen – Én lelkem, hogynye tapsolnák* (EÉ 115.), melyről ezt írja barátjának:

„Az utóbbi hetekben folyton eszembe jut ez az énekvers: »Hagyjátok el testvéreim, ami kínoz, ami bánt, én mindent visszahozok«.³² Mit jelent az »mindent visszahozok«? Semmi sem vész el, Krisztusban minden fennmarad, megőződik, persze megváltozott alakban, átlátszón, tisztán, a gyötrelmes, önző vagyaktól mentesen. Mindezt Krisztus hozza vissza, mégpedig úgy, ahogy Isten eredetileg elgondolta a bűnünk okozta torzulás nélkül. A minden dolgok visszahozásáról – ἀνακεφαλαιώσις – *re-capituláció*járól (Ireneus) szóló tanítás, amely az Ef 1,10-ből ered, nagyszerű és igen vigasztaló gondolat. Itt teljesül be az »Isten visszahozza, ami elmúlt« ígérete. És ezt senki sem tudta olyan egyszerűen és gyermekien kifejezni, mint Gerhardt, amikor ezeket a szavakat adja a gyermek Jézus szájába: »én mindent visszahozok.«³³

²⁸ Uo. 981.

²⁹ Bonhoeffer, Dietrich, *Börtönlevelek*, 172.

³⁰ Bethe, Eberhard: *i. m.* 956; Bonhoeffer, Dietrich, *i. m.* 25.

³¹ A Börtönlevelekből idézi Finta Gergely: *i. m.* 188.

³² Az ének eredetileg 5. versének 3–4. sora. A magyar fordításban ez a 4. versszak, de nem adja vissza az eredeti jelentését, mert épp a „mindent visszahozok” helyett ez áll: „adok nektek békességet.” A levélben idézett két sor a magyar evangélikus énekeskönyvben: „Testvéreim, ó, mit féltek? / Bízatok, Én adok nektek békességet.”

³³ Bonhoeffer, Dietrich, *Börtönlevelek*, 86–88.

Bonhoeffer nemcsak saját elmélkedését osztja meg barátjával, hanem a sorok végén elárulja, hogy azért is írta le ezeket, mert talán a barátjának is segítségére lehetnek az éneksorok a következő napokban. Bonhoeffer maga is gyakorolta az igeolvasás, éneklés mellett a meditációt. Nem csak ő maga élt ezzel a módszerrel, hanem lelkigondozó jelleggel a finkenwaldi szemináriumban diákjainak, levelében pedig barátjának is ajánlotta.

A második, Bonhoeffer-levelében említett Gerhardt-ének talán a legismertebb és legkedveltebb karácsonyi ének ma is: *Ím, jászlad mellett térdelek* (ÉÉ 480.). Bár ismerte, és tudta is, levelében arról vall, hogy talán csak akkor fedezte fel magának:

„Korábban nem nagyon tudtam mit kezdeni vele. Alighanem sokáig kell egyedül lennünk és elmélkedve olvasgatnunk ezt az éneket ahhoz, hogy képesek legyünk igazán megérteni. Minden egyes szava csodálatosan telített és gyönyörű. Egy csepp ugyan kolostoriasan misztikus, de nem jobban, mint amennyire indokolt. Végére is a »mi« mellett olyan is van, hogy »én és Krisztus«, s hogy ez mit jelent, azt aligha lehet ennél az éneknél jobban elmondani.”³⁴

Bonhoeffer tehát behatóbban foglalkozott Paul Gerhard énekeivel. Felelőtlenség volna további következtetéseket levonni arra nézve, hogy ezek az énekek miként hatottak Bonhoeffer *Áldó hatalmak oltalmába rejtve* kezdetű versének megírására. Az kétségtelen, hogy a két költő élethelyzete sok hasonlóságot mutat. Egyrészt a történelmi idők, szorongattatás, üldöztetés, háború mindkettőjük életét megkeserítette. Másrészt Gerhardtról tudjuk, hogy verseit eredetileg nem azzal a céllal írta, hogy gyülekezeti énekként énekeljék őket, csak később, munkatársai biztatására váltak közkinccsé. Bonhoefferről sincs tudomásunk, hogy foglalkoztatta volna közösségi énekek írása. Mindkettőjük költeményét mégis hitvalló énekké formálta a recepció.

Bonhoeffer énekének a nagyon személyes életrajzi háttérrel hordozó első két versét és ötödik versét általában nem közlik az énekeskönyvek, a szerkesztéskor pedig a záró versszak kezdő versszak lett. Ennek az az oka, hogy mindaddig, amíg a verset tartalmazó levelet nem tették közkinccsé, a levél másolataiból kikerült az utolsó vers, amit a Német Demokratikus Köztársaságban ifjúsági alkalmak záróhívatának záró mozzanataként, mintegy záróimaként imádkoztak. A hitvalló

³⁴ Uo. 87.

Bonhoeffer énekké formálódott versét az NDK egyházellenes időszakában tehát ismét hitvallásként és imádságként használták, és az Istenbe vetett bizalom éneke lett. Az ének első dallamát is csupán erre az egy, akkoriban közismert versszakra írta Otto Abel (1959). Azóta mintegy 50 dallamot szereztek erre a költeményre, a szövegét pedig számos nyelvre lefordították.³⁵ A magyar evangélikus énekeskönyvekben a taizéi közösség szerzője, Joseph Gelineau dallamával találjuk meg, a magyar református énekeskönyv pedig Vízi István dallamával közli.

³⁵ Az ének dallamváltozatairól vö. Fischer, Wolfgang: *i. m.* 40–41.; Finta Gergely: *i. m.* 188–191.

Tézisek a lelkészképzésről*

„Amelyik lelkésznek subája van, de Bibliája nincs, azt el kell venni, s annak árán Bibliát kell szerezni. Ha pedig sem subája, sem Bibliája, hivatalától meg kell fosztani.”

(Váradai zsinat, 1629)

1.

A lelkipásztori szolgálat (*ministerium*) és ehhez kapcsolódóan a lelkésszűz-törképzés (felkészítés) és -képesítés (szolgálatba állítás) tartalmának meghatározása és szabályozása az egyház önképén és önképéből fakadó (belső) igényén alapul. A bibliai (elsősorban újszövetségi) egyházképek sokféleségéből kialakított dinamikus/statikus modellek vagy működéstípusok kijelölik a lelkipásztori szolgálat célját is, leírják annak jellegét és tartalmát, meghatározzák egyházi rendjét, és ekként megalapozzák a lelkészképzés elvi és gyakorlati feltételeit és követelményeit is. Az utóbbit illetően, különösen a *vocatio (interna & externa)* tekintetében, az egyházkormányzatnak kiemelt és elsőrendű felelőssége van.¹

* A tanulmány eredetileg referátumként hangzott el Kolozsvárt 2023. május 2-án.

¹ A reformáció teológusai, így Kálvin is egyértelműen az egyházkormányzás feladatkörébe utalták a lelkészképzést: „Most pedig arról a rendről (*ordo*) kell szólnunk, amellyel az Úr akarja kormányozni egyházát [...] A kérdés tárgyalását négy részre osztom, hogy megtudjuk: milyenek (*quales*) legyenek a szolgák, aztán miképpen (*qualiter*), kik által (*quo*), és miféle eljárás vagy szertartás (*quo ritu*) szerint iktatják be őket. Csak a külső és ünnepélyes (*externa et solenni*) elhívásról szölok, amely az egyház nyilvános rendjéhez (*ordo*) tartozik; és nem érintem azt a titkos elhívást (*vocatio arcana*), amelyet minden egyes szolga magamaga tud Isten előtt, és amelynek az egyház nem tanúja. Mert annak a szívünk az igaz tanúja, hogy nem becsvágyból, nem bírvágyból, sem más mohó kívánságból, hanem egyedül csak Isten tiszta félelméből és az egyház építésének igyekezetéből (*aedificandae studio*) fogadtuk el a felkínált tiszteletet (*munus*). Erre pedig, mint már mondtam, mindannyiunknak feltétlenül szükségünk van, ha azt akarjuk, hogy Istennek tetszésére legyen szolgálatunk (*ministerium*). Ami viszont az egyház nyilvános eljárását illeti, az éppúgy érvényes annak az elhívása esetében is, aki rossz lelkiismerettel állt szolgálatba, feltéve, hogy álnoksága nem nyilvánvaló. Azt is szokták mondani, hogy egyházi szolgálatra elhívottak azok a magánszemélyek is, akik láthatóan képesek és

Az egyház önképe kölcsönhatásban áll az egyházi lelkipásztorképzés és -képesítés gyakorlatával.² Önképen a református egyház hitvallásaiban és liturgiai rendjében kinyilvánított, teológiai megalapozásban kifejtett, az egyházi kánonokban aktualizált, történeti-kulturális habitusban reflektált közösségi identitást értem.³ Az egyházi önkép és a lelkipásztorképzés kölcsönhatásán pedig azt értem, hogy az egyház önképe, egy-egy korszakhoz kötötten, olykor rejtetten, máskor láthatóan, magában foglalja az egyház lelkipásztorezsményét is, mely ugyanakkor visszatükrözi, de alakítja is az egyház önképét.

EXKURZUS ad 1–2. A Magyarországi Református Egyház 2005. évi I. törvénye (mely első megfogalmazásában 1967-ig megy vissza) a Heidelbergi Kátéra hivatkozva (és azt sajátosan értelmezve) fogalmazza meg az egyházi önképet.⁴ E törvény kimondja, hogy a Magyarországi Református Egyház Krisztus egyetlen

alkalmasak rá (*aptos et idoneos*); mert a kegyességgel (*cum pietate*) és a jó pásztor egyéb képességeivel párosuló képzettség (*eruditio*) akár e szolgálatra való előkészületnek (*praeparatio*) is tekinthető. Akiket ugyanis az Úr ilyen jelentős feladatra szánt, azokat mindenekelőtt a feladat teljesítéséhez szükséges fegyverekkel szereli fel (*instructio*), nehogy üresen és készületlenül fogjanak hozzá. Ezért Pál, amikor a Korinthusi levélben fejtegetésbe kezd a tisztségekről, mindenekelőtt azokat a lelki ajándékokat sorolja fel, amelyekkel rendelkezniük kell a tisztséget betöltő személyeknek (*officiis funguntur*)” Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallá rendszere*. II. (Ford. Buzogány Dezső.) (Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 7.) Kálvin Kiadó, Budapest 2014, 383–385, 190–191.

² A Magyarországi Református Egyház jelenleg hatályos, országos szintű törvényei meglehetősen röviden szólnak a lelkészképzésről, ezt is többnyire egyházkerületi (intézményfenntartói) feladatként írják le. (A képzésre való jogosultságot kiterjesztik a Kárpát-medencében működő református lelkészképző intézeteket fenntartó egyházakra is.) Az MRE Zsinatának legutóbbi (2025. novemberi) határozata (melynek értelmében a Dunamelléki Egyházkerület – tekintettel a lelkészképzés hagyományos, területi elvű rendjére – kvázi társfenntartói jogokat kapott az országos fenntartású Károli Gáspár Református Egyetemen) tovább erősíti ezt a felfogást. Ugyanakkor a lelkészképzés helyzetének áttekintését és átfogó értékelését nemcsak a lelkipásztori szolgálatok átalakulása, hanem az állami felsőoktatási törvények és az akkreditációs követelményrendszer változása és a lelkészképesítés országos szintre emelése (2014) is elkerülhetetlenné teszi.

³ A lelkészképzés történetének bizonyossága szerint a teológia oktatásának tematikája, módszere és rendszere többnyire spirituális megelevenedések, ritkábban nagy szellemi konfliktusok idején alakult át vagy változott meg gyökeresen. Bár a változások nem egyenesen arányosak a lelkipásztor-képzés átalakításaival, a kettő szoros összefüggésben áll.

⁴ 1967. évi I. törvény A magyarországi református egyházról és szolgálatáról, a 2005. évi I. törvény módosításaival egységes szerkezetben. https://www.reformatus.hu/documents/2606/2022._evi_I._tv._Alkotmánytörvény_2022.07.07.pdf.

egyetemes keresztyén anyaszentegyházának része, Krisztus teste, és így felkenetésének és szolgálatának részese. Megnevezi tekintélyi forrásait (Szentírás, Apostoli Hitvallás, Heidelbergi Káté, Második Helvét Hitvallás), azután Krisztus egyházfőségében rögzíti egyházszerkezeti rendjét, egyházkormányzati alapelvét és az egyháztagsági feltételeket (1. §). A törvény következő cikkelyei szólnak az egyház egybegyűjtő (alapító), fenntartó, növelő és kormányzó feladatairól.⁵ Ám a néhai törvényalkotóknak itt teológiai bravúrt kellett végrehajtaniuk, miután a törvény címében foglalt tételt (a Magyarországi Református Egyház „Krisztus teste, s így felkenetésének és szolgálatának részese”) a továbbiakban is kizárólag a Heidelbergi Kátéhoz kötötték.⁶ A Heidelbergi Káté megfogalmazásai azonban, bár nem teszik lehetetlenné, mindenképpen megnehezítik a törvényalkotók szándékának (önképének) kifejtését. Mindenekelőtt ugyanis a Heidelbergi Káté nem Krisztus hármass tisztséghez kötve, hanem az Apostoli Hitvallás magyarázatához kapcsolódva ad meghatározást az egyházzól.⁷ Továbbá, Krisztus felkenetéséről szólva nem beszél expressis verbis „szolgálatról”.⁸ A Heidelbergi Káté a Krisztus név (és a belőle származtatott keresztyén-krisztusi név) magyarázata során Krisztus prófétai, papi és királyi felkenetéséről (vagyis hármass tiszteiről, *triplex munus*ról) szól.⁹ Vagyis, ha jól értjük, ennek a hármass tisztnek Krisztus nem az ősmintája, hanem tipológiai értelemben vett beteljesítője.¹⁰ Amit a 2005/1967-es törvény egyenes át-

⁵ A kifejezéseket részben a Heidelbergi Káté, részben a Második Helvét Hitvallás egyháztani leírásaihoz igazítom, azzal az eltéréssel, hogy az egybegyűjtő funkciót alapító funkciónak veszem. A protestáns ortodoxia az alapító funkciót időleges (átmeneti) szolgálatnak tekintette. Vö. Szegei Kis István: *A tiszta teológia főrészei*. (Ford. Buzogány Dezső.) Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2022, 225.

⁶ Heidelbergi Káté, 31–32. kérdés-felelet.

⁷ Heidelbergi Káté, 54–55. kérdés-felelet.

⁸ A törvény szövegében legalább háromféle értelemben használatos a szolgálat: *munus, officium, diaconia*.

⁹ „Cur vero tu Christianus appellaris? Quod per fidem membrum sum Iesu Christi et unctionis ipsius particeps, ut et nomen eius confitear meque sistam ipsi vivam gratitudinis hostiam et in hac vita contra peccatum et satanam libera et bona conscientia pugnem et postea aeternum cum Christo regnum in omnes creaturas teneam.” Érdemes megjegyezni, hogy Kálvin Krisztus királyi tisztséghez köti a keresztyén (krisztusi) név használatának legitimását. „S miután a hívők királyuk erejével győzhetetlenek, és lelki gazdagságában bővelkednek, nem alaptalanul kapták a *krisztusi* (keresztyén) nevet.” Kálvin János: *i. m.* 377–379.

¹⁰ Vö. Kálvin János: *i. m.* 373–380. Kálvin a papi és prófétai tiszt esetében eltörölő betöltésről beszél, a királyi tiszt esetében pneumatológiai dimenziót nyit, és az egyházkormányzást ez alá rendeli.

kötéssel az egyházra vonatkoztat, azt a Heidelbergi Káté határozottsággal a Krisztus üdv munkájában részesedő egyes keresztyén emberről (*particeps* – szinguláris!) mondja, az egyetemes papság elvének értelmében. A Heidelbergi Káté tehát egyetemes-személyes értelemben beszél a Krisztus felkenetésében való részesedésről, és ezen a helyen nem említ külön (egyházi) szolgálatot (*ministerium*).¹¹ Ezzel implicite jelzi azt is, hogy a Krisztusban és üdvjaveiben való egyetemes (keresztyéni) részesedést meg kell különböztetni az egyes egyházi szolgálatoktól.¹² Amit egyházi szolgálatnak (*ministerium*) nevezünk, az üdvjavak tekintetében voltaképpen *administerium*, szükséges, de nem alapozó érvényű. Az üdvesszökök nem üdvesszökök. És ez igen lényeges hangsúly mostani kérdésünket illetően. Másrészt, de éppen ezzel a megalapozással, a maga helyén az egyházról szólván, a Heidelbergi Káté nem terjeszkedik a Krisztus sajátos (közbenjárói, üdvszerző) művében, szolgálatában (*triplex munus*) való részesedés irányába. Az egyház *coetus electorum sive fidelium* (54. kérdés), illetve *communio sanctorum* (55. kérdés), a sákramentumoknál: *foedus Dei* (74. kérdés), egyházfegyelemnél: *regnum Christi* (84. kérdés). A *szentek közössége*, magyarázza a Heidelbergi Káté az Apostoli Hitvallást, azt jelenti, „először is, hogy a hívők együtt és egyenként is tagjai az Úr Krisztusnak, és részesei minden javának és ajándékának. Másodszor: mindenki tekintse kötelességének, hogy ajándékaival a többi tag javára és üdvösségére készséggel és örömmel szolgáljon.” Az itt szereplő *confero in commune* igét érthetjük úgy is, mint az ajándékok kölcsönös rendelkezésre bocsátását, ami részben megnyitja a diakónia, tehát a mások szükségére figyelő szolgálat belső pneumatológiai-ekkléziológiai dimenzióját is, részben pedig dinamizálja a karizma (*communio*) és a hivatal (*institutio*) közötti feszültséget.

A klasszikus református egyháztanok nem döntenek abban a vitában, hogy az egyházi, és ekként a lelkipásztori tisztség, hivatal vagy szolgálat (*functio*) csupán *ad bene esse ecclesiae* van-e, vagy *ad esse ecclesiae* szolgál. E kettőt inkább összekötik a részesedés (*participatio*) fogalmával (legalábbis Kálvin és Bullinger). Ennek a lelkipásztori hivatásértelmezésben és a szolgálati habitus leírásában és kialakításában van döntő jelentősége. Ehhez még a Heidelbergi Káté 65. kérdését is figyelembe kell vennünk, mely szerint a Szentlélek az igaz hit által tesz minket

¹¹ Ursinus a Heidelbergi Kátéhoz írt kommentárjában az egyháztani vonatkozást is a Krisztus-testben való részesedés (*participatio*) dimenziójában nyitja meg. Ursinus, Zacharias: *Doctrinae Christianae Compendium seu Commentarii Catechetici*, Eustathius Vignon, Genevae 1584, 407–419.

¹² Vö. Kálvin János: *i. m.* 375–377; Második Helvét Hitvallás, XVII. 12.

Krisztusnak és az ő jótéteményeinek részesévé (*participes*). Ebben a sajátos értelemben az egyház közössége (*communio*) az üdvjavak kölcsönös átadását jelenti (*in commune commodum et universorum salutem*).

Összegző megjegyzés: az 1967-es törvényben talán érdekesebb lett volna a Második Helvét Hitvallás 17. cikkelyének képeit idézni: az egyház a világból kihívott vagy egybegyűjtött hívők gyülekezete, szentek közössége (*coetus fidelium, communio sanctorum*), Isten országának polgársága (*civitas Dei*), Krisztus teste (*corpus Christi*), Isten népe (*populus Dei*), az élő Isten háza (*domus Dei viventis*), szeplőtelen menyasszony (*sponsa Christi*), juhnyáj (*grex ovium*). Miután azonban az 1967-es törvény a szolgáló egyház doktrínájának hivatalossá tételét célozta, a *munus* (tiszttség, feladat, felhatalmazás, kötelesség – *officium, dignitas*) szót kényszerűen egységesen szolgálatnak fordította, és tíz paragrafusban huszonegy alkalommal szerepeltette is. Továbbá, miután a törvény 2005-ös megerősítése az egyház önkéntes alapú társadalmi hasznosságát kívánta igazolni, ezt a látszólag kiterjesztő, valójában szűkítő alkalmazást meghagyta az átvett szövegben.¹³ Igen jellemző azonban, hogy a törvény 6. paragrafusa megtöri szolgálat fogalmának a kizárólagosságát, és „a Krisztus királyságának hitében élő egyház”-ról beszél, nem pedig Krisztus királyi „szolgálatában” részesedő egyházzal. 1967-ben talán mellőzni kellett az egyház önképéből az *ecclesia militans* dimenzióit, 2005-ben már nem feltétlenül.¹⁴

3.

Ha adott korszakban és társadalmi-kulturális környezetben (például a 21. század első harmadában a Kárpát-medencében) az egyház közösségének elsőrendű kérdése az egyház fenntartó és növelő funkciója, és ehhez társul az egyház alapító funkciója (a fenti dinamikus értelemben), akkor az egyházi önképben is erőteljesebben fog jelentkezni a lelkeszi szolgálat fenntartó (kormányzó, pásztori) és növelő-építő (szervező, hitmélyítő) funkciója iránti igény. Éppenséggel a 18. század óta egyetemesen bevett *lelki*-pásztor kifejezés is ebbe az irányba mutat.¹⁵

¹³ A szóhasználatához lásd Kálvin János: *i. m.* 373–380.

¹⁴ Vö. Bogárdi Szabó István: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között.* (Societas et Ecclesia 3.) Ethnica, Debrecen 1995.

¹⁵ Tanulságos átolvasni Szikszai György hitbuzgalmi munkájának vonatkozó részét (mely egyházi önképet is hordoz). A „lelki-pásztor” kegyességgyakorlását az egyháztársadalmi rendhez

Az alapító vagy egybegyűjtő (par excellence missziói) funkció nem tűnik el nyomtalanul, hanem a fenntartás és növelés funkcióit támogató intézmények (kiegészítő intézmények) létesítése irányába mozdul el. Ha és amennyiben elfeledkezünk az alapító és fenntartó funkciók belső összetartozásáról, óhatatlanul vita támad azon, hogy a különböző kiegészítő intézmények létesítése pusztán a fenntartó-növelő funkciót szolgálja-e vagy éppenséggel az alapító funkciót prolongálja-e. Ez a vita kimondva-kimondatlanul érinti a lelkészképzés intézményeit is (szeminárium, akadémia, egyetem, egyetemi fakultás). Ide esnek a lelkészképzéssel kapcsolatos folyamatos panaszok is.¹⁶

4.

Ha a lelkipásztori szolgálatban (közelebbről, az igehirdetés és a sákramentumok szolgálatában) az egyház már megszervezett és működő közösségeinek fenntartása és növelése dominál, az alapító funkció eredeti értelme és ereje elhalványul ugyan, de kedvező esetben a fenntartó-növelő funkciókat fogja támogatni.

köti hierarchikusan (király, tiszttviselők, magisztrátus, lelkipásztor). Szikszai György: *Keresztyéni imádságok és tanítások*. Füskúti Landerer Mihály, Posonyban 1786, II. főrész, 3–4. szakasz.

¹⁶ „A teológiai oktatást (education) érintő panaszok éppen annyira régi keletűek, mint maga a teológiai oktatás. Manapság is minden felől hallani ezeket: az egykori növendékek azt mondják, hogy nem készítették fel őket megfelelően az egyházi munkára, a tanárok arról panaszkodnak, hogy elszigetelten és magukra hagyva végzik oktató tevékenységüket, a diákok a gyakorlati tárgyakat unalmasnak, az akadémikus területeket jelentéktelennek érzik, a laikusok pedig meg vannak győződve, hogy ezek az iskolák már régóta mellőzik a hit kérdését. De legyenek bármennyire általánosak és hangosak ezek a panaszok, semmivel nem mozdítják elő a teológiai oktatás valódi megreformálását. Az érintettek mindegyike elégedett az intézménnyel (szeminárium, fakultás) is, és az örökölt fogalmi kerettel is, melyben a teológiai képzés folyik. A reformok régen sem voltak szokatlanok a papok és lelkészek képzését végző intézményekben. Sőt, az olyan reformmozgalmak, mint pl. a Karoling reneszánsz, akár új intézménytípusokat is létrehozhattak. A teológiai iskolák története a reformok folytonos reformjának története is. Amikor a teológia tanulmányozása oktatási tárgy lett a 12–13. század során alapított első nagy európai egyetemeken, vagy amikor a pietizmus és a felvilágosodás együttes hatására teljesen átalakították a teológia oktatását az olyan „modern” egyetemeken, mint a hallei, vagy amikor a klerikusok helyi és informális képzését áthelyezték a szemináriumokba, leginkább a 19. századi Amerikában, valójában mindegyik esetben alapvető reformokat hajtottak végre. Az viszont igen különös, hogy ma a kortárs kritikusok kórusa nem kíván reformot sem abban a tekintetben, hogy új típusú intézményt kellene létrehozni, sem abban a tekintetben, hogy új fogalmi keretet kellene alkotni.” Farley, Edward: *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*. Fortress Press, Philadelphia 1983, 3.

A református egyháztan alapvetése szerint az egyház ismertetőjegyei (*notae ecclesiae*) az egyházi szolgálatokat is meghatározzák. Ha az Isten igéjének hirdetése, a sákramentumok helyes kiszolgáltatása és az Isten életrendje szerint gyakorolt egyházfegyelem jelzi és bizonyítja az egyház létét, akkor a lelkeszi szolgálatnak és a lelkeszképzésnek is ez lesz a normája, értékmérője és egyben a fő iránya. Ezeknek az ismertetőjegyeknek a regulatív alkalmazása nem szűkítés, hanem fókuszálás. A református egyháztan nemcsak az egyházat (gyülekezetet), hanem a lelkipásztort is ezekhez a jegyekhez köti. Ha ezt figyelembe vesszük, elkerülhetjük a „gyülekezeti lelkész” és „intézményi lelkész” (vagy újabban: „szaklelkész”) káros és kiüresítő szembeállítását. Az e téren mutatkozó (remélhetően átmeneti) zavart jól jelzi a lelkészek szolgálatáról és jogállásáról szóló törvény hosszadalmas leírása az intézményi lelkészekről.¹⁷ Ha ezt az egyház önképeként értelmezzük, van min elgondolkodni. Ehhez a zavarhoz hozzájárul az is, hogy miközben az egyház önképe (1967/2005. I. törvény) a Krisztus hármasságában való részesedés alapján írja le az egyház (és implicite a lelkipásztorok) szolgálatait, aközben a lelkészekről szóló törvényei és rendelkezése az egyház mediális jellegéhez igazodva szólnak a lelkipásztori szolgálatról. A részesedés és a mediálás nem választhatók szét, de különböznek.

EXKURZUS ad 3–4. A Második Helvét Hitvallás egyháztani része (17–18. cikkely) alapító (egybegyűjtő), fenntartó és kormányzó szolgálatról beszél, meghagyva, hogy a Krisztus által szerzett üdvjavakban Isten közvetlenül is részesíthetne, de Isten az emberek szolgálata (*ministerium*) által jár el közöttünk.¹⁸ Ilyen értelemben az egyházi szolgálat közvetítő jellegű, eredetében isteni felhatalmazáson alapul, eredményessége pedig a Szentlélek munkájához van kötve. Az egyházi szolgálak tekintetében a Második Helvét Hitvallás többféle kritériumot állít: a szolgálak lehetnek ugyan járatlanok a világi bölcsességben vagy filozófiában, de kiválónak kell lenniük az igaz teológiában (*simplicibus quidem pluribus in mundana sapientia vel philosophia, sed excellentissimis in vera theologia*) és jellemükben (*praestantissimi homines*), akik alkalmasak a szolgálatra (*homines idonei*), tehát helyes és szent tudománnyal, kegyes ékesszólással, tiszta bölcsességgel, mértékletességgel és erényes étellel tűnnek ki,

¹⁷ A törvényben mintegy 120-szor fordul elő az intézmény szó, a gyülekezet szó 50-szer, az egyházközség 40-szer. https://www.reformatus.hu/documents/2888/2013._évi_I._tv._2022._évi_II._tv._Lelkésztv._2022._évi_IV._tv._módos%C3%ADtásaival.pdf

¹⁸ Kálvin társaslélektani megjegyzéseket is fűz ehhez, Kálvin János: *i. m.* 183–195.

egyszóval rendelkeznek a pásztori szolgálathoz szükséges ajándékokkal. A lelkészi szolgálat tartalmát az egyház ismertetőjegyeihez köti, meghagyva, hogy a kötelesek leírása összefoglaló jellegű: „A szolgák kötelességei (*officia ministrorum*) különfélék, de ezeket sokan mégis két dologra szűkítik le, amelyekbe a többi is mind beletartozik: Krisztus evangéliumának tanítása és a sákramentumok törvényes kiszolgáltatása.” A cikkely aztán hosszasan részletezi, hogy mi volna ez a többi mind: legfőképpen egybegyűjtés (*congregatio*), aztán az igehirdetés (*praedicatio*) mint az ige kifejtése és alkalmazása (*expositio, accomodatio*), tanítás (*doctrina*), építés (*aedificatio*), intés-buzdítás (*exhortatio*), vigasztalás (*consolatio*), megerősítés (*confirmatio, munitio*), dorgálás-útbaigazítás (*correptio*), felemelés (*educatio*), visszahívás a jó útra (*revocatio*), tévelygés cáfolása (*contradictio*), bűnök megintése (*increpatio*); másrészt a sákramentumok kiszolgáltatása (*administratio sacramentorum*), ehhez kapcsolva a szentségek ajánlása (*commendatio*), előkészítő tanítás a sákramentumokról (*praeparatio*), a hit egységének megőrzése (*conservatio*), a szakadások megakadályozása (*prohibitio*). Kiegészítő feladataik: katekizáció, diakónia inspirálása, betegek látogatása, közimádságok szervezése.

A lelkészképzés tervbe vett átalakításához készített felmérések és a *Coetus Theologorum* számára rendelkezésre bocsátott kompetenciaelemzések tíz területet sorolnak fel (biblikus-hitvallásos, személyes kegyességi, igehirdetői-liturgiai, tanítói-katechetikai, poimenikai-lelkipásztori, etikai, tudományos, építő vagy vezető-szervező, missziói és diakóniai), majd ezekhez tudásszinteket, képességszinteket, attitűdfokozatokat és felelősségszerkezeteket rendelnek. A Második Helvét Hitvallás leírása (melynek csak kis részét idéztem) ezeknél a „kompetenciaterületeknél” lényegesen több dimenziót nevez meg. Ugyanígy, a magyarországi református lelkészekről szóló törvény (mely bevezetésében a Második Helvét Hitvallás leírását idézi) a lelkészek kötelességeiről szóló részben (91. §) a kompetenciatablázattól lényegesen eltérő tételeket sorol fel.¹⁹ Ennek az eltérésnek oka véleményem szerint az, hogy a bemutatott kutatás módszertanilag hibás, mert kiindulópontja nem a lelkipásztori szolgálat dinamikájának feltárása, hanem a klerikális paradigma legitimálásának igazolása az egyetemi képzésen belül.²⁰ Mi-

¹⁹ 2013. évi I. törvény a lelkészek szolgálatáról és jogállásáról. https://www.reformatus.hu/documents/2888/2013._évi_I._tv._2022._évi_II._tv._Lelkésztv._2022._évi_IV._tv._módos%C3%ADtásaival.pdf

²⁰ Az elmúlt 140-150 évre visszatekintve egyértelmű a Schleiermacher–Hagenbach-féle lelkészképzési modell kizárólagos dominanciája, mely a teológia enciklopédikus bemutatásán

ként az értékelésekből kitűnik, a lelkészek elé tárt kérdőív eleve meghatározott kompetenciaszerkezeten alapult, vagyis a kérdezők azt kérdezték, amit hallani szerettek volna.²¹ Mindezt még nyilvánvalóbbá teszi a legutóbbi megbeszélésen elhangzott javaslat, mely szerint a lelkészképzésbe „be lehetne építeni egy portfóliós rendszert, aminek lényege az lenne, hogy a hallgatók nyomon tudják követni saját előrehaladásukat évről évre a saját kompetenciáik, tanulmányi eredményeik és lelki növekedésük tekintetében. [...] Ha tehát a hallgatónak lesz lehetősége saját magán nyomon követni a kompetenciák fejlődését, akkor lehet, hogy az általunk összeállított kompetenciatábla elemei még jobban tudnak majd érvényesülni a képzésben.” Mit mondjunk? Elég messze jutottunk a Krisztusban elnyert üdvjavak önkéntes és készséges megosztásától! Ráadásul úgy tűnik, a javaslat a képzést végző szakoktatók és diákjaik kezébe olyan önminősítési eszközt adna, amely riválisa az egyházkormányzat lelkészképesítési jogának (kompetenciájának), sőt akár ki is zárhatja azt.

5.

Ha a misszió (kérügma, alapítás, egybegyűjtés) elsőbbsége határozza meg a fenntartás és növelés szempontjait, akkor a fenntartó és növelő funkciók az alapítás teljesítéséhez járulnak hozzá, akár úgy is, hogy beleolvadnak abba. Ilyen lehet új gyülekezet szervezése már adott gyülekezet osztásával vagy korábban már pásztorolt egyházközségi terület átadásával. Kérdéses azonban, hogy valamely új szolgálati ág szervezése és „misszió” nevezése (pl. kórház-, börtön- stb. misszió) az alapító funkciót jelöli-e. Bár a hitbuzgalmi szervezetek közelmúltbeli története okot adna rá, ehelyütt nincs mód kitérni arra a kérdésre, hogy alapításnak tekinthető-e, ha egyházszakadás vagy egyházból való kiszakadás során jön létre

alapul (biblikum, historikum, dogmatikum, praktikum), legitimátását pedig az igazolja, hogy a teológia pozitív tudománynak minősül, tekintettel arra, hogy az egyház és az egyházvezetés (*Kirchenleitung*) kompetens szakembereit képezi. Az enciklopédikus bemutatás számos bírálata jelzi, hogy ezzel ugyan sikerült a lelkészképzés anyagának mint pozitív tudománynak az egyetemi rangját megindokolni (hasznossági szempontból), de elsikkadt benne a teológia mint istenismeret bölcsességi eleme. Vö. Pannenberg, Wolfhart: *Theology and the Philosophy of Science*. Westminster Press, Philadelphia 1976.

²¹ Tóth-Gyóllai Dániel: *Kérdőív lelkipásztori kompetenciákról, szolgálati területekről*. <https://www.kre-dit.hu/tanulmanyok/toth-gyollai-daniel-kerdoiv-lelkipasztori-kompetenciakrol-szolgalati-teruletekről/>

(egyházi) közösség. A „misszió” egyházasítása és az egyház „missziósítása” az elmúlt évtizedekben vegyes és esetleges eredményt mutat.²² Ha az alapítás funkciója áll az első helyen, úgy a lelkipásztori szolgálat idealitásában is az alapító áll az első helyen.

6.

Miután a lelkipásztori szolgálat (*ministerium*) sajátosan az egyházkormányzathoz tartozik, az egyházkormányzatnak nemcsak abban van szolgálati felelőssége, hogy az egyház önképét a maga idealitásában képviselje, kommunikálja és törvényeibe foglalva érvényre juttassa, hanem abban is, hogy az önképpel kölcsönhatásban álló lelkipásztori idealitást is formálja, többek között azzal is, hogy a lelkipásztorképzést fenntartja és közegyházi szinten szabályozza. El kell adni a subát, s az árán Bibliát szerezni.

²² Néhány évtizede az egyik Magyarországon alapított „lelkészképző” intézet (Károlyi Gáspár Teológiai és Missziói Intézet), mint elég hamar kiderült, nem a fenntartó és növelő funkció erősítésének igyekezetével, hanem új egyház alapításának szándékával kezdte meg munkálkodását; ugyanakkor tényleges missziót nem végzett, hanem a meglévő egyházból szakította ki híveit (Református Presbiteriánus Egyház). Más irányba mutat, de felette tanulságos az is, hogy a Magyarországi Református Egyházban alapított Presbiteri Szövetség egyházalapítási kalandba keveredett (2018–2020).

Borsi Attila János

Van a reménységnek politikuma?¹

Rövid betekintés a száz éve született Jürgen Moltmann politikai teológiájába²

1. Bevezetés

A protestáns teológiai gondolkodásban jártas emberek számára kétségtelenül ismerősen cseng Jürgen Moltmann neve. Életpályáját, tudományos munkásságát áttekintve nyilvánvaló, hogy nemcsak a protestáns teológiai gondolkodás meghatározó alakja volt és maradt, hanem a római katolikus vagy éppen az ortodox teológusok körében sem ismeretlen. Ennek oka két dologban is tetten érhető. Az egyik az igen kiterjedt tudományos alkotói, tanítói munkássága, amelynek során nemzedékek teológusait befolyásolta meghatározó módon. A másik az a teológiai szemléletmód, ami akaratlanul is talán, de párbeszédre késztette a nem protestáns hagyományhoz tartozó teológusokat, gondolkodókat.³ Ám azt is látnunk szükséges, hogy ő maga a saját paradigmatis megközelítésével részesévé vált olyan 20. századi teológiai toposzok, tanítások értelmezésének, megalkotásának,

¹ A tanulmányt a szerző kifejezett kérésére minden változtatás nélkül közöljük, esetleges tartalmi és formai hibáiért a szerkesztő nem vállal felelősséget.

² Ezzel a tanulmánnyal köszöntöm Visky S. Béla tanár kollégámat, teológiai professzort 65. születésnapja alkalmából.

³ Jürgen Moltmann életműve a magyar protestáns teológiai gondolkodásban jobban, gazdagabban reflektált, mint más 20. századi paradigmák, mint például Rudolf Bultmann mitológiátlanításkonceptiója. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezek a reflexiók a teljes életmű áttekintését adják. Ez várat magára, ezzel még adósak vagyunk. A magyar református teológiai gondolkodás részéről Szathmáry Sándor törekedett Jürgen Moltmann életművének, gondolkodásának magyar nyelvű tolmácsolására, megjelentetve Moltmann művei közül néhány meghatározó írást magyar nyelven, valamint kisebb írása közül is több meghatározó szöveget. Ezekből is tudjuk, hogy Moltmann egyházunk diszdzktora volt, s *Trintät und Reich Gottes* című művét a KRE Hittudományi Karnak (egykori Ráday Kollégium Teológiai Akadémiájának) ajánlotta. Moltmann – Szathmáry: *Kincs a szántófldben. Tanulmányok a teológiai esztétika köréből*. Szerkesztette és fordította Szathmáry Sándor. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztály, Budapest 1996. 9.

amelyek mind a mai napig kritikai gondolkodásra hívnak egyrészt az általa megalkotott paradigma erejével, másrészt e paradigmával szemben.⁴ Tartsuk fontosnak bármelyik álláspontot, azt fel kell ismernünk, hogy tanítása és annak hatása nem kerülhető meg a mai keresztyén gondolkodás számára.

A 20. században a különböző, az ebben a korszakban megjelenő teológiai, filozófiai, társadalmi, szociális, politikai, etikai kihívások következtében a keresztyén gondolkodásban kialakult egy olyan sajátos megközelítési módszer, melynek következtében kialakuló irányzatokat általánosan genitívuszos teológiáknak nevezünk. Ezek a genitívuszos teológiai megközelítések fókuszukat mindig egy adott teológiai toposz hangsúlyozására és az ebből eredeztethető megközelítésre helyezték. Ezek erőssége abban állt, és áll ma is, hogy egy adott teológiai téma a korábbiaknál nagyobb hangsúllyal jelenhetett meg s válhatott egy egész gondolkodási struktúra rendező, valamint normatív elvévé, ráirányítva a figyelmet más, a keresztyén gondolkodás szempontjából lényeges szempontokra. Ez azonban egyben a gyengeségüket is jelentette abban a tekintetben, hogy gyakran egyhangsúlyúvá váltak, sok más nélkülözhetetlen teológiai szempont háttérbe szorításával.

Jürgen Moltmann teológusi életművének fókusza is ezek közé illeszkedik. Ő is egy ilyen utat jár saját rendszerének megalkotásában. Paradigmatikussá válik mindaz, amit ennek keretei között létrehoz, amit a legtöbben a reménység teológiai értelmezésével kapcsolunk össze a Moltmann által megfogalmazott reménység teológiája elgondolás alapján. Ez nem véletlen, hiszen Moltmann teljes munkásságában, még ha, ahogy arra fogunk utalni, vannak is olyan helyek, ahol önmagával szemben is kritikai élel fogalmaz, mindennek nyoma, illetve alapos lenyomata van.⁵ Azt is tudjuk azonban, hogy Moltmann sok más olyan teológiai toposzt is érintett, amit éppen ezzel kapcsolt össze, mint például a szentháromságtan, krisztológia, teremtés, Jézus eljövetele, vagy éppen a tárgyalt témánk összefüggésében Luther kereszttéológiájának újraértelmezése. Ám, ahogy utaltunk rá, ez az egyfókuszú megközelítés is alkalmat adhat arra, hogy fontos szempontok kisebb hangsúlyt nyerjenek. Rövid tanulmányunkban ezt is vizsgálni fogjuk a címben megjelölt téma, Jürgen Moltmann politikai teológiájának összefüggésében.

⁴ Többek között meg kell említenünk a II. vatikáni zsinat utáni római katolikus teológiai gondolkodás nagy alakját, Johann Baptist Metz római katolikus teológust, akivel Jürgen Moltmann szorosán együtt gondolkodott témánk vonatkozásában.

⁵ Moltmann, Jürgen: *Jürgen Moltmann Werke Band 1-9*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016.

1.1. Jürgen Moltmann (1926–2024)

Jürgen Moltmann gondolkodásának megértéséhez szükséges, hogy röviden életútját is áttekintsük. E sorok szerzőjének többször is megadatott az, hogy Moltmannal találkozzon, előadásait személyesen hallgassa. Ebben mindig egy olyan teológus alakja rajzolódott ki előtte, aki fogékony a teológiai kérdésekre, az egyház, a keresztyén ember létéért, annak küldetéséért aggódik, s egyben e küldetés helyes megélésért fáradozik. 1926-ban született Hamburgban.⁶ Ebben az esztendőben ünnepeljük születésének 100. évfordulóját. Alapvetően nem vallásos családi közeg veszi körül, ezért is ismerhetünk fel olyan fordulópontokat az életében, amelyek jelzik, hogy ifjúkorának meghatározó hatásai merőben mások, mint amelyek élete későbbi időszakában felismerhetők. A második világháború borzalma, szenvedése személyes nyomot hagynak életében, hiszen katonai szolgálatot végez ebben az időben, aminek következtében hadifogságba is kerül. Ugyancsak ehhez az időszakhoz köthető Isten felé fordulása, majd a hadifogságból hazatérve kezdi meg teológiai tanulmányait Göttingenben, ahol abban az időben Karl Barth teológiai felfogását követő tanárok oktatnak. Idekötődik doktori munkája is. Több állomás után munkásságának jelentős idejét Tübingenben tölti. Ekkorra datálható teológusi, tanítói tevékenységének jelentős szakasza, ami teológusok nemzedékei számára válik meghatározóvá a világ számos pontján. Több magas egyházi tisztséget is betölt élete során, többek között a Gesellschaft Für Evangelische Theologie elnökségi tisztségét.

Gondolkodásában több hatást is felismerhetünk. Ezek között találunk filozófiai (Kant, német idealizmus, egzisztencializmus), világirodalmi (Dosztojevszkij) éppúgy, mint a művészetek világából jövőt. A filozófiai gondolkodás teréről érkező hatások közül különösen is meghatározó Ernst Bloch marxista gyökerű filozófiája, amiben elsősorban annak metafizikai jellegét vizsgálja. Így Bloch reménységről alkotott elképzelésének⁷ Moltmannra gyakorolt hatása rá is mutat Bloch jelentőségére. Hogy maga Moltmann miként értékeli Bloch rá gyakorolt hatását, illetve milyen kritikával illeti, arra még később fogunk utalni. Jürgen Moltmann azonban nemcsak a filozófiai gondolkodás befolyásolta, hanem kora teo-

⁶ Ebben az esztendőben ünnepeljük születésének 100. évfordulóját.

⁷ Bloch, Ernst: *Az utópia szelleme*. Fordította és a jegyzeteket írta Mesterházi Miklós. GondCura Alapítvány, Budapest 2007. Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung I-III*. Surkamp Taschenbuch. Surkamp Verlag, Frankfurt 1973. Ernst Bloch életművének áttekintésre ma a Ludwigshafen am Rheinban található Ernst Bloch Zentrum számos lehetőséget nyújt.

lógiai megközelítései is, amelyek a német (leginkább Karl Barth), valamint a 20. század eleji angolszász protestáns teológiai felfogást egyaránt jelentik.

1.2. A reménység teológiája – út a felszabadítás és a politikai teológia felé

Ahogy arra fentebb utaltunk, Moltmann számára az Ernst Bloch által megfogalmazott filozófiai perspektíva, mondhatjuk, új szemléletet jelentett a korábbi teológiai elképzelésekhez képest. Ez ugyanis ráirányította a figyelmet egy, a keresztyén tanításban mindvégig meglévő, hangsúlyos, de metodológiai szempontból korábban rendezőelvként meg nem jelenő toposzra, amit kétségtelenül nevezhetünk a keresztyén tanítás egyik sarokpontjának. Ez a keresztyén eszkatológiai tanítás és annak a biblikus megközelítése, ami a reménységről szóló keresztyén tanításban fogalmazódik meg. A reménység gondolata, ami Isten országának a beteljesüléséről, a megváltás teljességéről szól, nem egyfajta adalék csupán a keresztyén élet értelmezéséhez, hanem annak szerves egészéhez tartozó gondolat. Ebben tehát nem egy nóvummal találkozunk. Amennyiben Moltmann esetében nóvumról akarunk beszélni, akkor azt abban az összefüggésben tehetjük meg, hogy a reménység Moltmann számára nem csupán egy teológiai toposz marad, hanem egyrészt teljes teológiai rendszerének felépítésében, megfogalmazásában regulatív szerepet tölt be, másrészt pedig a teológiai perspektíva nyitott voltát fejezi ki, amennyiben nem engedi, hogy az emberi élet története a maga földi világába zárkozzon be, hanem fölfelé, a jövőre legyen nyitott,⁸ azaz arra, amit Isten a reménységben elkészít. Ennek lenyomata a *Theologie der Hoffnung* című írása. Ez a szemlélet abban egyedi, hogy arra kérdez rá: miként lehet a teológia perspektíváját, s így a keresztyén ember életének perspektíváját ennek megfelelően értelmezni? Moltmann így azt vállalja fel, hogy a jövő dinamikus valóságából „visszatekintve” fogalmazza meg, hogy mit tudunk így mondani az emberről, a világról, a társadalomról, a politikáról, a vallásról, hogy csak néhányat említsünk. Mindezt teszi úgy, hogy a reménység minden esetben a hittel kapcsolódik össze. Arra is rávilágít, hogy miközben a reménység a keresztyén ember sajátja, mindezt egy olyan világban éli meg, ahol a bűn pusztító jelenléte is megtapasztalható. Ezért az ember egyszerre van tele várakozással Isten irányába s kétséggel ezeknek be

⁸ Ebben a tekintetben további kutatás tárgyává szükséges tenni Wulfhart Pannenberg és Jürgen Moltmann történelemszemléletének összehasonlítását, ugyanis két egymástól eltérő megközelítéssel van dolgunk.

nem teljesedése okán (ugyancsak Isten felé). Ettől lesz Moltmann gondolkodása sajátosan eszkatológiai fókuszú.

Ahogy arra korábban már utaltunk, Moltmann a reménységfókuszú megközelítésnek egyfajta alapját jelentő reménységfilozófiát és az egész témát idősebb korában kritikai vizsgálódással végzett megközelítésben veszi elő újra.⁹ Ez egyfajta önértékelések is tekinthető. Ekkor arról ír, hogy az Ernst Bloch korszakalkotó írásában megjelenő „messianisztikus-marxista filozófia” arra készítette, hogy feltegye a kérdést: a keresztyénség miért hagyta magára a reménység témáját? Ennek a kérdésnek a megválaszolására törekedve erősödik meg benne az eszkatológiai látás, azonban Bloch gondolkodását „sem másolni, sem követni” nem akarta,¹⁰ hanem bibliai alapon ennek egy parallel formáját megfogalmazni. Ez az 50 éves távlatra visszatekintő értékelés egyben Bloch-értelmezés is lesz. Moltmann úgy véli, hogy Bloch lényegében egy ateisztikus perspektívából leegyszerűsített reménységértelmezéssel dolgozik. Ennek következtében a keresztyén eszkatológiát egy, a „világtörténelem végi millenarizmusba” redukálja, s így egy „szekularizált vallásos millenarizmus” szembesülünk, amit a Lessinghez vagy Kanthoz hasonló, „a jósnak és békének egy belső történeti tökéletesítése” testesít meg.¹¹ Moltmann azonban úgy véli, hogy eszkatológia nélkül mindez nem értelmezhető, mert éppen a lényeg vész el belőle. Nem lehet kizárólag a végső dolgokkal foglalkozni, ahogy azt Bloch teszi. A keresztyén gondolkodásban ugyanis, véli Moltmann, az ultimának csak a penultima összefüggésében van értelme, azaz nem mindegy, hogy mit mondunk az emberi valóságról.¹² Moltmann úgy látja, hogy maga Bloch is felismeri, hogy határokat kell átlépni, de kérdés, hogy milyen irányba: jövő vagy múlt? Moltmann úgy értékeli, hogy Bloch lényegében a transzcendencia és immanencia „két világ” elgondolását képezi le a múlt és jövő problémájává.¹³ Ez a

⁹ Moltmann, Jürgen: *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014. Angolul: Moltmann, Jürgen: *The Living God and the Fulness of Life*. Translated by Margaret Kohl. WCC Publications, Geneva 2016.

¹⁰ Moltmann, Jürgen: *The Living God and the Fulness of Life*. Translated by Margaret Kohl. WCC Publications, Geneva 2016, 177.

¹¹ Vö. uo. 179.

¹² Uo. 180.

¹³ Uo. 181. Ahogy fogalmaz: „A múlt immanens, a jövő transzcendens. A valóság immanens, a lehetőség transzcendens.” „The past is immanent, the future is transcendent. Reality is immanent, possibilities are transcendent.” (A tanulmányban minden fordítást a szerző végzett.)

történelemértelmezés Moltmann számára elfogadhatatlan – az ő felfogásában az idő fogalma válik meghatározóvá, s így az időről úgy beszél, mint valamit „kezdő idő”, hiszen a keresztyén gondolkodás az „átmeneti, a mulandó időt” is ismeri, mivel a régi teremtés felől az új teremtés felé halad, s mint ilyen e „kezdő időnek” lesz a reménység forrása.¹⁴ Így lesz Moltmann számára a reménységnek üzenete a szabadításra és a politikára vonatkozóan.

2. A reménység szabadítása és politikuma

2.1. A reménység szabadítása

Azt látjuk, hogy Moltmannnál a reménység gondolata szorosan összekapcsolódik azzal a trinitárius szemlélettel, ami alá a keresztyén szabadságról, s így a felszabadítás teológiáról, valamint a politikai teológiáról vallott álláspontját rendeli. Mindkét toposzban szorosan összekapcsolható a kortárs Johann Baptist Metz ezekről vallott álláspontjával. A szabadság tekintetében azonban olyan elgondolást képvisel, ami irányt mutat saját politikai teológiájának irányába, különös tekintettel a szenvedés értelmezésére. Ennek megfelelően hangsúlyozza a kölcsönösséget, miszerint az elnyomónak és az elnyomottnak egyaránt szüksége van a szabadításra, amit azonban csakis Isten trinitárius valóságának kontextusában lehet igazán megragadni. Az ember szabadságáról nem „elvont, misztikus” értelemben akar beszélni, hanem olyanról, mint ami nagyon is valóságos. A kérdés megválaszolását az emberi élet valóságába helyezi, aminek nyomán különböző szabadságértelmezésekre világít rá. Ezeket most röviden három szempont szerint foglaljuk össze. Az első ilyen szempont a politikai értelemben vett szabadság, aminek alapvető kérdése a hatalom, a többség lényegének mibenléte. A keresztyén gondolkodás mindig is azt tartotta, hogy Isten a világ ura, és ennek nyomán fogalmazta meg az alá-fölé rendeltségről az álláspontját. Ez Moltmann szerint ma is velünk van. A másik a szabadságnak az az értelmezése, ami alapvetően az ember

¹⁴ Moltmann, J.: *The Living God*, 185. Moltmann így utal erre: „Az eszkatológiai reménység a jelenbe vonzza annak az Istennek a jövőjét, aki »eljövendő« (Jel 1,4), és ezzel a jelennek a jelenlétévé minősíti, azzal a Krisztussal összhangban, »aki eljövendő ebbe a világba«, ahogy azt Márta hitvallásában mondja (Jn 11,27).” „The eschatological hope draws the future of God »who is to come« (Rev. 1:4) into the present, thereby qualifying the present to be the present of this future, in accordance with Christ, »the one who has come into this world,« as Martha's confession of faith says (Jn 11:27).” Moltmann, J.: *The Living God*, 189.

közösségre utaltságának a lényegét jelenti. Ez az, amit Hegel esetében is látunk, azaz a társadalom történeti valóságában értelmezett szabadság megértésének problémája. Moltmann szerint ebben a tekintetben az Atya és a Fiú perichoresisének (szeretet és igazság) tanításából igazodhatunk el.

A harmadik a keresztyén szabadságélgondolás, ami az egyének és azoknak másokkal közösen megfogalmazott céljairól szól.¹⁵

2.2. A reménység politikuma

A fenti szabadságmegközelítésből is kitűnik, hogy Moltmann figyelmét a trinitárius gondolkodás Krisztus keresztye felé irányítja. Ezért nem véletlen, hogy politikai teológiája fölfedezésében, ami, amint érvelni fogunk mellette, nem kizárólag politikai teológia, meghatározó forrásként kell tekintenünk egy másik fontos írására, a *Der gekreuzigte Gott* című műre.¹⁶ Ebben a keresztye teológiájának egyfajta újraértelmezését találjuk, ami az utolsó egységben külön részt szentel a keresztye és a politikai teológia kapcsolata feltárásának. Úgy véli, hogy a politikai teológia alapját nem az emberben, még csak nem is annak nyomorúságában, hanem egyedül a szenvedésben, Isten szenvedésében kell keresni. A. Heschelre utalva úgy véli, hogy Istenben van „pátosz”, azaz szenved, ami nem egy isteni tulajdonság, hanem az, ami leírja Isten emberrel való közösségét,¹⁷ amit az egyik próféta igazságosságának, egy másik pedig szeretetnek nevez. Ebben az értelemben úgy véli, hogy Isten nem lehet olyan Isten, aki nem tud szenvedni. E szenvedés azt jelenti, hogy Isten közösségben van az emberrel. A hangsúlyt nem az „unio mysticára”, hanem az „unio sympatheticára” helyezi.¹⁸ Az a szeretet tehát, amire a szabadságértelmezés

¹⁵ Uo. 107–115. 110. “Freedom means that we ourselves take the initiative and begin something new with our abilities and potentialities we see before us. To put it simply, we must know what to set about doing with our lives, so that we become truly living.” „A szabadság azt jelenti, hogy magunk kezdeményezünk, és a képességeinkkel és azokkal a lehetőségeinkkel, amiket magunk előtt látunk, valami újat kezdünk. Egyszerűbben fogalmazva, tudnunk kell, hogy mit tegyünk a magunk életével annak érdekében, hogy valóban élőkké formálódjunk.”

¹⁶ Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Chritis als Grung und Kritik chrisliher Theologie*, Chr. Kaiser, München 1972.

¹⁷ Moltmann, J.: *Der gekreuzigte Gott*, 259. Ez a megközelítés azonban további kérdéseket vet fel Moltmann istenképére vonatkozóan. Erről a jelölt helyen maga is ír.

¹⁸ Moltmann, J.: *Der gekreuzigte Gott*, 261. Ennek következtében az ember maga sem viszonyulhat apatetikusan a világ valóságához. Erre még később fogunk utalni.

kapcsán is utaltunk, nem hatalmi formában jelenik meg, hanem mint aki kész és képes szimpátiában (együttérzésben) megmutatni a kereszt titkát.

2.3. Útban a kereszt politikuma felé

Mielőtt a kereszt teológiája politikai teológiai megközelítésének föltárása felé fordulnánk, szükséges feleleveníteni, hogy Moltmann miként találkozik magával a politikai teológiával. Erről maga is ír. 1967-ben tart egy előadást a keresztyén–marxista dialógus keretében Marienbadban.¹⁹ Innen datálható intenzív érdeklődése a politikai teológia, különösen Isten és a szabadság kapcsolatának megértése iránt (és itt az „és”-nek jelentősége van). Úgy véli, hogy Carl Schmitt a 20. században fedezi fel, hogy az ő ellenségei Isten és az orosz anarchista filozófia jeles alakja, Bakunyin voltak. Az anarchista filozófia többek között úgy tekintett az ateizmusra, mint ami az emberi szabadság előfeltétele. Ebből következően az ember lázadása, amit a bűnesetben látunk, nem más, mint amin keresztül az ember szabaddá teszi magát magán a cselekedeten, valamint a gondolkodásán keresztül. Moltmann úgy véli, Heinrich Meierre hivatkozva, hogy Carl Schmitt ettől a Bakunyintól veszi a politikai teológia fogalmát, „s amit Bakunyin a sátán nevében tagadott, azt Schmitt az Isten nevében megerősített”.²⁰ Moltmann szerint Schmitt tévedését abban lehet felismerni, hogy ő is az Isten vagy szabadság gondolatában hitt, és így politikai teológiája „hű ellentételezése az anarchisztikus ateizmusnak”, és egyben jóváhagyása is. A keresztyéneknek azonban nem ez a feladatuk, hanem az, hogy kritikusan összegezzék, hogy kiben hisznek, és milyen az ő hiteles istentapasztalásuk.²¹

¹⁹ Moltmann, J.: *The Living God*, 103.

²⁰ Uo. 104. „...what Bakunin denies in Satan's name Schmitt maintained in the name of God [...]”. Moltmann további kritikai megjegyzéséért lásd: Moltmann, J.: *Christian Theology and Political Religion*. In: Leroy S. Rouner et al. (szerk.): *Civil Religion and Political Theology*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986, 41–58.

²¹ Moltmann, J.: *The Living God*, 105.

3. A kereszt politikuma mint politikai teológia

3.1. A kereszt teológiájának újraértelmezése: a szentháromságtan mint regulatív princípium

Így érkezünk meg Moltmannak a *Der gekreuzigte Gott* című műve utolsó fejezetében²² megfogalmazott politikai teológiai impulzusaihoz. A teljes szövegen áthat, hogy fő célkitűzése a kereszt politikai relevanciájának felismerése és megfogalmazása a politika számára. Úgy látja, ha ezt pontosan akarjunk megtenni, akkor ez a folyamat nem merülhet ki olyan sztereotípiákban, mint például az „egyház és állam” vagy a „dogmatikai meggyőződés és politikai cselekvés” kapcsolatának tisztázása.²³ Ennél többről van szó, hiszen a „hit szabadsága politikai szabadságtérben élhető meg”.²⁴ Hogy rávilágítson erre, a politikai hermeneutika eszközeivel érvel, s kifejezetten a hit politikai hermeneutikáját tartja fontosnak. Úgy látja, hogy a hit politikai hermeneutikája nem a „kereszt teológiájának egy politikai ideológiává történő redukálását” kell hogy jelentse, hanem annak a politikai közegben történő értelmezését. Ahogy Moltmann részletezi: a politikai hermeneutikának nemcsak az a feladata, hogy megválaszolja azt a kérdést, hogy van-e jelentősége Istenről beszélni, hanem arra is rá kell mutatnia, hogy ennek mi a feladata, és milyen hatást tud kifejteni. Ezért Moltmann úgy látja, hogy a keresztyén hitnek politikailag mindig világosnak kell lennie, egyébként nem képes a szabadságot munkálni.²⁵

3.2. Két modell

Noha Moltmann maga kifejti, hogy nem sztereotípiákban kell gondolkodnunk, az út megtalálása érdekében mégis bizonyos mértékben ehhez nyúl vissza. A fentebb vázolt politikai hermeneutika ugyanis meglátása szerint két alapvető modellt helyez elénk, amit itt röviden bemutatunk. Az első a *felmentés (Entlastung) modell*. Eszerint az egyházat és a hitet meg kell szabadítani a politikától, hogy ezzel egy időben a politikai is felszabaduljon a vallás alól. Tehát minél apoli-

²² E fejezet megfontolásait Moltmann a felszabadítás teológiájával kapcsolja össze. Moltmann, J.: *Der gekreuzigte Gott*, 293. 1. lbj.

²³ Moltmann, J.: *Der gekreuzigte Gott*, 293.

²⁴ Uo. „Die Freiheit des Glaubens wird in politischen Freiräumen gelebt.”

²⁵ Uo. 294. „Sie fragt nicht nur, welchen Sinn es habe, von Gott zu reden, sondern auch, in welcher Funktion und mit welcher Wirkung es geschieht.”

tikusabb az egyház, annál vallástalanabb a társadalom. Lényege nem az egyház és állam szétválasztása, hanem a politikai vallás és a vallásos politika megkülönböztetése. Ez egy kritikai megközelítés: az egyházállam teológiai elgondolása vs. az államegyház politikai ideológiája kritikai szembeállítás. Látnunk kell azonban, Moltmann megközelítése több kérdést is felvet, hiszen ezek közül mindkettő kérdéses a keresztyén gondolkodás számára. Ebben Moltmann nem szolgál tisztázó megállapításokkal. A problémát azonban észleli, miszerint a kritikai távolságtartást nehéz fenntartani e modell esetében. A másik a *megfelelés* (*Entsprechung*) *modell*. Ennek értelmében megvan az elkülönítés (hit és politika), de a kettő között kialakul egyfajta kapcsolatépítés (reflexiók, elgondolások). Ennek a középontjában az áll, hogy a bűn alól való szabadulásnak kell hogy legyen politikai megfeleltetése. A kettő között azonban lennie kell egy minőségbeli megkülönböztetésnek.

A két modell felállításával azonban, úgy véljük, Moltmann mégsem mutat rá arra, hogy valójában milyen hatása van az Istenről való beszédnek. A megfelelésmodell ugyan sejtet ebből valamit, de nem konkretizálja, nem is tudja, hiszen Moltmann szerint is éppen ez a korlátja a klasszikus elgondolás keretei közötti útkeresésnek. Ennél többre van szükség. Ezt a többet fogalmazza meg Moltmann a politikai vallás felett mondott kritikájával. Mi a politikai vallás, és mit nevezhetünk ebben az esetben politikai teológiának? A válasz: az, amikor a vallást a politikai érdek dominálja. Ezért a keresztyén teológiának szabaddá kell magát tennie a politikai vallások igényétől. Ugyanakkor ez nem eredményezheti azt, hogy az egyház apolitikus viszonyulási formát vesz föl. Ha ezt teszi, akkor nem látja helyesen azt a szerepét, amit a társadalomban be kell töltenie.²⁶ Ahogy máshol fogalmaz:

„Az új politikai teológia [...] a keresztyén egyháznak a társadalomban való létevel és annak a modern társadalom által fogva tartott egyháznak a kritikájával kezdődött, amely modern társadalom azt követelte, hogy a vallás magánügy. Az új politikai teológia a keresztyén egyház nyilvános, kritikai és felszabadító funkcióinak elmélete a modern társadalomban. Nem e társadalom egy politikai vallásának elmélete [...] az új politikai teológia nem megerősítő, hanem kritikai.”²⁷

²⁶ Uo. 300.

²⁷ Moltmann, J.: *Christian Theology*, 43. “The new political theology [...] began with the existence of the Christian church in society and with a criticism of the captivity of the church in a modern society which claimed that religion is a private matter. The new political theology is a

Moltmann azt feltételezi, hogy politikai vallást minden modern társadalom létre tud hozni. Hogy mindez az egyházak segítségével vagy anélkül megy végbe, annak nincs jelentősége, csupán annyi, hogy amennyiben nem velük, akkor ellenük fog megtörténni.²⁸ A probléma gyökerét valahol Rousseau elképzelésénél kell keresni, ahol a társadalmi szerződésen alapuló civil vallás[osság] kialakulásának lehetőségét látjuk. Ezért Moltmann alappillérként tekint az egyház azonosságára, ami nem más, mint az, hogy Jézus Krisztus által egybegyűjtött, valamint közép-pontjában maga Jézus Krisztus áll. Ezt a kereszt teológiája is megerősíti.

3.3. A politikai teológia természete

Moltmann úgy véli, hogy a változást a szentháromságtan hozta el a politikai teológia tekintetében. Ugyanis a szentháromságtan megfogalmazása, a Római Birodalomban alkalmazott politikai teológia vonatkozásában, nem biztosította tovább az uralkodói egyeduradalom igazolásának a lehetőségét. Isten békességét csak Krisztus tudja biztosítani. A középpontba Krisztus halála és feltámadása kerül, ami egy teljesen új perspektívát jelent. Moltmann szerint „ez az, ami az egyházat felszabadítja a politikai-vallásos egyházpolitikától egy kritikai keresztyén politikai teológiára”.²⁹ A cél: a politikai szituáció keresztyéniesítése. Az Istentől rendelt hatalmat nem a hatalmon lévők jelenítik meg, hanem a szenvedő Isten Fia. Ezért a legfőbb Krisztus szolgálata s a kritikai magatartás felvétele. Így ír erről Moltmann:

„Ebből az következik, hogy a keresztyén teológiának kritikai magatartást kell fölvennie a társadalmakban és az egyházakban megtalálható politikai vallások irányába. A kereszt politikai teológiája fel kell hogy szabadítsa az államot

theory of the public, critical, and liberative functions of the Christian church in modern society. It is not the theory of a political religion of this society [...] the new political theology is therefore not affirmative but critical.” „Politikai teológiát már Eusebius megfogalmazott; igaz, ez egyben birodalmi gondolkodás is volt – célja a keresztyén uralkodó státusznak biztosítása, ami a birodalom egységét is megőrizte (Pax Romana – Providentia Dei). Vö. Moltmann, J.: *Der gekreuzigte Gott*, 302. Ezen a helyen ugyancsak beszél az új politikai teológiáról: „Der neuen politischen Theologie geht es nicht um die Auflösung der Kirche in rechte oder linke Politik, sondern um die Christianisierung ihrer politischen Situation und Funktion im Sinne der Freiheit Christi.” Uo. 303.

²⁸ Uo. 300–301.

²⁹ Uo. 303. „Sie befreit die Kirche von politisch-religiöser Kirchenpolitik zu einer christlich-kritischen politischen Theologie.”

a bálványok politikai szolgálatától és az embert a politikai elidegenedésből és gyámságból. Törekednie kell az állam és a társadalom mitológiátlanítására.”³⁰

Le kell tehát vetni a politikai bálványozás útját, amit Moltmann úgy határoz meg, hogy az, amikor a hatalmat megtestesítők azok fölé nőnek, akiktől a hatalmat kapták, aminek következménye a hatalom irányába gyakorolt kiábrándultság. Ezzel szemben a demokrácia „politikai ikonoklasztizmus”, azaz politikai ikonrombolás, az úr–szolga viszony ikonjának rombolása. Ennek következtében Moltmann úgy látja, hogy:

„A kritikus politikai teológia ma a deszakralizálás, a relativizálás és demokratizálás útját kell hogy válassza. Ha az egyházak »a társadalmi szabad kritika intézményeivé« válnak, nemcsak az egyéni, hanem a politikai bálványimádást is le kell győzniük, és a megfeszített Isten általi helyzetben ki kell terjeszteniük az emberi szabadságot nemcsak abban, hogy legyőzik a pszichológiai apátia rendszerét, hanem abban is, hogy legyőzik azokat a politikai és vallási tekintetben misztifikált szabályrendszereket, amelyek az embereket apatetikussá teszik.”³¹

³⁰ Uo. 304. „Daraus folgt für die christliche Theologie, daß sie kritisch gegen politische Religionen in Gesellschaften und Kirchen vorgehen muß. Politische Kreuzestheologie muß den Staat vom politischen Götzendienst und die Menschen von politischer Entfremdung und Entmündigung befreien. Sie muß danach trachten, Staat und Gesellschaft zu entmythologisieren.”

³¹ Uo. 305. „Auf diesem Weg der Entsakralisierung, der Relativierung und der Demokratisierung muß eine kritische politische Theologie heute vorangehen. Werden die Kirchen zu »Institutionen gesellschaftskritischer Freiheit«, dann müssen sie nicht nur den privaten Götzendienst, sondern auch den politischen Götzendienst überwinden und die Freiheit des Menschen in der Situation des gekreuzigten Gottes nicht nur in der Überwindung psychischer Apathiesysteme, sondern auch in der Überwindung politischer und religiös mystifizierter Herrschaftssysteme, die apatisch machen, ausbreiten.“ Moltmann ezen a ponton mutat túl a politikai teológiai kritikai karakterén abba az irányba, ami szinte kortásként *public theology* néven jelenik meg, s nemcsak kritikai, hanem orientáló funkciót is magában hordoz.

Buzogány Dezső

Egyházi törvények Felső-Magyarországon 1667-ből

Kedves Béla!

Szaktanulmánnyal nem tudok tisztelegni születésnapodon, mert négy éve Bod Péter egyháztörténetének fordításával, jegyzetelésével bajlódom (ebből az I–II. könyv meg is jelent), ezért fogadd tőlem, a régi szép idők emlékére, előzetes-képpen, az alábbi fordítást, ugyanazon munka III. könyvéből (16. fejezet, 8. pont).¹ Egyházi törvényekről van szó benne, amelyek bizonyos mértékig érintik az általad oly nagy szakértelemmel művelt teológiai diszciplínát, a dogmatikát.

„Felső-Magyarországon 1667-ben egyházi törvényeket tettek közzé ezen a címen: *Articuli, juxta quos regitur Ecclesia in superioribus Regni Hungariae partibus* [Törvénycikkek, amelyek szerint igazgatják az egyházakat Magyarország Felső részeiben].

Előszó. Miután egyetlen emberi társaság, egyetlen közösség, egyetlen város, sőt, egyetlen család sem állhat fenn törvények nélkül, mert ezek hiányában nem történhet meg sem az erények jutalmazása, sem a vétkek megbüntetése, szükséges, hogy a mi társaságunkat is szent törvények uralják és igazgassák, hogy az egyházban, amely Isten háza, az apostol szerint mindenek ékesen és jó renddel történjenek [1Kor 14,40], a tan, az erények és az istenfélő, kegyes és szent élet szabályozása végett, Isten dicsőségére és a szolgáló testület dízére. [401.]

1. cikkely. Ezért először biztosra állítjuk, hogy a próféták és az apostolok azt ismerték el igaz Istennek, akinek a nevében kereszteltek, vagyis az Atya, Fiú, Szentlelket, és akiknek isteni természetük, méltóságuk, dicsőségük, munkájuk és tiszteletük ugyan egy és örök, de hüposztázisuk [személyük] három, és ezeknek egymástól eltérő sajátságai vannak. Anyaszentegyházunk elhatározza: ezért aki az egyházban ettől eltérő Istent hirdet, azt egy-két figyelmeztetés után el kell távolítani hivatalából, és ki kell közösiíteni.

¹ Bod Péter: *Historia Hungarorum Ecclesiastica*. I. R. J. Brill, Lugduni Batavorum 1890, 400–407.

2. Senki se szegje meg vakmerően az anyaszentegyházban a szolgálati tiszt-ség elnyerésének módját, hanem várja meg az elhívást, nehogy úgy tűnjék, hogy küldés nélkül fut [vö. Jer 23,21].

3. Akiket elhívtak az egyházi szolgálatra, addig semmiképpen ne fogjanak hozzá se tanítani, se sákramentumokat kiszolgáltatni, amíg vizsgára nem álltak, és fel nem avatták őket, hogy szolgálatuk tekintélye nagyobb legyen.

4. A felavatást nem magánúton, hanem a nyilvánosság előtt kell végezni, a köz-szinaton, és annak az egybegyűltek teljes egyetértésével kell megtörténnie, ne-hogy bárkire is ráerőltessenek bármit.

5. Az egyházi szolgáló testületbe ne vegyenek fel senkit, aki legalább közép-szinten nem ismeri hittételeinket, és nem alkalmas a tanításra, mert »aki keveset tud, az soha sem képes tanítani« [Ovidius]. Ezenkívül legyen tisztességes bizo-nyítványa jó életviteléről és feddhetetlen erkölcseiről, hogy az egyháznak ne szé-gyenére, hanem inkább nagyobb dízére váljon.

6. Miután a Szentlélek átkot harsog azokra, akik álnokul végzik az Úr munká-ját [Ézs 48,10], tartsák észben a pásztorok, hogy őket nem lusta henyélésre, külső paraszti munkára, hanem az Úr aratásába hívták el [vö. Lk 10,2], ezért illő, hogy olvasással, tanulással és tanítással foglalják le magukat. Akik nem tanulnak, és hanyagok, valamint a Szentírás ismeretében nem haladnak előre, ki kell dobni őket mint haszontalan béreseket.

7. A felavatottaknak rendelkezniük kell tanúsító oklevéllel a felavatásról, me-lyet az esperes állít ki, hogy az egyházközség előtt nagyobb tiszteletnek örvend-hessenek, és nagyobb tekintéllyel taníthassanak.

8. Miután a szolgák felavatásához a hallgatók költséggel járulnak hozzá, ezért a felavatottak, hálájuk jeléül, két évig ne hagyják el azt a szolgálati helyet; a hívek egyetértésével és akaratából viszont megtehetik.

9. Miután kihelyezték őket lelkeszi szolgálatra, az Úr [Krisztus] beszédein kívül (amelyet olykor nagy haszonnal lehet magyarázni) mondjanak szabályszerű beszédet a próféták és az apostolok írásai alapján is, mégpedig azért, hogy a pász-tor és a hallgatók nap nap után jobban és jobban haladjanak előre, és növekedje-nek a mennyei tan ismeretében.

10. A kátét nem szabad elhanyagolni; szorgalmasan kell oktatni az ifjakat a keresztyén hit alapjaira, hogy miután a tej eledelével elteltek, legyenek képesek a keményebb eledel befogadására is [vö. 1Kor 3,2; Zsid 5,12]. Mindenütt ugyanazt a

kátét kell tanítani, hogy a pásztorok eltávozásával [402.] a tan és az oktatás formája ne változzék, a hallgatók nyilvánvaló kárára.

11. Az egyházközségek szolgálói nagy szorgalommal lássák el hivatalukat, vagyis hirdessék Isten ígését, ti. a törvényt és az evangéliumot; szolgáltassák ki a szentéseket, gondolunk itt a keresztségre és az úrvacsorára, hozzáfűzve az isteni ígéretek; a keresztséget szolgáltassák ki a gyermekeknek, de ha kéri, a felnőtteknek is, ám ezeknek először kátét kell tanítani és jól meg kell alapozni a keresztyén vallást; végezetül szolgáltassák ki az úrvacsorát, még hozzá azzal a szertartással, amelyről tudjuk, hogy az Úr és az apostolok is végezték.

12. A sákramentumokat csakis nyilvános helyen szabad kiszolgáltatni, ahol jelen van a gyülekezeti közösség, és csak délelőtt, kivéve a szükséghelyzeteket. Ezt pedig nemcsak az úrvacsorára, hanem a keresztségre nézve is mondjuk, azért, hogy a sákramentum méltósága és értéke ne csorbuljon, mert a keresztség sákramentuma nem más, mint az egyházi közösségbe való beoltatásunk.

13. A keresztség kiszolgáltatása semmiképpen nem engedélyezett a bábáknak, még ha ezt a halál közelsége szükségessé is teszi. Az asszonyoknak ugyanis nincs megengedve szolgálni az egyházban [1Kor 14,34–35], ezért csak azok szolgáltathatják ki a sákramentumokat, akik prédikálnak is.

14. Akik visszautasítják Isten ígését és a keresztyén vallás alapjait, sőt semmibe veszik az Úr imádságát és magát az Apostoli Hitvallást, az ilyenek megvetik Istent – pl. a cigányok és a hozzájuk hasonló istentelenek –, ezért elhatároztuk, hogy ezektől megtagadjuk a keresztség és az úrvacsora sákramentumát, mert idegenek a keresztyén hittől. Sőt, ha meghalnak, tisztességes temetés sem illeti meg őket. Mert ami szent, azt nem kell az ebeknek adni, a gyöngyöket sem kell a disznók elé szórni [vö. Mt 7,6].

15. Sok ember nem szenvedheti a feddést, ezért a makacsságnak arra a fokára jutnak, hogy visszautasítják az ígét és a sákramentumokat, a szolgálóval pedig örökös háborúságban élnek; az ilyeneket, Krisztus parancsa szerint, meg kell inteni egyszer-kétszer, és ha ezután sem tértek észre, nyilvánosan kell őket megfeddeni. Ha a feddések semmit sem használtak, ki kell őket közösiíteni, meg kell tagadni tőlük mindenféle egyházi szolgálatot életükben és haláluk után is, szintúgy az őket követő családoktól is, és ki kell zárni a közösségi temetőből, Krisztus szabályának megfelelően: a holtak temessék el halottjaikat [Mt 8,22].

16. A szentek ünnepeit – miután ezek megtartása ugyanabból a forrásból fakad, mint a szentek imádása – semmiképpen nem szabad megtartani, kivéve az

úrnapját, a születés, a körülmetélés, a szenvedés, a páska, a mennybemenetel és a pünkösdi napját, másodnapjaikkal együtt.

17. Miután az úrnapija az istentiszteletnek van rendelve, mindenütt szigorúan megtiltjuk a kétkezi munkát. A lelkész feladata éberül őrködni, hogy a pihenés napjának megsértőit először kalodával büntetessék meg [403.], ha pedig a hatóság nem teljesíti kötelességét, el kell tiltani őket az igehirdetéstől és a sákramentumoktól.

18. A jó rend megőrzése végett bevezetett vallásos szokásokat továbbra is meg kell tartani, mert nem kis mértékben segítik a hit gyakorlását és a keresztyén kegyességet, de ne mondjuk rájuk, hogy istentisztelet, érdemszerzés, és azt se, hogy feltétlenül szükségesek [ti. az üdvözüléshez]. Inkább szenteljünk több időt a tanításra és Isten ígéjének hallgatására, mint a vallásos szokásokra.

19. Elég, ha mindenki azt a tisztséget ékesíti, amelyet elnyert, vagyis elég azon a helyen szolgálni, amelyre őt Isten helyezte. Ezért senki se szolgáljon egyszerre két vagy három helyen – hacsak régtől fogva nem úgy rendelkeztek, hogy egyetlen egyházközséghez másik kettőt kell hozzácsatolni –, különben őt az esperes megfosztja azon hely javadalmától.

20. A pásztorok, akik olyan helyen laknak, amely diakónust vagy társlelkészt szokott tartani, buzgón tegyenek meg mindent, hogy ezen a helyen visszaálljon a korábbi rend, a pásztor ne ragadja magához szolgatársa teljes tisztségét, hogy mindkét javadalmat elvehesse, különben a szolgálati javadalmat megvonjuk.

21. Miután az iskolák az egyház veteményeskertjei, a lelkészek kötelessége fokozott gondot fordítani az iskolára, ezért mindenhová olyan iskolamestereket kell állítania, akik az kisgyermekeket és az ifjakat szorgalmasan nevelik és oktatják a kegyességben és a humanista tudományokban.

22. Az iskolák rektorait, akárcsak a pásztorokat, el kell hívni és be kell iktatni, sőt, miután legtöbbjük a pásztorok asztaláról él, ezért minden kegyességi és emberiességi kötelességben tanúsítsanak illő engedelmességet irántuk ők is, és tanítványaik is. A lelkészeknek legyen hatalma kidobni azokat, akik engedetlenek és lázadók, legyenek akár rektorok, akár tanulók, a dolgot viszont előzőleg közölje az esperessel.

23. Ahogyan a pásztorok hivatali kötelessége kimérni a rektorok járandóságát, úgy viszont, az iskolák rektorai is elégedjenek meg azzal, amit a lelkészi család képessége szerint eléjük tesz – feltéve, ha nem bánnak velük igazságtalanul és álnokul –, hiszen erején felül senki sem kényszeríthető.

24. Az iskolamesterek joggal igényelhetik járandóságukat mind a pásztoroktól, mind a néptől, ezért viszonzásképpen lássák el hivatalukat hűségesen, az általános méltányosság szabályának megfelelően. Az iskolai ifjúság tanításakor elsősorban ne annyira a maguk tanulmányaival törődjenek, és ne a maguk hasznát nézzék, hanem hallgatóik remélt előmenetelét. Ezért az iskolamesterek igazodjanak ezek felfogásához és képességéhez, hogy az egyszer elkezdett tananyagot az év végéig biztosan befejezzék (kivéve a dialektikát, amelynek magyarázására két év engedélyezett), különben teljes illetményüktől és éves járandóságuktól megfosztjuk őket, mint heréket és haszontalan béreseket [vö. Mt 17,20]. Akik nem tanulnak és nem tanítanak, azokat elbocsátjuk, ilyenek a műveletlen és feleséget tartó iskolamesterek.

25. Nem lehet megbízni meggondolatlanul az iskolák igazgatásával és a szolgálathoz tartozó egyéb feladattal – mint a kántorság és a harangozás – olyanokat, akik [404.] naplopók, teljesen idegenek a keresztyén kegyességtől és az egyházi élet minden formájától; olyanokat kell odaengedni, akik iránt jó reménységgel lehetünk, sőt akik szigorúan elkötelezik magukat arra, hogy egykor majd munkájukkal az egyházat szolgálják [lelkészként], így a fiak elől nem eszik el méltatlanul az oltárról lopott kenyeret.

26. Miután az iskolák azon veteményeskertjei az egyháznak, amelyekből Isten munkásokat hív el a maga aratásába [vö. Lk 10,2], maguknak a tanulóknak, akik a jó iskolákban buzgón foglalkoznak a tudományokkal, nemcsak az erkölcsökben, hanem a külső magatartásban is kegyességet és példás szerénységet kell mutatniuk, és e rendhez illő öltözetet kell viselniük. Akik illetlen katonaruhát, metszett süveget, fűzős csizmát, török hajviseletet és más efféle dolgokat, vagy hozzájuk nem illő fegyvert viselnek, és garázdálkodnak, azokat ki kell dobni az iskolából.

27. A lelkész ne távozzon sehova, helyet se változtasson annak az esperesnek az engedélye és bejegyzése nélkül, akinek alá van rendelve, vagy akinek joghatósága alá fog kerülni; ha valaki másképpen cselekszik, azt egy évre megfosztjuk hivatalától.

28. Senki se hatoljon be rejtett utakon abba az egyházközségbe, amelyet magának kiszemelt, úgy, hogy a hely pásztorát rágalmakkal befeketíti, és ne törekedjék őt onnan kitérni; ha nincs megalégedve a saját helyével, várja meg valamelyik egyházközség meghívását, különben egy évre megfosztjuk szolgálati helyétől. Ugyanezt kell alkalmazni azokra is, akik a hatalmasok tekintélyére támaszkodva,

mintegy erőszakkal, a nép akarata ellenére hatolnak be valamelyik egyházközségbe, a lelkészi közösség legnagyobb szűgyenére, semmibe véve Isten igéjét.

29. Senki se kötelezze el magát más helyre, csakis akkor, ha erre engedélyt kapott előjáróitól, és akit felvált, azt tisztességesen elbocsátották és munkája bérét megadták, különben az elhívás érvénytelen lesz, és addigi helyéről is el fogjuk mozdítani.

30. Amennyiben a lelkészek helyet akarnak váltani, és más esperes területére mennek át, szerezzenek bizonyáglevelet tisztességes viselkedésükről attól az esperestől, akinek a joghatósága alatt addig voltak, és ezt mutassák be annak az esperesnek, akinek fennhatósága alá fognak kerülni; aki másképpen jár el, azt ne fogadják be, ha pedig már befogadták, büntessék meg 12 forintra. Sokan ugyanis valamiféle gaztett miatt, alattomban távoznak és telepednek le másutt, hogy így megszabaduljanak a megérdemelt büntetéstől.

31. Ha a lelkészek elégedettek bérükkel, amelyet munkájukért kapnak, munkájuk pedig kedves a hallgatóságnak, ne változtassák gyakran a helyüket, nehogy úgy tűnjék, hogy inkább a maguk hasznára törekednek, nem pedig az egyház építésére.

32. Miután az isteni törvény, Krisztus és az apostolok kijelentik, hogy a munkás méltó a maga bérére [Lk 10,7], azt határoztuk, hogy ne kapjanak lelkészt azok a mezővárosok és falvak, amelyek megfosztják a pásztorokat jogos és törvényes járandóságuktól.

33. A lelkészi szolgálattól el kell tiltani azokat a hallgatókat, akik akár kisebb méltánytalanságért, akár rendreutasítást nem szenvedő ingerültségből elbocsátják [405.] a bizonyíthatóan jól képzett és helyes életű lelkészeket, mindaddig, amíg nem adnak számot kielégítően tettük okáról a közzsínat előtt.

34. Ha valamely lelkész a nép vagy a patrónus kedvébe akar járni, és ezért az egyházi javadalom mértékét, amelyet ősidőktől fogva a lelkésznek szántak, alább szállítja és megcsönkítja, hogy őt ott megtűrjék, az ilyent üzzék el arról a helyről, mert meglopja a közvagyon.

35. Aki a pásztorok közül elhanyagolja és nem műveli meg a lelkésznek adott szőlőt, becsüli fel az ebből adódó kárt, a lelkész pedig térítse meg azt, és mint az oltár és utódai megkárosítóját, csak azután engedjék eltávozni, ha a kár értékét megfizette. Az Úr ugyanis úgy rendelkezett, hogy akik az oltárnak szolgálnak, azok az oltárról is éljenek [vö. 1Kor 9,13].

36. Az egyházközségek lelkészei, az apostol figyelmeztetésének megfelelően, ne ártsák magukat külső, világi ügyekbe (ilyenek a bírósági perek, a tizedszedés és hasonlók), különben az esperes megbünteti őket 12 forintra.

37. Akik az Úrnak szolgálnak, azok közül senki se hajtson be uzsorát, ne végezzen haszonnal vagy nyereséggel járó üzérkedést, és felebarátja kárára ne gyarapítsa vagyonát pénzben, borban és gabonában. Akit rajtakapunk, hogy uzsorát szed vagy nyeréskedik, azt először megfosztjuk a beszedett és elfogadott javaktól, utána, ha nem tér észre, kidobjuk.

38. A lelkészek feddhetetlen életre igyekezzenek; ha olyan bűntényen kapják, mint gyilkosság, lopás, paráznaság stb., hivataluktól meg kell fosztani, és át kell adni a világi hatóságnak.

39. Akiket részegeskedéssel vádolnak, azokat egyszer-kétszer intsek meg, és ha életüket nem akarják megjobbítani, hivataluktól fosszák meg. Ugyanezt határozzuk a verekedőkre, a káromkodókra, a gyalázkodókra és a nyilvános veszekezőkre nézve is, mert mindez a lelkészi kar nagy megbotránkoztatására és szégyenére van.

40. Azok a lelkészek, akiket valamiféle szégyenletes gyalázattal megbélyegeztek, és emiatt hivataluktól megfosztottak és kiközösítettek, semmiképpen nem szolgálhatnak, csak ha az egyházat megengesztelték. Akik nem így cselekszenek, azokat örökre kitesszük.

41. Azokat a lelkészeket, akiket az egyik esperes elmozdított és megfosztott hivataluktól, más esperes semmiképpen ne fogadja be, csak miután megengesztelték az esperest és az egyházat.

42. Akiket valamilyen vétkük miatt elítéltek, és az egyháztól megkapták megérdemelt büntetésüket, de ők a hatalmasokhoz szaladnak és külsőkhöz menekülnek segítségért, makacsul szembeszegülve az egyházzal és az egyházi jogorvoslattal, azokat végleg dobják ki és száműzzék a lelkészi közösségből, a visszavétel reménye nélkül, mert az egyház megrohadt tagjai.

43. A lelkészek családja is olyan legyen, mint a lelkész maga, ahogyan az apostol rendelkezik; a lelkészek tartsák távol mind magukat, mind feleségüket a fényűzéstől, a drága ruháktól és az idegen szokástól/divattól, hogy ne tűnjék olybá, hogy nagyobb gondja van a külsínre, mint a belbecsre; hivatalukhoz és személyük méltóságához illő ruházatot viseljenek. [406.]

44. Az ugrálós táncokat vagy (mint mondják) a körtáncot szigorúan megtiltjuk, történjen akár nyilvánosan, akár magánháznál; aki ezt megszegi, szigorú büntetésre számíthat.

45. Nem szabad összeesketni olyan elvált személyeket, akiknek az ügyét az egyház nem vizsgálta ki törvényesen, és nincs az esperestől kapott elbocsátó vagy váló levelük, továbbá az össze nem illő párokat és a 14 éven aluli hajadonokat. Aki ezt megszegi, azt először büntessék meg 14 forintra, akik pedig ezt többször is megszegik, azokat fosszák meg hivataluktól.

46. Miután az össze nem illő párok házasságából gyakran súlyos viták, pereskedések és nyilvános botrányok keletkeznek – merthogy holmi vénasszonyok és ittas nők, akik gyomruk² élnek, és jobb sorsot kívánnak biztosítani maguknak, össze nem illő személyeket készítenek házasságra –, ezért a lelkészeknek, híveikkel együtt, igyekezniük kell, hogy az összes mezővárosban és falun megbízható és tisztességes személyeket állítsanak házasságszerzők gyanánt, akiknek felügyeletével alkalmas és összeillő személyek kössenek házasságot.

47. Ha olyan személyek kérik a lelkészt kereszteleésre vagy esketésére, akik nem tagjai a gyülekezetnek, semmiképpen nem szabad kiszolgáltatni nekik, csak ha szavahíető tanúkkal bizonyítják, hogy pásztoruk távol van vagy beteg. Ugyanis gyakran megtörténik, hogy így esketnek össze tisztátalan, össze nem illő és nem független személyeket; akik másképpen cselekszenek, azok büntetése legyen 12 forint.

48. Vasárnapon nem engedélyezzük az esketést, mert ez a nap nem lakomázásra és tivornyázásra való, hanem Isten ígéje meghallgatására és az istentiszteleti közösségen való részvételre. Akik ezt a rendelkezést áthágják, azok büntetése 12 forint lesz.

49. A botrányok elkerülése végett, és hogy tévedésből ne eskessenek össze egymáshoz nem illő vagy nem független személyeket, az ünnepélyes esketést és magát az eskütételt előzze meg a népes gyülekezet előtti kihirdetése azon személyeknek, akik eskü elé néznek, a hallgatóságot pedig szigorúan figyelmeztetés: amennyiben tudomásuk van arról, hogy akadálya van az egybekelésnek, erről a lelkészt időben tájékoztassák.

² [Bod: veneris sui causa; az 1626. évi komjáti zsinat: ventris sui causa. Széke Béla (szerk.): *Canones Ecclesiastici in quinque classes distributi. Egyházi törvénykönyv öt osztályba sorolva. A református főiskola betűível, Pápan 1867, 55.*]

50. Az újasszonyavatást és az ágykelés szertartását el kell hagyni, mert az első pápista, a második zsidó szokás.

51. Megtiltjuk a fiatal fiúk és lányok összejöveleit, bármilyen ürüggyel is szokták ezeket rendezni. Hasonlóképpen be kell szüntetni teljesen a fiatalasszonyok éjszakai dorbézolásait, továbbá a gyerekági vendégségeken és a farsang idején elkövetett kicsapongásokat. Az ellenszegülőket dorgálják meg Isten ígéje szerint, ha pedig semmiképpen nem akarnak végleg észre térni, meg kell tagadni tőlük minden egyházi szolgálatot.

52. Évente, az egyház bevett szokásának megfelelően, mindegyik egyházközséget meg kell látogatni, hogy mind a pásztorok, mind maga a nép annál jobban teljesíthesse feladatát. [407.]

53. A zsinatot minden évben hívják össze, hogy ott felavassák a szolgatársakat; továbbá vizsgálatot tarthassanak és döntést hozhassanak a lelkészek egymás ellen vagy másoknak ellenük felhozott vádjai és vitái ügyében; nem kevésbé ítéletet mondjanak sokféle olyan ügyben, amelyek az egyházi törvényszékre tartoznak. A zsinaton vegyenek részt az iskolamesterek is.

54. Akik nem jelennek meg a zsinaton, a zsinati végzés értelmében, büntetésük 3 forint legyen, kivéve, ha valamiféle komoly és halaszthatatlan akadály jött közbe (amelyről levélben kell értesíteniük a szomszéd lelkészt és az esperest).

55. Akiket az esperes összehív az egyházat ért valamely sürgős ügyben, ám ők ezt figyelmen kívül hagyják, magánügyeiket előbbre tartván, mint a közügyeket, azokat először 1 forintra büntessék, másodszor 3-ra, harmadszorra, mint megátalkodottakat és engedetleneket, dobják ki.”

Tamás evangéliuma 30.

Egy zavarba ejtő mondás feloldása

A közösségi etika alapját képező szeretet forrása „nem a közösség létéből ered, és nem az motiválja, hanem fordítva: a megelőző szeretet alapozza meg a közösséget” – tolmácsolja Visky Béla Jankélévitch szavait.¹ A megelőző szeretet tényleges forrása Isten, ő hatja át és transzcendentálja az én határait meghaladó találkozásokat, ahogyan arra a Mt 18,20 utal: „Mert ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük.” (RÚF) Csakhogy Tamás evangéliumában (Tm) a 30. mondás mintha ennek ellentétét állítaná: csak azzal van Isten, aki egyedül/egyedülként áll.² A jelen tanulmány célja ennek a látszólagos ellentmondásnak a feloldása, amely ellentmondás a szakirodalomban máig a Tamás-evangélium individualista, sőt közösségellenes jellegének alátámasztására szolgál. Paleográfiai és intertextuális módszerekkel amellet érvelünk, hogy a Tm 30. mondás értelme nyelvi és teológiai félreértések eredményeként torzult el.

„Az egyedüliek fognak bemenni”?

Tamás evangéliuma a tanítványi eszmény felmutatásában nagy hangsúlyt helyez az isteni szeretetet és egységet felmutatni hivatott „egyedülként” definiált egyénre, amit számos fogalom jelöl az evangéliumban: a korábbi *P. Oxy.* görög szövegtöredékeiben az εἷς (egy) és a μόνος (egyedül, egyedüli, magányos), illetve a *NHC II* 32. kopt szövegében az οὐα οὐωτ és a gör. μοναχός-ból származtatott

¹ Visky Sándor Béla: *A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában.* Exit Kiadó, Kolozsvár 2016, 68.

² Tamás evangéliumában az egyedüllétet kifejező mondatokban gyakran szerepel az „állni” (ωἷε) ige. Teológiai jelentőségéhez, illetve a szerzetesi hagyomány és a Nag Hammadi szövegek belüli előfordulások elemzéséhez lásd: Williams, Michael A.: *The Immobile Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity.* (Nag Hammadi Studies 29.) Brill, Leiden 1985, kiemelten 30–89.

ΜΟΝΑΧΟC szavak.³ Ha vannak is a jelentésben árnyalatnyi különbségek, a szakirodalmi érvek alapján kijelenthetjük, hogy eltérő kort tükröző rokon értelmű fogalmakról beszélünk,⁴ amelyek a Tm evangéliuma központi egységtanításának az antropológiai dimenzióját alkotják.⁵ Feltételezésünk szerint épp e teológiai gondolat hatása okozta a Tm 30. logion sérült görög szövegének a (téves) rekonstrukcióját.

Harold W. Attridge⁶ így hozza a mára hivatkozási alappá vált görög változatot, amit párhuzamba állítunk a hagyományozódás rendjén értelmetlenségig torzult későbbi kopt szövegváltozattal:

(30. mondás; P. Oxy. 1,23–30 verso)	(30. mondás; NHC II 39,3–5)
[λέγ]ει [ἰ(ησοῦ)s: ὁπ]ου ἐὰν ᾧσιν [τρ]ε[ῖς], ε[ῖσι]ν ἄθελαι· καὶ [ὁ]πον ε[ῖς] ἐστὶν μόνος, [λ]έγω· ἐγὼ εἰμι μετ’ αὐτ[οῦ]. ἐγείρον τὸν λίθο(v) κἀκεῖ εὐρήσεις με· σχίσον τὸ ξύλον καὶ γὰρ ἐκεῖ εἰμι.	ΠΕΔΕ ΤC ΧΕ ΠΜΑ ΕΥΝ.ΟΥΟΝΤ ΝΝΟΥΤΕ ΜΜΑΥ ΕΝΝΟΥΤΕ ΝΕ ΠΜΑ ΕΥΝ.CΝΑΥ Ν.ΟΥΑ ΔΝΟΚ. ἸΟΟΠΙ ΝΜΜΑΥ

³ A ογα ογωτ a 4. 22. és a 23. logionban fordul elő, míg a ΜΟΝΑΧΟC a 16. 49. és a 75. mondasokban. A kopt szövegek forrása: Layton, Bentley: *The Gospel According to Thomas*. In: Uő (szerk.): *Nag Hammadi Codex ii, 2–7 together with xiii, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926 (1)*, and *P. Oxy. 1, 654, 655*. I. (Nag Hammadi Studies 20.) Brill, Leiden 1989, 52–92.

⁴ Részletes elemzéséhez és irodalmi összefoglalásához lásd: Funk, Wolf-Peter: ‘Einer aus Tausend, Zwei aus Zehntausend’: Zitate aus dem Thomasevangelium in den koptischen Manichaica. In: Bethge, Hans Gebhard et al. (szerk.): *For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften’s Thirtieth Year*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 54.) Brill, Leiden 2002, 65–94. Megállapítása szerint ha összehasonlítjuk a 16. logion „és egyedül fognak állni” (ογα CΕΝΑΔΕ ΕΡΑΤΟΥ ΕΥΟ ΜΜΟΝΑΧΟC) használatát a 23. mondasban azzal, hogy „és meg fognak állni, midőn egyes-egyedül lesznek” (ογα CΕΝΑΔΕ ΕΡΑΤΟΥ ΕΥΟ ογα ογωτ) (Layton, Bentley: *i. m.* 60), a két kifejezés használatban és tartalomban azonos. Az egyetlen különbség az, hogy a 23. logionból hiányzik az ekvivallencia Ν- előtagja (azaz ΕΥΟ ΜΟΥΑ ΟΓΩΤ), ahogyan azt a 16. (ΕΥΟ ΜΜΟΝΑΧΟC), vagy a 11. logionban (ΕΤΕΤΝΟ ΜΟΥΑ) láthatjuk. Ezzel együtt a jelentésbeli azonoság fennáll.

⁵ Vö. Funk, Wolf-Peter: *i. m.* 88: „...általános érvényű, hogy a mű teológiája szempontjából a »μοναχοί« (Tm 49) boldoggá nyilvánításával, valamint annak többszöri ογα ογωτ predikációjával, az 'egyedülállókra' és az 'egyetlenekre' vonatkozó kijelentések teljes szemantikai hálózatot alkotnak.” Lásd továbbá: Kim, David W.: *The words of Jesus in the Gospel of Thomas. The Genesis of a Wisdom Tradition*. Routledge, New York 2021, 56–112.

⁶ Attridge, Harold W.: Appendix: The Greek Fragments. In: Layton, Bentley (szerk.): *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, (95–128) 119–120.

(30. mondás; P. Oxy. 1,23–30 <i>verso</i>)	(30. mondás; NHC II 39,3–5)
[Jézus mondja, Ah]ol [három (személy) van, űk] istentelenek, de ahol az eg[y] van egyedűl, bizony [m]ondom, én vele vagy[ok]. Emeld föl a köve[t], meg fogtok találni engem. Hasíts el egy fát, én ott vagyok. ⁷	Jézus mondta: Ahol három isten van, istenek azok. Ahol kettű, vagy egy van, én vele vagyok. ⁸

Attridge külön tanulmányban tért vissza a 30. logionnal kapcsolatos megoldása részleteire, amit a következőképpen összegzett:⁷⁸

„A teljességgel rejtélyes [kopt] állítás helyett, amely szerint az istenek istenek, a [görög] töredék azt tételezi, hogy minden emberi *csoporthól* hiányzik az isteni jelenét. Ez a jelenlét kizárólag az »egyedűlálló« számára érhető el. Az egyedűlálló (μοναχός) jelentősége nyilvánvaló az evangéliumban, lásd a 11., 16., 22., 23., 49., 75. és 106. mondásokat. Ezt a mondást tehát a »monachos«-ról mondottakkal összefüggésben kell értelmezni.”⁹

Attridge tehát a görög szövegben szereplő μοναχός fogalmából indult ki, és a mondás értelmét a ΜΟΝΑΧΟΣ jelentésköréhez igazította. Ennek értelmében az isteni jelenlét kizárólag az egyedűl levők számára érhető el, összhangban azzal, hogy „meg fognak állni, midűn egyes-egyedűl lesznek” (Tm 23), vagy azzal, hogy „(csak) az egyedűliek fognak bemenni” (Tm 75). Az alábbiakban megpróbálunk paleográfiai alapon kritikusan viszonyulni Attridge megoldásához, és alternatív olvasatot kínálni.

⁷ Saját fordítás Attridge rekonstrukcióját követve: [Jesus says, “Wh]ere they are [three (persons), they are] godless, but where o[ne] is alone, I say I am with him; raise the stone, there you will find me, split the wood, there I am.”

⁸ Itt és a következőkben Hubai Péter fordítását használjuk. Tamás evangélium. Új fordítás. In: *Vallástudományi Szemle*, 15. (2019/3), (93–123) 107. Hubai megjegyzi, hogy „Ennek a mondásnak az eredeti értelme rekonstruálhatatlan”, illetve utalásként: „Mt 18,20?”

⁹ Attridge, Harold W.: The Original Text of Gos. Thom., Saying 30. In: *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 16. (1979), (153–157) 156. (kiemelés az eredetiben): “Instead of an absolutely cryptic remark about gods being gods [in the Coptic], the fragment [in Greek] asserts that any group of people lacks divine presence. That presence is available only to the »solitary one.« The importance of the solitary (μοναχός) is obvious in the Gospel. Cf. Sayings 11, 16, 22, 23, 49, 75 and 106. This saying must now be read in connection with those remarks on the »monachos«.”

A szöveghagyomány felfedezése és kéziratai

A tamási mondáshagyomány két nyelven maradt fenn: görögül és koptul. Korábban kizárólag a patrisztikus szerzők apologetikus utalásaiból ismertük.¹⁰ A görög szöveg felfedezésének története az egyiptomi Oxyrhynchusban zajló brit régészeti kutatások tágabb történeti kontextusába illeszkedik. Bár Egyiptom formálisan még az Oszmán Birodalom része volt, az 1880-as évektől tényleges brit fennhatóság alá került, ami a Nílus mentén sorra induló régészeti expedíciók előtt nyitotta meg az utat. Mivel a modern település ókori romokra épült, Oxyrhynchust kezdetben csekély jelentőségű lelőhelynek tekintették. Bernard Grenfell és Arthur S. Hunt azonban 1896-ban egy ókori szeméttelen nagy mennyiségű görög nyelvű papirusztöredéket tárt fel, amelyek később *Oxyrhynchus Papyri* néven váltak ismertté.¹¹ A felfedezés jelentősége fokozatosan vált nyilvánvalóvá. Grenfell és Hunt 1897-ben közölték az egyik kis méretű, görög nyelvű papiruszkódex lapját (P.Oxy 1), amely hét, addig ismeretlen Jézus-mondást tartalmazott, és amelyet kezdetben 200 körülre datáltak.¹²

A következő évtizedben a kutatók rendszeresen visszatértek Oxyrhynchusba, és 1903-ban további két papiruszt (P.Oxy 654 és 655) találtak, amelyek egyenként hat új, korábban ismeretlen Jézus-mondást őriztek meg.¹³ A fenti három töredékről később megállapították, hogy a görög nyelvű Tamás-evangélium részét képezik, bár jelentőségük csak évtizedekkel később vált világossá. Azonosításukat a teljesebb kopt szövegváltozat megtalálása tette lehetővé, amelyre 1945-ben bukkantak a Nílus keleti partján, az ókori Chenoboskion városának közelében. E térségben alapította 320 körül Pachomiosz az egyik legkorábbi keresztény kolostort. A gyűjteményt a legközelebb eső modern városról, Nag Hammadiról nevezték el. E könyvtár része a Tamás evangéliuma néven ismertté vált kézirat. 114 Jézusnak

¹⁰ A korai görög és latin utalások áttekintéséhez lásd: Attridge, Harold W.: *Appendix: The Greek Fragments*, 103–109.

¹¹ Vö. Hartin, Patrick J.: *Two Sayings Gospels: The Gospel of Thomas and the Sayings of Gospel Q*. In: *Bible Today*, 47. (2009), 167–171.

¹² Grenfell, Bernard Pine – Hunt, Arthur Surridge: *Logia Iesou, Sayings of Our Lord*. Frowde, London 1897.

¹³ Grenfell, Bernard Pine – Hunt, Arthur Surridge: *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*. Frowde, London 1904; Uő: *The Oxyrhynchus Papyri. Vol IV*. Egypt Exploration Society, London 1904.

tulajdonított mondást tartalmaz,¹⁴ amelyeknek bő felét korábban nem ismerték. Bár formai és tartalmi szempontból a gyűjtemény a szó szoros értelmében nem minősül evangéliumnak,¹⁵ arra mégis többen az „ötödik evangéliumként” utaltak.¹⁶ Mások szerint a modern kor legjelentősebb kereszténységtörténeti felfedezése.¹⁷

A kopt kéziratot a kairói Kopt Múzeum könyvtárában őrzik. A szép kézírás-sal készült dokumentum oldalai többnyire épek, sérülések inkább a levelek külső szélein és sarkain fordulnak elő, de helyenként maga a szöveg is olvashatatlan. A görög töredékeket három világhírű könyvtár őrzi.¹⁸ Ezek közül a P.Oxy. 1 jelzésű a 26–33., ill. 77,2–3. mondatok egy részét tartalmazza, P.Oxy. 654 a nyitó soroktól a 7. logionig terjedő anyagot, míg P.Oxy. 655 a 24. és a 36–39. logionokat foglalja magában. Mindegyik töredéket eltérő kéz másolta, ami arra utal, hogy Oxyrhynchusban legalább három különálló evangéliumi változat volt forgalomban. A P. Oxy. 1. töredék kétoldalas, jól olvasható kézírással készült. Az átírás megszakitásai főként a kézirat eróziójából adódnak. Az írnok alkalmanként *coronis*¹⁹ jeleket is alkalmazott, jóllehet úgy tűnik, ezeket inkább a sorvégeken keletkező üres helyek kitöltésére használta. A British Library pácéltermében őrzött P. Oxy. 654 földterületek összeírására szolgáló papír hátoldalára (*versójára*) készült. Az eredeti szöveg késő 2. vagy kora 3. századból származó kurzív írással íródott. A versón látható írnoki kéz írása kifejezetten szép és jól olvasható. A lap függőlegesen kettétört, így a teljes oldalnak hozzávetőlegesen a fele maradt fenn. A sorhossz átlagosan

¹⁴ A standardizált beosztást az 1959-es négynyelvű fordítást (angol, francia, német, holland) tartalmazó forráskiadványtól számítjuk: Guillaumont, Antoine – Puech, Henri Charles – Quispel, Gilles – Till, Walter – al-Masih, Yassah Abd: *The Gospel According to Thomas. Coptic Text*. Brill, Leiden 1959.

¹⁵ Lásd: Njunge, James Mwara: The Gospel of Thomas: the “Fifth Gospel” or a Writing that Excludes Itself from the Canon? In: *Annales Theologici*, 35. (2021), 447–463.

¹⁶ A kifejezés még tudományos munkák címében is megjelenik, mint például: *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age* (szerk. Patterson, Stephen J. – Bethge, Hans Gebhard – Robinson, James M., 1998) és *The Gospel of Thomas and Christian Origins: essays on the Fifth Gospel* (Patterson, Stephen J.: *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Volume: 84. Leiden, Brill 2013).

¹⁷ Vö. Ehrman, Bart D. – Pleše, Zlatko: *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*. Oxford University Press, Oxford 2011, 71: “without question the most significant Christian book discovered in modern times.”

¹⁸ P. Oxy. 1 – Oxford, Bodleian Library, Duke Humfrey’s Reading Room (MS.Gr.th.7); P. Oxy. 654 – British Library (Papyrus 1531); P. Oxy. 655 – Harvard, Houghton Library (SM 4367).

¹⁹ Gyakori díszítőeleme az antik görög kéziratoknak, időnkén madár alakban, máskor csak a hely kitöltésére szolgáló kacskaringós ábraként.

mintegy 30 betűhelyre becsülhető. Az írnok a szövegben olyan jeleket helyezett el, amelyek láthatóan a (fel)olvasó számára segédeszközök lehettek. A P. Oxy. 655 jelzetű papyrusz egy kis méretű, egyoldalas töredék, amelyet üveg alatt illesztettek össze, nagyon töredezett és hiányos.²⁰

A keltezés és a szöveg képlékenysége

Tamás evangéliumának eredeti keltezését a szakirodalom rendkívül tág időintervallumba helyezi: a Kr. u. 50 előtti időponttól egészen a 200 körüli keltezésig a görög töredékek esetében, míg a 4. század közepe a kopt szöveg esetében.²¹ A papyrusok keltezését radiokarbon-vizsgálatokkal végezték.²²

Korábban gyakran előfordult, hogy egy-egy kutató – általánosságban szólva Tamás evangéliumáról – nem volt tekintettel a hagyományfejlődés szövegváltozatokban megmutatkozó különbségeire. Quispel például kijelenti, hogy „Tamás evangéliuma az univerzum történetének első olyan írása, amely a »monachos« főnevet használja”.²³ Tudomásunk szerint azonban a *monachos* főnévként való használata csak a 4. századtól igazolt,²⁴ tehát Quispel kijelentése implicite azon a

²⁰ Vö. DeConik, April D.: *The Original Gospel of Thomas in Translation: With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*. (The Library of New Testament Studies 287.) T&T Clark, New York 2006, 9–11.

²¹ Több tucat kutató keltezési megoldását tekinti át Gathercole, Simon J.: *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences*. (SNTS Monograph 151.) Cambridge University Press, Cambridge 2012, 125–127. A kopt változat esetében a *terminus post quem*-et egy konkrét dátum (348. október 7.) jelöli, amely az NHC VII. kartonjának részét képező korábbi okiraton szerepel. Vö. Barns, John Wintour Baldwin – Browne, Gerald Michael – Shelton, James D. (szerk.): *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. (Nag Hammadi Studies 16.) Brill, Leiden 1981, 57–58.

²² Lundhaug, Hugo: Dating and Contextualising the Nag Hammadi Codices and Their Texts: A Multi-Methodological Approach Including Radiocarbon Evidence. In: Verheyden, Joseph – Schröter, Jens – Nicklas, Tobias (szerk.): *Texts in Context: Essays on Dating and Contextualising Christian Writings of the Second and Early Third Century*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 319.) Peeters, Leuven 2021, 117–142.

²³ Quispel, Giles: The Gospel of Thomas Revisited. In: Barc, Bernard (szerk.): *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi: Québec, 22–25 août 1978*. Peeters, Québec 1981, 237.

²⁴ A 4. század közepére datálja pl. Adam, Alfred: Der Monachos-Gedanke innerhalb der Spiritualität der alten Kirche. In: Müller, Gerhard – Zeller, Winfred (szerk.): *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag am 17. November 1967*. Brill, Leiden 1967, 259–265; 324-re datálja: Judge, Edwin Arthur: The Earliest Use of Monachos for 'Monk' (P. Coll. Youtie 77)

feltételezésen nyugszik, hogy Tamás evangéliumának kopt szövege szóhasználat tekintetében is azonos az eredeti görög szöveggel.

A keletkezési dátum(ok) meghatározására való törekvés helyett ma inkább a szöveg képlékenységről beszélünk, tehát olyan folyamatos formálódásról, amely lényegében a ma ismert szövegtörödékek írásos rögzítéséig tartott.²⁵ A korábban jellemző szövegkritikai tanulmányok mellett ma inkább a szövegvariánsok vizsgálata kerül előtérbe. A szinoptikusokkal való irodalmi viszonyra,²⁶ illetve a történeti Jézus-kutatásra²⁷ irányuló figyelem mellett ma hangsúlyosabbá vált Tamás evangéliumának az első századok teológiai áramlatain belüli elhelyezése. E kifejezetten termékenynek bizonyult irányváltás rendjén új kontextusok kínáltak új értelmezési lehetőségeket. Tamás evangéliumát kapcsolatba hozták a gnoszticizmussal,²⁸ miszticizmussal,²⁹ aszkézissel,³⁰ zsidó-keresztény

and the Origins of Monasticism. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 20. (1977), 72–89. Irodalmi áttekintéshez lásd: Choat, Malcolm: The Development and Usage of Terms for ‘Monk’ in Late Antique Egypt. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 45. (2002), 5–23. Újabb adalék a néhány évvel korábbi datálás lehetőségéről: Bumazhnov, Dimitrij F.: Some Further Observations Concerning the Early History of the Term MONACHOS (Monk). In: Baun, Jane et al. (szerk.): *Studia Patristica XLV: Papers Presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*. (Studia Patristica 45.) Peeters, Leuven 2010, 21–26.

²⁵ Pl. Lundhaug, Hugo: An Illusion of Textual Stability: Textual Fluidity, New Philology, and the Nag Hammadi Codices. In: Lied, Liv Ingeborg – Lundhaug, Hugo (szerk.): *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity and New Philology*. (TUGAL 175.) De Gruyter, Berlin 2017, 20–54.

²⁶ Vö. Czire Szabolcs: Az irodalmi függőség kérdése Tamás evangéliuma és a szinoptikusok között a közös példázatok tükrében. In: *Keresztény Magvető*, 110. (2004), 105–139. Újabb áttekintéshez: Tuckett, Christopher M.: The Gospel of Thomas: Gathercole and Goodacre. In: *Scottish Journal of Theology*, 6. (2013), 221–229.

²⁷ Áttekintő tanulmány: Broadhead, Edwin K.: The Thomas-Jesus Connection. In: Holmén, Tom – Porter, Stanley E. (szerk.): *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 3. Brill, Leiden–Boston 2011, 2061–2065.

²⁸ Lásd pl. Fieger, Michael: *Das Thomasevangelium: Einleitung, Kommentar und Systematik*. Aschendorff Verlag, Münster 1991; Popkes, Enno Edzard: *Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung*. (WUNT 206.) Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

²⁹ Pl. DeConick, April D.: *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. (LNTS 157.) Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.

³⁰ Pl. Valantasis, Richard: Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory. In: *Journal of Early Christian Studies*, 7. (1999), 55–81.

bölcsességhagyományokkal,³¹ illetve a (közép)platonizmussal.³² Mi a továbbiakban a „konzervatívabb”, a bibliai hagyományhoz közeli értelmezés nyomvonalán maradunk.

A Tm 30 értelmezése

A fenti kontextusban különösen tanulságos Martijn Linssen nemrég megjelent kommentárja, amely jellegzetes példáját kínálja a gnosztikus, de még inkább a neoplatonikus értelmezéseknek, ezért most az ő nemrég közzétett kommentárját választjuk e megközelítésmód szemléltetésére.³³ Alapállását így jelöli meg:

„Tamás nem csupán valamilyen szöveg közönséges témákról, és nem is közönséges szöveg vallási vagy gnosztikus töredékekről. Valójában a teljes mű témája a »megváltás«, de ez a megváltás kizárólag belülről jön, nemcsak magától a személytől, de ami fontosabb, önnön személye által, és ez az Egyénnek a megváltása. E kettős dinamikának világossá kell válnia Tamás kezdete és vége között.”³⁴

A 30. logion kopt változatát így fordítja: „IS mondta: azon a helyen, ahol három isten van, ott valamilyen istenek vannak; / azon a helyen, ahol kettő Vagy egy; én magam vagyok vele.”³⁵

Linssen kiemeli, hogy ez az első alkalom, amikor az 'isten' (ΝΟΥΤΕ) szó megjelenik a szövegben, mintegy a szöveg harmadánál, míg a következő, egyben utolsó előfordulása a 100. logionban található (a Cézárnak fizetendő adó kérdése). Ilyetén problematikus Tm esetében *teo-lógiáról* beszélni. Egyben rámutat, hogy mindkét logion, amelyben az 'isten' szó szerepel, mentes a vallási tisztelettől. A 30. logionban Jézus nemcsak magát egyenlővé teszi az „istenségekkel”, de a kér-

³¹ Pl. Davies, Stevan: *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. Seabury, New York 1983.

³² Pl. Jackson, Howard M.: *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*. (Society of Biblical Literature Dissertation Series 81.) Scholars Press, Atlanta 1985. Szintetizáló: Miroshnikov, Ivan: *The Gospel of Thomas and Plato: A Study of the Impact of Platonism on the "Fifth Gospel"*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies 93.) Brill, Leiden 2018.

³³ Linssen, Martijn: *Complete Thomas Commentary. Part I & II (logion 0-55)*. The Thomas conscience book II. 2022. <https://works.hcommons.org/records/e6vy4-pyfo8#description-heading>. (Utolsó megtekintés: 2026. január 25.)

³⁴ Uo. 30.

³⁵ "IS said: the place there are three gods, therein some gods are; / the place there are two Or one; myself, I, am existing with him."

dést is trivializálja, hogy egy, két vagy három isten létezik-e. Ezzel magát az istenfogalmat teszi mellékessé, 'valamilyen istenek'-ké degradálva azt. E tendencia folytatódik a 100. logionban, ahol az 'isten' kifejezetten Cézárral áll párhuzamban.

Linssen nyelvi elemzésében kiemeli a kopt szövegben explicite és ismételt szereplő hely (ⲙⲁ) fogalmát, amely szóhasználat (a görög *tóposz*nak megfelelő *τοπος* helyett) jelzi, hogy nem valamiféle különleges helyről van szó, hanem bármely helyről. A 'három' és 'egy' egyszerűen minimumként vagy maximumként értődik, megerősítve, hogy pusztán (akármilyen) 'istenek vannak' jelen. Tehát Linssen értelmezése szerint, ahol három (vagy több) isten van, ott valójában nincs is Isten, pusztán hatalmasságok vannak, tehát valami vagy valaki, akit tisztelnek, esetleg félnek tőle, mert – Jézus vélt kritikája szerint – az emberek önként igába hajtják magukat. Csak ott van szó valódi istenekről, folytatja, ahol kettő vagy egy van, mert te és én magunk hordozzuk az isteni eredetet, és köztünk tud létrejönni az, amiben a transzcendens megnyilatkozik. Amint felismerjük, hogy valóban istenek vagyunk, nincs többé helye az életünkben más 'isteneknek'. Linssen szerint tehát a Tm 30 radikálisan dekonstruálja a hagyományos istenfogalmat, és az egyén isteni természetének felismerését tanítja, elutasítva minden külső vallási autoritást és duális felfogást.

A fenti értelmezésekkel szemben a 30. mondás sémi nyelvi és vallási kontextusa merőben más olvasatot tesz lehetővé. Nehéz elképzelni, hogy az egyiptomi keresztény szerzetesek³⁶ által fordított és őrzött evangéliumi hagyomány ilyen radikális módon próbált volna szakítani a bibliai örökséggel. Tehát az exegézis eszköztárával annak keressük a lehetőségét, hogy a mondást a sémi³⁷ nyelvi és vallási hagyományvonulaton belül próbáljuk meg értelmezni, keresve a Tm evangéliumán belüli egység lehetőségét.

A szöveghagyományozódás szempontjait figyelembe véve, a görög szöveggel kell kezdenünk. Amikor a 19. század végén Blass, majd Grenfell–Hunt elvégezte

³⁶ Vö. Tutty, Paula J.: *The Monks of the Nag Hammadi Codices: Contextualising a Fourth Century Monastic Community*. PhD Dissertation. University of Oslo, Oslo 2019; Gagné, André: *The Gospel of Thomas in a Monastic Context: Reading the Text as a Spiritual Exercise*. In: Lundhaug, Hugo – Bull, Christian H. (szerk.): *The Nag Hammadi Codices as Monastic Books*. Mohr Siebeck, Tübingen 2023, 121–134.

³⁷ Vö. Gebhardt-Klein, Joseph: *Proof for a Hebrew Vorlage behind the Gospel of Thomas, Its Priority to the Synoptics, and the Simonian Distortion of the Text*. 2024, 1–14, <https://www.academia.edu/114154440> (Utolsó megtekintés: 2026. január. 25.)

a görög szöveg első rekonstrukcióját, a kopt szöveg még nem állt rendelkezésre.³⁸ Amikor azonban Attridge elkészítette a maga normatív görög szövegkiadását, a 30. vers kopt változatát – mint értelmezhetetlenségig sérült töredéket – a rekonstrukció rendjén nem vette figyelembe (nevesül, hogy az „istenek” helyett a görög szöveg miért mondaná, hogy „istentelen” vagy „nem istenek”), és helyben hagyta a korábbi megoldásokat. Ennek megfelelően az AΘEOI olvasatot kínálta.³⁹ Hogy ezt összhangba hozza a közvetlen előtte szereplő, szintén hiányos szóval, a következő megoldást javasolja: E[ΙΣ]N. Ez újra kérdéseket vet fel, hiszen maga Attridge is egyetértett azzal a kutatói megállapítással, amely szerint a hiányzó részben egyetlen, függőleges vonalat képező betű fér el. Ezzel szemben ő két jótát javasolt, hogy az ΕΙΣΙΝ (vannak) alakot kapja. A paleográfiai probléma tehát az, hogy az AΘEOI (istentelenek) olvasathoz szükség van az alfa előtti szótagra (ΕΙ-ΣΙΝ), amely két betűt (két jótát) feltételez, amit azonban a lacuna nem tesz lehetővé.

Guillaumont,⁴⁰ aki előtt ott volt a kopt szövegváltozat, már 1958-ban megkérdőjelezte a fenti rekonstrukció helyességét, és az AΘEOI helyett a ΘEOI rekonstrukciót javasolta.⁴¹ Lényegében ezen elindulva vizsgálta felül korszerű paleográfiai technikával a P. Oxy. 1.24-et April DeConick,⁴² aki – meggyőző módon – a következő rekonstrukciót javasolja: E[ΙΣ]IN ΘEOI.⁴³ Ennek megfelelően a görög szöveg jelen-

³⁸ Blass, Friedrich: Das neue Logia-Fragment von Oxyrhynchus. In: *Evangelische Kirchenzeitung*, 71. (1897/32), 498–500; Grenfell, Bernard Pyne – Hunt, Arthur Surridge: *LOGIA IHSOU: Sayings of our Lord from an Early Greek Papyrus*. Henry Frowde for the Egypt Exploration Fund, London 1897, 13.

³⁹ Úgy ítélte meg, hogy a Θ betűtől balra eső hiányzó betű nyoma „a betűtér bal felső részétől a jobb alsó részéig lejtő vonalból áll”, és ez alatt, balra egy ívelt vonás nyomát is látta. Feltételezte, hogy ez az ívelt vonás átlósan felfelé folytatódhatott, amíg keresztezte a lefele tartó vonalat, ezért arra a következtetésre jutott, hogy ez a betű egyike lehet ezeknek: Α, Χ, Λ. Vö. Attridge, Harold W.: *The Original Text*, 156.

⁴⁰ Guillaumont, Antoine et al.: *The Gospel According to Thomas*, 114–116.

⁴¹ Újabban hasonlóan érvel Gathercole: „Nagyon nehezemre esik a θεοί előtt egy *alpha* betűt látni [...] a θεοί olvasat valószínűbb.” Gathercole, Simon J.: *Gospel of Thomas*, 339.

⁴² DeConick, April D.: *The Original Gospel of Thomas*, 135–137.

⁴³ Uo. 136: „...a kérdéses területen a kézirat erodálódott, csak részleges betűk nyomai láthatók. A Θ tisztán olvasható. A Θ-tól balra eső betűtérben különálló tintanyomok láthatók. A kivehető nyomok a bal felső saroktól átlósan a jobb alsó sarok irányába haladnak. A bal alsó sarokban egy tintapont van, a jobb felső sarokban pedig egy vonal részlete látható. Amikor az írnok kezírását követve a tintanyomokat összekötjük, csak két betű jöhet számításba: Χ vagy Ν. Ettől a betűtől balra, a betűtér közepén egy erős függőleges vonás látható, amely szinte a függőleges tér felét kitölti. Mivel a vonás az üres tér közepén helyezkedik el, vízszintes keresztvonás nyoma nélkül, a betűnek

tése: „Ahol hárman vannak, istenek ők.” DeConic megjegyzi, hogy ez a mondás így értelmetlen, akárcsak a kopt változat. Mi több, szerinte a kopt kézíró is zavarban lehetett, ezért az önmagában álló 'hárman' (ϣομντ) szót kiegészítette az 'istenek' (νοϋτε) szóval. És itt – Guillaumont nyomán – igen fontos felvetést fogalmaz meg:

„Bizonyosan nem ez lehetett a görög szöveg értelme. Hogyan magyarázzuk meg a görög változatot? Egészen könnyen. Úgy tűnik, hogy a görög fordításban szereplő ΘEOI a sémi többes 'Elohim' félrefordítása. A mondás értelme tehát ez lehetett: »Ahol hárman vannak (emberek), ott van Elohim.« Egy ilyen mondanak számos párhuzama van a zsidó irodalomban, amely hagyománynak része is. [...] A görög fordító hanyag volt, mivel Isten héber nevét, az Elohimot ΘEOI-nak értette.”⁴⁴

A rekonstrukcióval egyetértünk, de a magyarázattal kapcsolatban merülnek fel kérdések. Az „Ahol hárman vannak [emberek], istenek (θεοί) ők” (P.Oxy.1.1.) mondásban a feltételezés, hogy az ókori írnok a nyelvtani többes, de jelentésében egyes számot (אלהים) tévesen görög többesként adta vissza (θεοί), eléggé kétséges. Egyfelől kérdésként merül fel, hogy a 100. mondásban, ahol az 'Isten' szó kétszer jelenik meg, ez a hiba miért nem ismétlődik. Nehezen feltételezhető, hogy olyan (szerzetes) írnok, aki kellő kompetenciával rendelkezett a zsidó vallási szöveg görögre fordításához, ne ismerte volna azt az alapvető tényt, hogy אלהים = θεός. A terhelő feltételezést azzal sem oldanánk fel, ha az אלהים helyett אלים (elim, angyalok) olvasattal próbálkozunk, ahogy azt Piovanelli javasolta,⁴⁵ jóllehet találunk példákat az első századi judaisztikus irodalomban a két forma rokon értelmű használatára.⁴⁶ Célravezetőbbnek látszik abból kiindulni, hogy a mondás itt szán-

T-nek vagy I-nek kell lennie. Mi a helyzet az ettől a betűtől balra lévő betűtérrel? Jóllehet a kézirat itt rendkívül erodálódott és töredezett, az megállapítható, hogy két betűnek van hely, nem háromnak, ahogy Attridge rekonstruálta.”

⁴⁴ Uo. 137.

⁴⁵ Piovanelli, Pierluigi: Thomas in Edessa? Another Look at the Original Setting of the Gospel of Thomas. In: Dijkstra, Jitse – Kroesen, Justin – Kuiper, Yme (szerk.): *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan M. Bremmer*. Brill, Leiden–Boston 2010, (443–461) 455–456: „...a görög fordítót felmentenénk a végzetes félrefordítás vádjá alól, ha az eredeti olvasatban 'Elim'-et feltételeznénk, és a logion első részét úgy értelmeznénk, hogy »Amikor három (ember) van, az Elim (azaz angyalok) ott vannak«”.

⁴⁶ Piovanelli példaként a *Szombati Égőáldozat Énekeire* (4Q400–407) utal, párhuzamba állítva azt az 1Kor 11,10-ben említett „angyalok” kifejezéssel. Feltételezése szerint ez azt jelentené, hogy a tamási körben úgy tekintettek a közös imádságra, mint ami az angyalok jelenlétében és közösségében zajlik. A *Szombati Égőáldozat Énekeiről* lásd Frölich Ida: Spirituális liturgiák Qum-

dékosan használja a θεοί (és a kopt ΝΟΥΤΕ) kifejezést (tehát nem írni hiba), és a mondás értelmét ennek a szándékoltságnak megfelelően keresni. Ebben az irányban Samuel Zinner hasznos szempontokat sorakoztat fel, alább ezekre térünk ki.⁴⁷

A mondás háttere megvilágosodik, ha a rabbinikus irodalom felé fordulunk. Egyértelmű, hogy a Tm 30 evangéliumi párhuzamát a Mt 18,20 képezi, azonban mindkét mondás ószövetségi alapja a 82. zsoltár, amelynek az első verse: „Isten (אלהים) ott áll az istenek gyűlésén (בְּעֵדֹתֵי אֱלֹהִים), ítéletet tart az istenek (אלהים) fölött.” E zsoltár részletesebb kibontását látjuk a *Pirque Abot* 3,6-ban megőrzött tanításban, amely szerint amikor emberek gyűlnek össze a Tóra tanulmányozására – legyenek tízen, öten, hárman, ketten vagy egyedül –, az isteni jelenlét (Sechiná) köztük (rajtuk) van:

„A Hananja falubeli Halafta ben Dosza rabbi mondta: »Ha tíz zsidó együtt ül, és Tórát tanul, akkor az isteni dicsfény ragyog felettük, ahogy írva van: 'Isten ott áll isteni gyülekezetben...'« (Zsolt 82,1).

És honnan tudjuk, hogy ugyanez van, ha öten tanulnak Tórát? Mert írva van: »És szövetségét megalapozta a földön« (Ám 9,6).

És honnan tudjuk, hogy ugyanez van, ha háromról van szó? Mert írva van: »istenek közepette ítélt« (Zsolt 82,1).

És honnan tudjuk, hogy ugyanez van, ha kettőről van szó? Mert írva van: »akkor egymással beszéltek az istenfélők, ki-ki a társával, az Örökkévaló pedig figyelt s meghallotta« (Mal 3,16).

De honnan tudjuk, hogy ez van akkor is, ha valaki magában ül, és Tórát tanul? Mert írva van: »minden helyen; ahol engedem említeni nevemet, eljövök hozzád és megáldalak...« (2Móz 20,20).⁴⁸

ránban – Fröhlich Ida székfoglaló előadása a Szent István Akadémián. <https://www.magyarkurir.hu/hirek/spiritualis-liturgiak-qumranban-frohlich-ida-szekfoglalo-eloadasa-szent-istvan-akademian> (Utolsó megtekintés: 2016. március 09.)

⁴⁷ Zinner, Samuel: *Gospel of Thomas Logion 30. Semitic Vorlage?* https://www.academia.edu/34690055/Gospel_of_Thomas_Logion_30_Semitic_Vorlage_Possible_Greek_Mistranslation_of_Semitic_Vorlage_Not_Necessarily (Utolsó megtekintés: 2026. január 20.) Vö. Uő: *The Gospel of Thomas. In the Light of Early Jewish, Christian and Islamic Esoteric Trajectories*. The Matheson Trust, London 2011, kiemelten 269–270.

⁴⁸ Bedő Viktória – Darvas István – Fináli Gábor – Fritz Zsuzsa – Toronyi Zsuzsanna – Verő Tamás: *Az Atyák tanításai. Modernizált fordítás kommentárokkal*. Magvető, Budapest 2019. Tagolás hozzáadva.

A *Pirge Abot* feltételezhetően a Tm görög szövegével nagyjából egy időben keletkezett (2. század második fele), így jól tükrözi a kor teológiai lelkületét.⁴⁹ A fenti tanításban láthatjuk, hogy nem csak az összegyülekezők számának a részletezésével találkozunk, hanem azzal is, hogy az összegyűltek 'istenek', összhangban a hivatkozott 82. zsoltárral: אלהים van jelen az אֱלֹהִים-ek közösségében. A rabbinikus források szerint⁵⁰ az izraeliták halhatatlan istenekké változtak, amikor a Sínai-hegynél megkapták a Tórát, de amikor hűtlenül elutasították azt, halhatatlan isteni státusukat visszavonta Isten.⁵¹

A fenti szövegek együttállása megszünteti annak a szükségességét, hogy a 30. logion többes számú θεοί kifejezését a héber egyes számú אלהים félrefordításának tekintsük. A görög és kopt szövegek közötti különbségek – mint például „ahol három van, ők istenek” vs. „ahol három isten van, ők istenek” – inkább értelmezhetők teológiai hangsúlyeltolódásként, mintsem fordítási hibaként. A kopt írnok nyilvánvalóan megpróbálta érthetőbbé tenni a szöveget azzal, hogy explicit módon hozzáadta az νοϋτε kifejezést a 'három' után, tisztázva, hogy Elohimról van szó.⁵² A zsoltáros és rabbinikus párhuzam fényében a Tm 30 első felének legvalószínűbb értelmezése az, hogy a Jézussal együtt tanulmányozó tanítványok – legyenek hárman, ketten vagy akár egyedül – isteni státuszt kapnak, hasonlóan ahhoz, ahogy az izraeliták isteni lényekké válnak a Tóra tanulmányozásakor. Ez az értelmezés összhangban áll a Tamás-evangélium általános teológiájával, amely hangsúlyozza az egyéni isteni természet felismerését és az ember istenné válásának lehetőségét a gnózis elnyerése révén. A 30. logion tehát nem egyszerűen Jézus jelenlétének az ígérete, hanem a hozzá hasonlóvá válás lehetőségéről szóló tanítás.⁵³ Az „élővé” váláshoz a „élő” mester szolgál példaként és vezetőként.

⁴⁹ Lásd *Az Atyák tanításai* előszavát.

⁵⁰ Rabbinikus forrásokhoz: Ackerman, James S.: The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John: John 10:34. In: *The Harvard Theological Review*, 59. (1966/2), 186–191.

⁵¹ Leginkább a 6. vers világít rá erre: „Azt mondtam ugyan, istenek vagytok, a Felséges fiai mindnyájan, mégis meg fogtok halni, mint a közemberek, és elhullotok, mint bármelyik főember.” Értelmezéséhez lásd: Guthrie, William Keith Chambers: *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. W. Norton, New York 1966, 270–271.

⁵² Háromság elleni polémiát lát itt Pokorný, Petr: *A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted*. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies. T&T Clark, London 2009, 76.

⁵³ Az evangéliumban Jakabnak Jézushoz hasonló, kitüntetett szerepe van, lásd pl. Tm 12: „A tanítványok mondták Jézusnak: Tudjuk, hogy el fogsz menni tőlünk. Ki az, aki nagy lesz fölöt-

Ezt a gondolatiságot erősíti a mondás második fele: „Emeld föl a köve[t], meg fogtok találni engem. / Hasíts el egy fát, én ott vagyok.”

A kopt változatot a 77. logionhoz csatoltan jelenik meg, fordított sorrendben: „Hasíts el egy fát! Én ott vagyok. / Emeld föl a követ! És meg fogtok találni engem ott.”

A kommentárok általában egyetértenek abban, hogy a görög változatban megjelenő pozicionálás tekinthető eredetibbnek,⁵⁴ következésképpen a kő-fa mondást a 30. logion szerves részeként kell értelmeznünk.⁵⁵

A fa és a kő Tórán belüli szimbolikája igen gazdag, elég csak az édenkerti fákra gondolnunk vagy Ábrahámra, aki „fát is hasogatott az áldozathoz” (1Móz 22,3),⁵⁶ illetve Jákóbra, aki „fogta azt a követ, amely a fejealja volt, fölállította szent oszlopként, és olajat öntött a tetejére” (1Móz 28,18), de még inkább magára Mózesre és a tízparancsolat kőtábláira. Ezek az elemek tehát a Tóra jelképei.

Amennyiben a mondás első fele olyan „istenekre” utal, akik a Tóra tanulmányozásával foglalkoznak, úgy a kő felemelése és a fa elhasítása az Írás értelmének a kutatását és feltárását jelentheti.⁵⁷ Ahogyan a kopt változat is mondja (77.), az isteni fény mindenben ott van. Innen tekintve, Jézus jelenléte a Tórával való folyamatos hermeneutikai párbeszédben értelmezhető, különösen Jézus Írás-értelmezéseinek formájában, rejtett mondásai alakjában: „Ezek a rejtett szavak, amiket az élő Jézus mondott” (Tm 1). Ebből következően a 30. logionban szereplő kő/fa intertextuális kapcsolatban áll a 19. logionban szereplő kővel/fával, amelyek a Tórát, illetve a meglett életet jelképezik: „Ha tanítványaimmá lesztek, és hallgattok a szavaimra, ezek a kövek fognak szolgálni nektek. Ugyanis van öt fátok a Paradicsomban. Nyáron, télen nem mozdulnak, leveleik nem hullanak le. Aki meg fogja ismerni azokat, nem ízleli meg a halált.”⁵⁸

tünk? Jézus mondta nekik: Ahonnan jöttetek, (ahová) menni fogtok, az Jakab, az igaz, aki miatt az ég és föld keletkezett.”

⁵⁴ Szerzetesek általi elmozdítás oka.

⁵⁵ Zinner, Samuel: *i. m.* 8.

⁵⁶ Vö. 2Tim 2,15: „Igyekezzél, hogy Isten előtt becsületesen megállj, mint oly munkás, a ki szégyent nem vall, a ki helyesen hasogatja (ὀρθοτομοῦντα) az igazságnak beszédét.” (KG)

⁵⁷ Vö. Stökl-Ben Ezra, Daniel: *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 122.

⁵⁸ Talán ennek összefüggésében értelmezhető a kőből [kőtáblákból] fellángoló tűz: „Mondta nekik Tamás: Ha megmondok nektek egyet azokból a szavakból, amiket mondott nekem, követ fogtok ragadni, rám vetitek (azokat), és tűz jön ki a kövekből, s meg fog égetni titeket” (Tm 8),

Összegzés

A 30. logion vizsgálata rávilágít arra, hogy a korai keresztény szövegek hagyományozódása során bekövetkező nyelvi és teológiai átalakulások milyen mértékben befolyásolhatják egy logion értelmezését. Attridge rekonstrukciója, amely az istentelen/isten nélküli (ἄθεοι) olvasatot részesítette előnyben, döntően a μοναχός fogalmának teológiai jelentőségéből indult ki, ezáltal a mondást az egyedüli, elvonult tanítványi eszménnyel kapcsolta össze. A töredékes szöveg új paleográfiai olvasata megerősít abban, hogy nem indokolt a mondás görög vagy kopt változatainak történelmi hitelességét vagy az írrok eljárásának helyességét megkérdőjelezni pusztán a többes számú „istenek” kifejezés miatt. A θεοί olvasat megtartásával feltárul a mondás héber–arám nyelvű bibliai és rabbinikus hagyományba való illeszkedése. A 82. zsoltár és a *Pirke Abot* 3,6 tanúsága szerint az Írás tanulmányozására összegyűlt tanítványok „isteni státust” kapnak, amennyiben részeseivé válnak az isteni jelenlétnek. A Tm 30 így nem a közösségtől való elfordulást, hanem éppen ellenkezőleg, a tanítványi közösség isteni jelenléttől áthatott jellegét hangsúlyozza: akár hárman, ketten vagy egyedül tanulmányozzák a Szentírást – amelynek élő értelmezése maga Jézus –, isteni természetük felismerésére jutnak. A kő felemelése és a fa elhasítása ebben az összefüggésben az Írás hermeneutikai feltárását jelenti, amelyben Jézus rejtett mondásai (Tm 1) szolgálnak a megértés (gnózis) és így a „megistenülés” elnyerésének útjaként.

továbbá a Jézus–tűz párhuzam: „Jézus mondta: Aki közel van hozzám, közel van a tűzhöz; és aki távol van tőlem, távol van a királyságtól” (Tm 82). Még inkább a 10. mondás: „Jézus mondta: Tüzet vetettem a világra, és lám, őrzöm azt (a tüzet), amíg az (a világ) ég.”

Csanádi Viktor Holló

Túlvilági keresztelő. Rítus a hit és a hiedelem határán

Kérdésfelvetés

A címben foglalt jelenség évszázadok óta kimutatható, de zárványterületeken ma is élő hiedelemként lelhető fel a népi vallásosságban. *Post mortem keresztelésnek* nevezzük azokat a rítusokat, melyekkel az elhunyt csecsemőket a temetés vagy közvetlenül a halál után különféle cselekmények során pótlólagosan keresztelik meg. A tanulmányban ennek az eddig nem vizsgált hiedelemkörnek a teológiai értelmezési kérdéseit vizsgálom, valamint mutatom ki sajátosságait.

A kereszteleetlenül elhunyt gyermekek lelkéről való gondoskodás, valamint az élők azoktól történő védelme a katolikus és református települések falusi közösségeinek lényeges és a lelkipásztorok szeme elől általában eltakart szempontja. Ennek oka, hogy az igen gyakori bölcsőhalállal és halvaszületéssel sokszor járt együtt a keresztség elmaradása, amely az egyházi tanítások tükrében különböző módon rémítette meg a közösség tagjait, kit a gyermek lelkének sorsa iránti aggodalom okán, kit pedig az ezáltal spirituális veszélynek kitett túlélők biztonságának tekintetében.

A vizsgálatnak az ad különös jelentőséget, hogy ebben a szokáskörben vallásos keresztyén emberek, keresztyén kulturális közegben, keresztyén módszertani alapokkal végeznek a keresztyénséggel összeegyeztethetetlen gyakorlatot, ezáltal pedig a jelenség számos ma is népszerű szokáshoz biztosít analógiát.

A vizsgálat pillérei: 1. a biblikus, dogmatikai és történeti vonatkozások feltárása, 2. a hiedelmek néprajzi elemzése, 3. a népi vallásosság és a hivatalos teológia ütközésének értelmezése.

A legfontosabb kérdések, melyekre a tanulmány a válaszokat keresi: milyen természetű félelmek vezették a vallásos embereket arra, hogy az egyház megoldásai helyett saját kezükbe vegyék a rituális cselekvést? Hogyan csoportosíthatók a vonatkozó módszerek? Védhetők-e a hittudomány szemszögéből a nevezett gyakorlatok? A *post mortem* keresztség egyházi értelmezése valójában tiltott, avagy

inkább fogalmilag kizárt? Mit tanulhatunk ma ebből az évszázadok óta megszüntethetetlen elhajlásból?

A tanulmányban elsősorban a magyarországi előfordulásokra összpontosítok, csupán alkalmoszerű nemzetközi kitekintésekkel. A kutatás legfontosabb forrásanyagcsoportját a Néprajzi Múzeum Kézirattárának adattárában található, a *Magyar Néprajzi Atlasz*, illetve a Magyar Néphit Topográfia tárgykörébe tartozó kérdőívek, adatlapok és térképek jelentik.¹ Az elemzés hittudományi megközelítésének okán elengedhetetlen, hogy sorrendileg a vonatkozó bibliai igazságok vizsgálata megelőzzön bármely más elmélkedést, így az első tartalmi pont ebbe nyújt betekintést.

Bibliai megfontolások

A szűkös mozgástér ellenére az első és legfontosabb vizsgálat a szentírási alapok keresése. Noha első hallásra elrugaskodottnak tűnhet, a halál utáni keresztség kérdésének van bibliai „megalapozottsága”. Ez – bár nem valódi megalapozás – arra elegendő, hogy kapaszkodóként szolgáljon a témában, és összefüggésbeli ismeretek hiányában támogassa a vonatkozó népi hiedelmekhez kapcsolódó szokások alkalmazását.

Az egyetlen szakasz, amely látszólag megengedi a keresztség halál utáni kiszolgáltatását, az 1Kor 15,29: „Különbén mit tesznek azok, akik a halottakért keresztelkednek meg? Ha a halottak egyáltalán nem támadnak fel, miért keresztelkednek meg értük?” Ez a vers semmiképpen sem helyesli, hanem sokkal inkább elítéli a gyakorlatot, ám épp ez az említés valószínűsíti, hogy az újszövetségi korban is létezett olyan szokás, melyben a halottakért vagy a halottak helyett végeztek keresztelési rítusokat. Eszerint tehát a korinthusi gyülekezetben vagy annak környezetében is keresztelkedtek elhunytak javára.

Ráadásul a nyelvi árnyalatok is árnyalják a kérdést, hiszen a „halottakért” (ὁπὲρ τῶν νεκρῶν) értelmezhető „értük”, „miattuk” vagy „helyettük” formában is. Sőt, szemantikailag is kérdéses lehet, hogy a halottak feltámadásába vetett hit okán, az elhunytak példája miatt, avagy ténylegesen helyettük keresztelkednek-e ebben az ismeretlen korabeli szokáskörben.

¹ A Néprajzi Múzeum Kézirattárának Dokumentációs gyűjteménye, Budapest. (A továbbiakban: NMKtDgy.)

A Biblia tehát e szakaszban sem felülírt módon határozottan azt tanítja, hogy a halált követően már nem áll rendelkezésre operatív lehetőség az ember számára. Ezt támasztja alá a Zsid 9,27,² a 2Kor 6,2³ vagy a Luk 16,19–31⁴ is. A legtöbb keresztény/keresztyén hagyomány ezek alapján pedig úgy látja, hogy a keresztség a földi élethez kötődik, így nem is teremthet biblikus talajon állva alapot a halál utáni megkeresztelkedés tanítására.

Egyházi értelmezések a halál utáni keresztség kapcsán

A legfontosabb alighanem annak tisztázása, hogy a keresztség elsősorban a közösségbe történő befogadás, nem pedig valamiféle spirituális biztosíték e világi és túlvilági veszélyekkel szemben vagy a halál utáni helyzetre. A legveszélyesebb helyzetekben mégis felekezettől függetlenül jelen van a szükségkeresztség intézménye, amely azt jelzi, hogy a néphit más értelmet is tulajdonít a sákrámentumnak. Épp ez az értelmezés hozza el azt a logikus következtetést a néplélek számára, hogy amennyiben az élet és halál közti határvonalhoz végtelenül közel megtehető, sőt kívánatos a keresztelés rítusa, akkor – a mindig szimmetriában gondolkodó néphit számára – annak túloldalán is működnie kell.

Noha a római katolikus teológiában a keresztség szükségessége sokkal határozottabb – alapvetően a Jn 3,5 alapján,⁵ mely értelmezés függvényében a víznek is tulajdoníthatja az üdvyszerző hatást –, de még ez sem vezetett a post mortem keresztség gondolatához, legszélsőségesebb esetben is csupán a halálvesztélyben forgó gyermek azonnali megkereszteléséhez. Így a halál után végzett keresztelési szertartás mindegyik keresztyén felekezet hitrendszerében értelmezhetetlen, hiszen a keresztség alanya, a megszólított ember, már nincs jelen a földön, így a sákrámentum kiszolgáltatásának már nincs teológiai tárgya.

Az egyházatyák hozzáállását vizsgálva azt tapasztalhatjuk, hogy a patrisztikus hagyomány görög oldalán nem kerül szóba a kereszteletlenül elhunyt csecsemők semmiféle büntetése, hiszen a kérdést Isten irgalmába helyezik,⁶ de magának

² „...hogyan egyszer meghaljanak, azután pedig ítélet következik ...”

³ „Íme, most van a kegyelem ideje...”

⁴ A gazdag és Lázár példázata, mint a halál utáni állapotok közti szakadék képe.

⁵ „Bizony, bizony, mondom neked, ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába.”

⁶ Záborszky István: A keresztség nélkül elhalt kisdetek. In: *Religio*, 3. (1930), 113.

a post mortem jelenségnek a nyugati vitákban – ahol a keresztség üdvösség rendjében betöltött nélkülözhetetlen szerepét hangsúlyozzák – sem találjuk nyomát.⁷ A korai egyház gondolkodásának közvetett lenyomataként tekinthetünk arra a tényre, miszerint egyik területen sem merült fel semmiféle pótlólagos szentségi aktus lehetősége.

Az Augustinus tanítására épülő középkori teológia számos megoldást keresett arra, hogy egyszerre őrizze meg Isten irgalmát és igazságosságát ezekben a rendkívül fájdalmas kérdésekben, de ezek sem a halál utáni keresztség, hanem a gyermekek üdvözülési lehetőségeinek kibővítése révén kínáltak megoldást.⁸

A múlt századra pedig, amikor is még a szokások élénk jelenlétét tapasztalhatjuk a népeletben, a katolikus egyházban is megjelentek a liturgikus megoldások a keresztség nélkül elhunyt gyermekekért való közbenjárásra, tehát a vizsgált rítusok szükségessége még kevésbé vált alátámasztottá. A szabályozások külön foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy mit kell tenni, ha a szülő meg akarja keresztelni a gyermekét, de közben a gyermek eltávozik.⁹ Így, noha tilalmat nem sikerült fellelnem a halál utáni kereszteléssel kapcsolatban, e szabályok léte igazolja annak az egyház rendjében való érvénytelenségét.

A protestáns látásmód vizsgálatának alapjaként a hazai demográfiai adatok tekintetében elsődlegesen a reformátusok hozzáállását kell értelmeznünk. Itt egyértelműen látható, hogy a keresztség üdvszerző mivoltának elutasítása kerül előtérbe, mellyel párhuzamosan még a szükségkeresztséget is gyakran ellenzik, hiszen annak jelenléte épp ezen gondolat ellen hatna.¹⁰ Ez nem is meglepő, hiszen a kálvini irány mindig kritikus volt a szükségkeresztség kérdéskörét illetően, kiemelve, hogy a víz nem képes lemosni a bűnöket, hiszen ez kizárólag Krisztus vére és a Szentlélek által lehetséges.¹¹ Kálvin értelmezéséből is kiderül, hogy a post mortem keresztség nem egyszerűen érvénytelen, hanem a sákrámentum természetével ellentétes,¹² de az egyházfegyelem későbbi forrásai is arra mutatnak, hogy

⁷ Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelágiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011, 359–360.

⁸ Németh László: *Az üdvözülés reménye a keresztség nélkül meghalt kisgyermekek számára*. Szent István Társulat, Budapest 2013.

⁹ Uo.

¹⁰ Tóth Ferencz: *Liturgika*. Streibig, Győr 1810, 97.

¹¹ *Hiedelbergi Káté*. Revidált, egységes fordítás. Kálvin Kiadó, Budapest 2024, 72.

¹² Hermán János (szerk.): *Kálvin János: A genfi egyház kátéja*. Partium Kiadó, Nagyvárád 2014, 118.

a keresztség rendjének szabályozása egyértelműen élő személyre irányuló cselekmény.¹³ Soha nem említik a sákrámentum halál utáni kiszolgáltatását. A reformáció századának zsinatai a Második Helvét Hitvallás szellemében következetesen megtiltották a bábáknak a keresztség kiszolgáltatását.¹⁴

Felekezettől függetlenül tehát általánosságban elmondható, hogy az egyház válasza a bölcsőhalál váratlan és fájdalmas eseteiben a pótlólagos rítus helyett a vigasztalás, a közbenjárás és az irgalom hirdetése volt.

Megismerve az egyházi hozzáállást, különösen izgalmas betekintést nyerni a fenti felekezetekhez tartozó hívek ettől szögesen eltérő látásmódjába.

A tiltott keresztség

Noha konkrét egyházi tilalmat nem leltem fel, a néprajzi adatokból mégis egyértelműen kiderül, hogy legalább az alsópapság szintjén tiltották az elhunytak megkeresztelését. Ez látható egyrészt közvetlen tilalmi előírásokból,¹⁵ de már abból is, hogy a hozzátartozók inkább vállaltak különféle hátrányokat, a pótlólagos rítusok alkalmazása helyett.¹⁶

Az utólagos keresztre vonatkozó narratív emlékekből feltárul a motivációk szélesebb skálája is. Az első ilyen pedig a temetéssel járó gondok köre. Láthatóvá válik, hogy mind a katolikusok, mind pedig a reformátusok megkülönböztetett módon temették el a kereszteletlenül meghalt gyermekeket. Míg előbbiek például a temető árkának szélére, addig utóbbiak valamelyik rokon lábához.¹⁷ Az utólagos keresztség, mely még testben történt, épp az ilyen megkülönböztetés ellen szolgált. A cél az volt, hogy a temetés papi/lelkészi szolgálattal, harangozással,¹⁸ nappal történhessen, ehhez pedig szükség volt az előfeltétel teljesülésére.¹⁹

¹³ Várnai Sándor: Adalékok az elkeresztelési vita megvilágításához. In: *Protestáns Szemle*, 3. (1893), 1–16.

¹⁴ Kiss Áron: *A XVI. században tartott református zsinatok végzései*. Franklin Társulat Nyomdája, Budapest 1881, 142.

¹⁵ NMKtDgy Grynaeus Tamás, *Magyar Néphit Topográfia*, Dávod, 1967.

¹⁶ Uo.

¹⁷ NMKtDgy Lengyel Lukácsné, Szentes, 1969.

¹⁸ Gulyás Éva: Jászdózsai hiedelmek. In: Hoppál Mihály (szerk.): *Folklór Archívum* 4. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest 1976, 84.

¹⁹ NMKtDgy, Pápoc, 1969.

A további okok viszont immár nem a hétköznapi valósághoz tartoztak, hanem a túlvilági léthez, valamint a néphitben élénken élő világok kölcsönhatásaihoz, így a feltárt szöveganyagok tükrében két további csoportra tagolhatók. Ezek a gyermek túlvilági békéjének biztosítása, valamint a túlélők biztonságának szavatolása. A kettő a hiedelmek szerint természetesen összefügg, hiszen ha a gyermeknek nincs békéje, a hozzátartozókhoz fordul, akik így a visszajárást fogják megszenvedni.

Érdekes azonban, hogy mind katolikus, mind pedig református hívek körében tapasztalható esetenként teljes ellentmondás is a kérdésben, miszerint van-e jelentősége a keresztségnek az elhunyt gyermek esetében. Sokan gondolták úgy, hogy a gyermekek eleve ártatlanok voltak (gyakran csak akkor, ha az anya katolikus),²⁰ és így „Jézus a szárnyán” viszi őket a Mennyországba,²¹ (legalábbis ha még nem szoptott, mert azzal már az anya bűnéből is átvett egy keveset),²² ugyanakkor többségben úgy vélekedtek, hogy a keresztleletlen gyermek lelke nem nyugodhat, mivel nincs „kiölve” belőle az eredendő bűn.²³ Úgy mondták, félresírdogál, a temető vagy árok mellett hallatszik jajveszékelése,²⁴ sőt gyakori gondolat volt, hogy az ilyen sírok körül hétévente rendszeresen hallani az éjféli sírást, illetve látni fellángoló tüzet. Ennek magyarázata gyakran az volt, hogy a lélek a purgatóriumba került a keresztség hiánya miatt, és onnan hallatszik a jajgatása.²⁵ De az is gyakori volt, hogy a lélek az anyának, esetleg keresztanyának jelent meg a temetőben, vagy akár az otthonában.²⁶ E jelenségeket pedig a keresztelessel vélték megszüntethetőnek.²⁷

A fenti megfontolásoknál azonban a beszámolók egy része sokkal vészterheesebb. Közülük a legenyhébb variánsok is bolyongó vagy visszajáró lélekként írnak

²⁰ NMKtDgy Tangl Józsefné, Narda, 1969.

²¹ NMKtDgy Incze István, Mezőkomárom, 1969; Hegedűs Imre, Kistokaj, 1969.

²² NMDgy Székács Eleonóra, Újbezdán, 1969.

²³ Halász Péter: *A moldvai csángó magyarok hiedelmei*. General Press, Budapest 2005, 319.

²⁴ Kunt Ernő: *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Neumann Kht., Budapest 2005, 188–200.

²⁵ NMKtDgy Kiss Ferenc, Nagyléta, 1969.

²⁶ Pócs Éva: *Zagyvarékas néphite*. Néprajzi Múzeum – MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest 1964, 524.

²⁷ Dömötör Tekla (főszerk.): *Folklór 3. Népszokás, Néphit, Népi Vallásosság*. (Magyar néprajz nyolc kötetben VII.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, 27.

le az elhunyt gyermekeket,²⁸ ám a másik szegmensük kifejezetten drámai képet fest elénk, mely kép nem is csupán hazánkra korlátozódik, hanem az ember egyetemes félelmei egyikének tűnik.²⁹

A kereszteletlen gyermek mint démoni lény

A gyermekek lelkéért való aggodalmat felülmúlta valami sokkal sötétebb és mélyebb, egzisztenciális félelem, mely általánosan gyötörte az embereket, felekezettől és tájegységtől függetlenül. Úgy tartották ugyanis, hogy a kereszteletlenül meghalt gyermekek valamiféle démoni formában térnek vissza, egyrészt egyesével, ártva és kísértve, másrészt csoportosan, délszláv mintára, a karácsonyi időben vonuló vadhajsza résztvevőiként.³⁰

Ezeknek a megjelenéseknek az oka hármas. Egyrészt a földi dolgát elvégzetlen gyermek nyugtalanságából fakad, másrészt a gonosz hatalmától oltalmat remélő keresztség hiányából, harmadrészt abból, hogy az ilyen gyermek sem az élőkhöz, sem a holtakhoz nem tartozik. A kereszteletlen gyermek kísértetalakja ugyanis státus nélküli, mivel az élők társadalmában nem nyerhette el a keresztség általi helyét, ráadásul a halottak társadalmába történő befogadásban sem részesülhetett a megfelelő szertartások hiánya miatt.³¹

A gonosszal való kapcsolat egyértelműen észlelhető továbbá a kereszteletlen gyermekek testrészeinek varázsszerként történő alkalmazási lehetőségeiből, akár kincskeresés vagy haszonnövelés céljára,³² ahogy a lidércként való feltűnésekben is.³³ Érdekes képzet a túlvilági sors kapcsán, hogy lelkük alkalmanként kutyákba költözik, ami teliholdkor vonyít, így a beavatkozás szükségességét néha csupán az éjjeli állathangok igazolták.³⁴ Találkozunk azzal a gondolattal is, miszerint ha va-

²⁸ NMKtDgy Fábián János, Dejtár, 1969.

²⁹ Gagnon, Marie-Hélène: Les limbes: opinions théologiques et croyances populaires au Québec du XVIIe au XXe siècle. In: *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 62. (2009), 352–360.

³⁰ Pócs Éva: *Tündérek, démonok, boszorkányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1989, 40.

³¹ Dömötör Tekla (főszerk.): *i. m.* 552.

³² Szendrey Zsigmond: A halottak, szentelmények és eljárásmodok a varázslatokban. In: *Ethnographia*, 49. (1938), 32.

³³ NMKtDgy Petróczy Gyula, Karancskesz, 1970; Lindenberger Tamás, Gyula, 1969.

³⁴ NMKtDgy Bucsa Szilárd Ádám, 1969.

laki ilyen gyermek sírjára lép, útját veszti,³⁵ de azzal is, hogy e lelkek megbetegítik az élőket, különösen a gyermekeket,³⁶ de már maga a fizikai közelségük is jószág pusztulásához vezet.³⁷ A démoni vonások legközvetlenebb kapcsolati formája pedig a halotti megszállottság képzetkörében gyökerezik. A keresztelestelenül elhunyt gyermekek lelkét a néphit ugyanis alkalmasnak tartotta arra, hogy emberek, településeket, épületeket szálljanak meg, és az élőket halott lelkekké tegyék.³⁸

Keresztelés nélküli megoldások

A feszültség feloldásának módozatai nem kizárólag a post mortem keresztelés lehetőségére korlátozódtak, a cél lehetett csupán a fennálló veszélyes állapot megszüntetése, valamint a mennyországba való bejutás biztosítása, a gyermek túlvilági megkeresztelésének elősegítésével (de nem elvégzésével).

Ezekben az esetekben legtöbbször Jézus vagy Keresztelő János végzi a szertartást, a temetést követően azonnal, vagy az ítélet napján, gyakran a Jordánba bemejtve a lelket. Ilyenkor a koporsóba érmét helyeznek, hogy meg tudja fizetni a gyermek a keresztelés díját, vagy szenteltvizet küldenek vele, hogy legyen Jézusnak mivel keresztelnie, sőt néha még viaszgyertyát is kap a keresztelőre, amit szintén Jézus gyújt majd meg a vonatkozó néphit értelmezésében.³⁹

A megoldások másik, népes körét a különféle bajelhárító módszerek jelentették, melyek az így veszélyessé vált gyermeki lelkek ellen védték az élőket. Ilyen volt például, hogy a koporsóba töviseket helyeztek, melyek a gyermeket nem engedték onnan kilépni,⁴⁰ szenteltvízzel hintették a ruháját, mielőtt lezárták a

³⁵ Magyar Zoltán: *A Szilágyság mondahagyománya*. (Magyar Népköltészet Tára VII.) Balassi Kiadó, Budapest 2007, 362.

³⁶ NMKtDgy Madar Ilona, Magyar Néphit Topográfia, Galgamácsa.

³⁷ Balázs Lajos: *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Pallas-Akadémia, Csíkszereda 1999, 287.

³⁸ Pócs Éva: *A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában*. L'Harmattan, Budapest 2018, 250.

³⁹ Dömötör Tekla (főszerk.): *i. m.* 552; Pócs Éva: *Zagyvarékas néphite*, 110; NMDgy Benkóczy Emil, *Magyar Néprajzi Atlasz*, Aba, 1907; Kunt Ernő: *i. m.* 150.

⁴⁰ Balásy Dénes: Udvarhely vármegyei babonák. In: *Ethnographia*, 16. (1905), 42; NMKtDgy Soós János, Kiskundorozsma, 1969.

fedeleit,⁴¹ vagy a fehér ingét feldobták a háztetőre a temetésig, majd utána kemen-
cében égették el.⁴²

Megoldásnak számított az is, ha eleve a temető szélére temették a gyerme-
ket, hogy ne rontsa a hívők nyugalma,⁴³ de ha valaki már meghallotta sírását,
akkor keresztet vetett és szenteltvizet locsolt magára, ha pedig álmában jelent
meg, imádkozott érte.⁴⁴ Ugyancsak imádsághoz fordultak, ha az anyák éjjelen-
te kopogást hallottak,⁴⁵ de egyébként is hatásosnak számított, ha a szülők egy
éven át minden héten imát mondtak a keresztleletlenül elhunyt gyermekükért.⁴⁶
Ha ez nem segített, misét mondtak érte, hogy megnyugodjék.⁴⁷ Szokás volt,
hogy a kicsit az ágy lábához temették, mert azt tartották, hogy így a következő
születendő gyermekben jön majd világra ismét a lelke, aki ezáltal majd megke-
reszthetővé válik.⁴⁸ Ez utóbbi kifejezetten katolikus gyakorlatnak számított,
a reformátusok például elégették a gyermek ruháját, és a hamvakat elásták az
ajtó sarkába.⁴⁹

A végleges és biztos megoldást azonban minden felekezet számára az utóla-
gos megkeresztelés jelentette, melyre számos módozatot ismerünk.

Túlvilági keresztelő rítusok

A keresztleletlen gyermekek lelkének megmentésére, de még inkább az élők
tőlük való megoltalmazására számos utólagos keresztelési gyakorlatot ismerünk.
Túlnyomó részük az egyházi szertartásokhoz kapcsolódott, sőt néha be is vont
ezekből elemeket. Mivel az érvényes keresztséghez szükséges volt az élet legki-
sebb jele, így a kérdés feloldására a túlvilági és e világi keresztség között álló mód-
szereket is alkalmaztak, egyházi segítséggel.⁵⁰ A közelmúltig a halál pontos megál-

⁴¹ NMKtDgy Galamb Imre, Nagybárcány, 1969.

⁴² NMKtDgy Grynaeus Tamás, Magyar Néphit Topográfia, Dávod, 1969.

⁴³ NMKtDgy Soós János, Kiskundorozsma, 1969.

⁴⁴ NMKtDgy Tangl Józsefné, Narda, 1969.

⁴⁵ NMKtDgy Héhalom, 1969.

⁴⁶ NMKtDgy Petneházy István, Polgár, 1969.

⁴⁷ NMKtDgy Takács István, Dalmand, 1969.

⁴⁸ NMKtDgy Hangácsi Antal, Egerszalók, 1969.

⁴⁹ NMKtDgy Tímár Pál, Felsőkelecsény, 1969.

⁵⁰ Tani, Amadori: *Il libro dei miracoli del beato Ranieri dal Borgo*. Le Balze, Montepulciano
2004, 76.

lapítása esetlegesnek számított, így rámondhatták az elhunyt gyermekre is, hogy talán él.⁵¹ A jelenség első változatai a feltételes keresztségek voltak, melyekben a keresztelői szövegeket feltételes formára alakították, például: „Ha még élsz, én megkeresztellek téged...”. A későbbi variánsok viszont már egyértelműen mágikus, csaknem a halottidézés körébe sorolható vonásokat hordoztak, hiszen arra összpontosítottak, hogy a csecsemőt egy pillanatra visszahozzák az életbe: meleg vízbe helyezték, kemencéhez rakták, zárandokhelyeken az oltáron imádkoztak értük, amikor pedig egy pillanatra látni vélték az élet jeleit, gyorsan megkeresztelték őket.⁵²

A valódi túlvilági kereszteléshez kötődő népi rítusokat pedig, melyeket a szülők, a hozzátartozók vagy a bábák végeztek elsősorban, négy kategóriába sorolhatjuk: 1. egyszerű megszentelés, 2. szöveges formulák alkalmazása, 3. keresztelőruhával végzett szertartás, 4. összetett rítusok.

Az egyszerű megszentelés során a testet, a koporsót vagy a sírhantot szenteltvízzel szentelik be, majd imádkoznak a gyermekért.

A szöveges formulákkal végzett keresztelések ezzel szemben igen változatosak. Sokszor csupán annyi hangzik el, hogy „Megkeresztellek téged az Atya, Fiú, Szentlélek nevébe”,⁵³ azonban a rítus funkciója a lélek befogadási rítusának pótlásán túl gyakran a névadás hiányából fakadó feszültség feloldása is. Ekkor például ezt mondják: „Jézus nevében megkeresztellek, legyen a neved XY.”⁵⁴ Bonyolultabb változatokban ez szentelvízszórás vagy a templomi szenteltvíztartó előtti keresztvetés közben történik,⁵⁵ valamint kiegészülhet a „Minden lélek dicséri az urat[!]” szövegrészlettel is.⁵⁶ A névadás során túlnyomó többségben az Ádám és az Éva neveket választják.⁵⁷ A harmadik kategória a keresztelőruhával végzett szertartás. Ennek elvi alapját az képezi, hogy úgy tartják, a gyermek lelke dühös, amiért jogos

⁵¹ Delattre, Véronique: Les sépultures de nouveau-nés au Moyen Âge. In: Jener, Francesc Gusi – Muriel, Susanna – Puyoles, Carmen Rosa Olària (szerk.): *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia*. Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, Castellón de la Plana 2008, 13.

⁵² Ségué, Isabelle: *Quand la naissance côtoie la mort*. Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques, Città di Castello 2008, 6–7.

⁵³ NMKtDgy Gerák Magdolna, Lőrinci, 1975.

⁵⁴ NMKtDgy Szód, 1960.

⁵⁵ NMKtDgy Gerák Magdolna, Lőrinci, 1975.

⁵⁶ NMKtDgy Hangácsi Antal, Egerszalók, 1969.

⁵⁷ NMKtDgy Székács Eleonóra, Újbezdn, 1969; Rátkay László, Eperjeske, 1969.

jussát, a ruhácskáját nem kaphatta meg. Ezt pótolják a rítusokban. Néha nem is a keresztlőre szánt ruhát, hanem bármely ruhadarabot, akár kötényt vagy zsebkendőt locsoltak meg szenteltvízzel, elmondták a fenti formulák valamelyikét, majd beásták a sírba.⁵⁸

Végezetül az összetett rítusokban bonyolultabb szabályozásokat találunk. Ilyenre példa a következő memorat:

„Mikor Ruzsi néninek idétlen gyerőke született, gyertyát, krajczárt mög pelenkát tettek mellé a koporsóba, hogy körösztelje mög magát. Az ilyen hét esztendőre mögrija magát, mert amöllik gyerököt mög nem körösztölnek, mindön hetedik esztendőbe főri (a sírból). Mit kell vele akkor csinálni? Aki möghallja (a rivást), dobjon oda egy krajczárt vagy kendőt (ahol a rivást hallotta), mondjon neki (kereszt-)nevet, ü lösz a körösztapja. Ezök a bolygógyerökök.”⁵⁹

Értékelés

A vizsgálat végeztével a tanulmány bevezetőjében felvetett kérdésekre az alábbi tömör válaszok adhatók: 1. A kapcsolódó félelemek részben egzisztenciális természetűek, másrészt a féltő aggodalom kategóriájába sorolhatók. 2. A vonatkozó módszerek a szentelési, szöveges, eszközös, valamint összetett rítusok körébe csoportosíthatók. 3. A hittudomány szemszögéből a nevezett gyakorlatok nem védhetők, hacsak a gyászolók iránti megengedő irgalom nem tartozik ide. 4. A post mortem keresztséget az egyház valójában soha nem tiltotta, az ugyanis dogmatikailag értelmezhetetlen.

Egyetlen nyitott kérdés maradt csupán: „Mit tanulhatunk ma ebből az évszázadok óta megszűntethetetlen elhajlásból?” Az elemzést követően jól láthatóvá vált, hogy egy „átlagos” hívő keresztény/keresztyén ember népi vallásosságában milyen mélységben van jelen a hiedelem, valamint hogy az egyházi tanítások ellenére mindenkor megtette és mindenkor meg is fogja tenni azt, ami tőle telik, hogy gondoskodjon szeretteiről, és mérsékelje a vélt veszélyeket.

⁵⁸ Pócs Éva: *Zagyvarékas néphite*, 524.

⁵⁹ NMKtDgy Kálmány Lajos, *Magyar Néprajzi Atlasz*, Aba, 1879.

Ebben a pillanatban pedig a hangsúly átkerül a szentségteológiáról a népi logikára, hiszen a státusz- és közösségteremtő rítus hatása a túlvilági létre való vonatkoztatásában teljeseedik ki.⁶⁰

Így a keresztség szerepe kibővül, annak emberré tévő, befogadást elősegítő és megnyugvást szülő mivoltában. Ekképpen pedig megmutatkozik az a néplélek mindenkor érvényes motívuma, mely tudomásul veszi a dogmatikus alapokat, ám azt mondja, hogy a „több nem árthat”, és jobb megtenni, mint kockáztatni.

⁶⁰ Pócs Éva: *A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet-Európában*, 105, 532.

Csepregi András

Krisztus közösségének láthatósága és láthatatlansága Dietrich Bonhoeffer *Követés* című könyvében

A tanulmányt szeretettel ajánlom Visky Béla professzor úrnak, aki 2015 áprilisában eljött hozzánk Budapestre, a Wesley János Lelkészképző Főiskolára az első Bonhoeffer-konferenciánk alkalmából, előadást tartott, és megajándékozott bennünket Bonhoeffer általa fordított *Etikájának* a nyomdából frissen kikerült példányaival.

A láthatóság és a láthatatlanság kérdése először 2022 folyamán vetődött fel számomra. A magyarországi tanári mozgalomban, amely sztrájkokkal és polgári engedetlenségi megmozdulásokkal igyekezett kifejezni azt, hogy az oktatás helyzetén javítani kell, néhány egyházi iskola tanári közössége is részt vett. Hamar kiderült, hogy a tanári tiltakozásokkal egyet nem értő iskolavezetések és iskola-fenntartó testületek fő szempontja az volt, hogy a tiltakozás lehetőleg ne legyen látható az iskola falain kívül. Olyan iskolákban is, ahol a falak között valamennyire szabad maradhatott a véleménynyilvánítás, a tanárok nyomás alá kerültek, hogy a kritikájukat ne osszák meg diákokkal, szülőkkel, pedagógus szakszervezetekkel, az utca népével. A fenyegető helyzet és a fenyegetettséggel szemben kialakított stratégia végül megoldhatatlan dilemmát teremtett a sztrájkot vagy a polgári engedetlenséget vállaló tanárok számára. A dilemmát akkor így foglaltam össze: „Egyszerre akarunk látszani és rejtőzködni. Látszani akarunk, hogy kiléphessünk a sztrájkoló tanárok és az őket támogató diákok és szülők még mindig viszonylag kicsi véleménybuborékjából, elérhessük azokat is, akik csak a kormány kommunikációján tájékozódnak, esetleg teljesen tájékozatlanok, ugyanakkor pedig rejtőzködni is akarunk, hogy elkerüljük a velünk közvetlen kapcsolatban álló tanár- és szülőtársaink neheztlését, a velük folytatott kellemetlen vitákat.”¹

¹ Csepregi András: Aktív erőszakmentes ellenállás és polgári engedetlenség. A tanári tiltakozások teológiai értelmezési keretben. In: *Egyházforum*, 37. (2022/4), (2–14) 4–5.

Az ellenálló tanári közösségnek ezt a dilemmáját felismertem Dietrich Bonhoeffer életében és teológiai reflexióiban is. Közel harminc éve kutatom Bonhoeffert, és kezdettől fogva foglalkoztatott, hogy milyen okokból hozta meg azokat a személyes döntéseit, amelyek először a német Hitvalló Egyházba, később a rejtőzködő ellenállásba vezették. Az életrajza első áttekintésekor is látszik, hogy a döntéseit kettősség is jellemzi: néha látszani akar, máskor inkább elrejtőzni.

Bonhoeffer életútja a láthatóság és a láthatatlanság világában

Néhány hónappal Hitler hatalomra jutása után Bonhoeffer világosan beszélt arról, hogy mi az egyház dolga, ha az állam törvénysértést követ el: szóvá tenni a törvénysértést, bekötni a törvénysértés áldozatainak a sebeit, és – ha az állam még mindig folytatja a törvénysértést – az egyház vesse magát az állam kerekéinek a küllői közé, azaz a saját létének a kockáztatásával igyekezzen megállítani a bűnöző államgépezetet. „Ez már közvetlen politikai cselekvés az egyház részéről”² – teszi hozzá a harmadik lépéshez. Ez a három lépés magától értetődően nyilvános, a látható egyház látható cselekedete. A láthatóság próbáján viszont maga Bonhoeffer is azonnal elbukott: néhány nappal az után, hogy megfogalmazta ezeket a mondatokat, nem merte vállalni sógora zsidó édesapjának a temetésén az igehirdetés szolgálatát.³

Innentől fogva, életútját követve, folyamatos kettősség tanúi vagyunk. 1933 őszén elhagyta Németországot – ezzel az egyházi ellenállás első vonalát –, és Londonba költözött. 1935 tavaszán hazatért, és vállalta a Hitvalló Egyház egyik lelkész-képző szemináriumának a vezetését. Lelkészi szolgálata újra a láthatóság világába került. A láthatóságot tovább erősíti, hogy 1937-ben, már a szeminárium bezárása után kiadta kurzusa anyagát, a *Követést*, 1938-ban pedig megírta és 1939-ben kiadta a szeminárium lelki életének tükrét és vezérfonalát, a *Közösségben* című könyvecskét. 1938 novemberében, a kristályéjszaka után nyilvánosan nem szólalt

² Bonhoeffer, Dietrich: Az egyház és a zsidókérdés. (Ford. Falvay Dóra.) In: Iványi Gábor (szerk.): *Dietrich Bonhoeffer: Az egyház és a zsidókérdés*. Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest 2015, (12–21) 16.

³ Bethge, Eberhard: *Dietrich Bonhoeffer. A Biography*. Fortress Press, Minneapolis 2000, 273–276.

meg. 1939 nyarán elfogadta az Egyesült Államok menedékét, és ezzel végleg eltűnt volna a Hitvalló Egyház látható közösségéből. A lelkiismerete viszont nem engedte a távolmaradást, néhány hét múlva hazatért. A Hitvalló Egyházzal való kapcsolata fennmaradt – ennek a kapcsolatnak a gyümölcse az 1940-ben kiadott *A Szentírás imádságoskönyve* is. Életútja viszont egyre inkább átvezetett a konspiráció, a láthatatlan ellenállás világába. Ebben az élethelyzetben születtek leendő *Etikájának* kéziratai, a börtönben írt azon levelei és feljegyzései, amelyeket a levéllenőrzés megkerülésével juttatott ki. Ezek között az írások között olyat is találunk, amely a rejtőzködés stratégiájának felel meg, és a színlelés igazolásának kísérletével szolgál.⁴

A Bonhoeffer életútjában megfigyelhető kettősséget kétféle keretben igyekszem megérteni. Az első keret az életútjának és az Eberhard Bethge által írott életrajzának a különös kapcsolata.

Bonhoeffer láthatósága és családtagjainak láthatatlansága

Már a kutatásaim kezdeti szakaszában felfigyeltem arra, hogy Bonhoeffer írásai és Bethge életrajzi konstrukciója nincsenek mindig összhangban egymással.⁵ Ez a megfigyelés új fókuszot kapott akkor, amikor a tanári ellenállás kapcsán a látható és a láthatatlan ellenállás dilemmájáról kezdtem gondolkodni. Dietrich Bonhoeffer egész életében nagyon szoros kapcsolatot ápolt a családjával, ez nemcsak az életrajzából, hanem a saját írásaiból is kiderül. Eberhard Bethge családtagként, unokahúgának, Renate Schleichernek a férjeként írta meg egykori tanára és lelki vezetője életrajzát. A családot úgy mutatja be, mint amelynek tagjai kezdetől fogva ellenálltak Hitlernek, s ebben az egységes gondolkodású családban formálódott Dietrich ellenállása is. A családtagok ellenállásáról szóló narratíva viszont csak belső visszaemlékezésekre alapul, az apa háború utáni szavaira, illetve

⁴ Bár a szöveget Bonhoeffer 1943 novemberében már a börtönben írta, Eberhard Bethge 1949-ben először az *Etika* utolsó fejezeteként adta ki, és azóta is az *Etika* függelékeként szerepel. Magyar fordításban: Bonhoeffer, Dietrich: Mit jelent igazat mondani? In: Uő: *Etika*. Útkészítés és bevonulás. (Ford. Visky Béla.) Exit Kiadó, Kolozsvár 2015, 283–290.

⁵ Csepregi András: Élet és életrajz. Dietrich Bonhoeffer élete és teológiája kanonikus és kánonon kívüli életrajzi megközelítésben. In: *Lelkipásztor*, 81. (2006/8–9), 320–324.

Bethge apósa 1933-ban kilencéves fiának az emlékeire az apja szavairól; a családtagok ellenállásának kívülről látható jele soha nem volt. (Hacsak nem soroljuk ide a minden Bonhoeffer-életrajzban kötelező elemként említett történetet Dietrich nagymamájáról, aki 1933 áprilisában, a zsidó üzletek bojkottjának a napján, tüntetően zsidó tulajdonú áruházban vásárolt.)

Hitler hatalomra jutása után a családban egyedül Dietrich vállalta a látható ellenállás útját, a formálódó egyházi ellenállás, később a Hitvalló Egyház lelkeseként. A többieket nemcsak nem látjuk ellenállóként, hanem kézen-közön az derül ki róluk, hogy a Harmadik Birodalom politikai vezetése a náci államot támogató polgárokként tekintett rájuk. Dietrich édesapja, Karl Bonhoeffer 70 éves koráig, az akkor szokásos korhatáron is túl, tanszékvezető professzor és intézetvezető maradhatott, búcsúzását 1938 nyarán nagyszabású konferencia keretében ünnepelték. 1943 márciusában pedig, egy héttel Dietrich letartóztatása előtt, 75. születésnapja alkalmából az apa megkapta azt a Goethe Érmét, amivel Hitler fejezte ki a személyes elismerését a kultúra és a tudomány számára kedves képviselői iránt. Azok a családtagok, akiknek a titkos ellenállására az 1944. július 20-i merénylet kudarca után derült fény, és akiket kivégeztek, korábban mind a Harmadik Birodalom megbecsült szakemberei voltak. Dietrich édesanyjának unokatestvére, Paul von Hase altábornagy Berlin katonai parancsnoka volt; Dietrich bátyja, Klaus Bonhoeffer 1936-tól a Lufthansa jogi osztályának a vezetője; egyik sógora, Hans von Dohnanyi az Abwehr magas rangú munkatársa; másik sógora, Rüdiger Schleicher (Bethge apósa), a Légügyi Minisztériumban Göhring munkatársa. Schleicher 1933 nyarán a náci pártba is belépett. A négy férfi közül Von Hase és Von Dohnanyi már 1938-ban kapcsolatba kerültek a titkos ellenállással, Klaus Bonhoeffer és Rüdiger Schleicher viszont csak akkor csatlakoztak, amikor 1943 áprilisában Dohnanyit és Dietrich Bonhoeffert letartóztatták. Az 1944. július 20-i merénylet kudarca után közülük csak Paul von Hase lepleződött le azonnal, őt augusztus 8-án kivégezték. A többieknek a titkos ellenállással való kapcsolatára csak szeptember végén, a Zossen-akták felfedezése után derült fény. Még ekkor sem dőlt el, hogy ki fogják végezni őket, ezt a döntést Hitler csak 1945. április 5-én hozta meg, amikor megmutatták neki Wilhelm Franz Canaris tábornok, az Abwehr parancsnoka, szintén az ellenállás tagja frissen felfedezett naplóját, amiben évek óta gúnyos megjegyzéseket rögzített a Führerről. Ezen múlt a rejtőzködő ellenállók élete. Ezen múlt Dietrich Bonhoeffer élete is, aki – tőlük eltérően – a látható ellenállást is vállalta. Életútja, mint láttuk, a láthatóság és a láthatatlanság szempontjából

kettősséget mutat. A családja felől nézve ezt a kettősséget azzal magyarázom, hogy egyedüli látható ellenállóként újra meg újra meg kellett hoznia a döntést a láthatóság mellett, amihez a családtagjaitól nem kapott támogatást.⁶

Dietrich Bonhoeffer és a családja kapcsolatát nagyon leegyszerűsítve három szakaszra tagolom. Az első szakasz születésétől az 1932-ben történt megtéréséig tart, amire a család értékeivel és szemléletével való nagyfokú azonosulás volt jellemző. A második szakasz 1932-től, a Biblia és a keresztény pacifizmus felfedezésétől 1939-ig tart, ekkor olyan radikális kereszténységet képviselt, ami valamennyire a családjától is eltávolította. A harmadik szakasz 1939 nyarától, az Amerikából való hazatérésétől haláláig tart. Ebben a harmadik szakaszban igyekezett kitartani a korábbi radikális kereszténység mellett, de a családi kapcsolatai újra megerősödtek, és a család hatásai a döntéseiben és a teológiájában is megmutatkoztak. A második szakaszban erőteljesen kísérletezett a látható ellenállással. A harmadik szakaszban ez a kísérletezés elhalt. Ebben nyilvánvalóan szerepe volt annak is, hogy – bár a látható ellenállás 1939 előtt is kockázatos volt, akár bele lehetett halni – 1939-től fogva elemi módon életveszélyessé vált.

A második, 1932-től 1939-ig tartó szakaszban a láthatósággal való kísérletezést tükröző legfontosabb teológiai írásai *Az egyház és a zsidókérdés* (1933), a *Követés* (1937) és a *Közösségben* (1939). Ebben a tanulmányban *Az egyház és a zsidókérdés*re éppen csak utalok, a *Követést* részletesebben megvizsgálom, a *Közösségben* című könyv elemzése pedig – időbeli és terjedelmi korlátok miatt – későbbre marad.

Mielőtt részletesebben megnézzük, hogy a látható és láthatatlan ellenállás teológiai reflexiója kapcsán mit találunk a *Követésben*, röviden bemutatom a második keretet is, amiben – az életút és az életrajz különös kapcsolata mellett – elhelyezzük majd a *Követésben* található teológiai gondolatokat.

Bonhoeffer és az újlutheránus teológia befolyása

Bonhoeffert az értelmezők radikális teológusnak tartják, és ez a megítélés sok szempontból megalapozott is. A radikális jelzőt viszont árnyalni kell azzal, hogy megmutatjuk, honnan jön Bonhoeffer, mihez képest radikális az ő teológiája, és mik az ő radikalizmusának a határai. Dietrich Bonhoeffer német teológus kortár-

⁶ Csepregi András: Látható és láthatatlan ellenállás Dietrich Bonhoeffer élettörténetében. In: *Lelkipásztor*, 100. (2025/4), 193–203.

saihoz hasonlóan az újlutheránus teológián nevelkedett, ezt tükrözik első könyvei és előadásai, és ezzel próbált 1932-ben történt megtérése után szembefordulni. Az újlutheránus teológia a porosz Második Birodalom kialakulása idején és politikai igényeinek megfelelően született, elsődleges célja volt a német protestáns, ezen belül is főleg evangélikus teológiát megfosztani attól a potenciáljától, hogy próféta-tai kritikát gyakorolhasson a politikai hatalommal szemben. A Második Birodalom politikai bázisává tette a protestáns nemességet, a földbirtokos osztályt és a felső középosztályt, cserébe viszont a protestáns egyháznak le kellett mondania a hatalommal szembeni ellenállás teológiájáról és gyakorlatáról. Ebből az igényből olyan Luther-értelmezés született, ami Luther teológiájának gondosan válogatott és csoportosított elemeiből hamis Luther-képet épített fel.

Bonhoeffer 1932-től kezdve a belső megvilágosodása hatására figyelt fel ennek a teológiának a hamisságaira. 1933-tól fogva élet-halál kérdéssé lett a protestáns egyház számára, hogy át tud-e lépni évtizedek hamis teológiájának árnyékán, és át tud-e formálódni látható, ellenálló, valóban Hitvalló Egyházzá a Harmadik Birodalom diktatúrájával szemben. Nincs most lehetőségünk arra, hogy részletesen elemezzük a Hitvalló Egyház ellenálló kísérleteit, eredményeit, kudarcait és belső ellentmondásait. Elég annyit rögzítenünk, hogy a Hitvalló Egyház 1938-ig ki tudott tartani a nyilvánosan vállalt ellenállásban mint a Harmadik Birodalomban élő utolsó, törvényesen működő és számottevő méretű ellenálló közösség. Hitler csak ekkor tudta összetörni azzal a rendeletével, amelynek értelmében a Hitvalló Egyház minden lelkészének hűségesküt kellett tennie, aki ezt nem tette meg, azt megfosztották a lelkészi szolgálatától. A Hitvalló Egyház illegalitásba kényszerült tagjai és kis közösségei közül többen viszont ezután is folytatták az ellenállást, gyakran életük kockáztatása árán.

A teológiai átformálódás kísérletében kiemelkedő érdeme volt Bonhoeffernek. Az átformálódás viszont még Bonhoeffer teológiájában is részleges és ellentmondásos, az újlutheranizmus fertőző hatása olyan mély volt, hogy a sokféle kihívás között kapott rövid idő nem lehetett elég az újlutheranizmus leépítésére és Luther teológiájának átfogó újjáépítésére. Erre majd csak a második világháború után került sor, főleg német nyelvterületen, több évtizedes kitartó teológiai munka révén. Bonhoeffer viszont, törekvésének minden részlegessége és ellentmondásossága mellett is, az egyik legfontosabb előfutára volt ennek a rekonstrukciónak. Érdemei elismerése, mindemellett, nem járhat együtt azzal, hogy írásaiban ne mutassunk rá az újlutheranizmus maradványaira is.

Hogy milyen mélyen bonyolódott bele a fiatal Bonhoeffer az újlutheranizmus tévedéseibe, arra a legjobb korai példa a már említett, *Az egyház és a zsidókérdés* című rövid, 1933 nyarán megjelent írása. Ezt az írást jelöltem meg a látható egyházi ellenállás gyakorlatának első világos kifejezéseként. Itt olvassuk: a bűnöző államot az egyház figyelmeztesse a törvényteleniségére, álljon a bűnöző állam áldozatai mellé, végül pedig, ha mindez eredménytelen, akár saját biztonságának a kockáztatásával állítsa meg a bűnöző állam működését. Ennél tisztábban nem lehet fogalmazni. Az az érvelés viszont, amivel Bonhoeffer megindokolta ezt a cselekvési programot, az újlutheránus teológia tévedéseinek láttelepe is lehet. Ezekről korábban részletesen írtam, most csak néhány mondatban ismertetem a tévedéseket.

Az első tévedés az a teológiai keretezés, amely a modern állam és az egyházak kapcsolatában egyeduralmat ad az államnak nemcsak a jogalkotásra, ami természetes, hanem a történelem alakítására és értelmezésére is, az egyházat pedig passzív szerepbe kényszeríti az állam mellett. Ilyen teológiai környezetben Bonhoeffer jó teológiai ösztönrel megírt három pontjának nem lehet érvényt szerezni, ahogyan ezt a Hitvalló Egyház története, de még Bonhoeffer további teológusi útja is mutatja.⁷

A második tévedés nem az újlutheranizmus sajátossága, hanem ennél egyetemesebb gond, ami azonban az újlutheranizmust is jellemezte: az antijudaista teológiai érvelés. Különleges élmény a fiatal Bonhoeffert olvasni, aki a németországi zsidóság első nácik kezdeményezésére lezajlott jogfosztása idején, a jogfosztott zsidóság melletti világos és bátor elköteleződés során antijudaista érvekkel támogatja meg az álláspontját.⁸

Most pedig nézzük meg közelebbről a *Követést*, mit találunk benne, ami kapcsolatba hozható a látható és a láthatatlan ellenállás dilemmájával!

⁷ Csepregi András: A fiatal Dietrich Bonhoeffer az újlutheranizmus csapdájában. In: Visky S. Béla (szerk.): Írd meg, amiket láttál! Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai. 4. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2026, 120–136.

⁸ Csepregi András: „Rudat a kerék küllői közé.” Dietrich Bonhoeffer első megütközése a zsidóellenes Harmadik Birodalommal. In: Iványi Gábor (szerk.): *i. m.* 30–42.

Krisztus közösségének láthatósága és láthatatlansága a *Követés*ben

A *Követés* gondolatmenetében számos olyan részletet találunk, amelyek közvetlen vagy közvetett kapcsolatban állnak a közösség láthatósága és láthatatlansága kérdésével. Már a gondolatmenet élén álló *drága kegyelemből* fakadó *engedelmesség* és a *követés* nyilvános, látható cselekedetek. Ezeknek a részleteknek a teljes feldolgozása szétfeszítené ennek a tanulmánynak a kereteit. Ezért most azt a gyorsabb és egyszerűbb utat járjuk, hogy csak azokat a részleteket nézzük meg közelebbről, amelyekben Bonhoeffer egészen hangsúlyos módon, a könyvrészlethez adott alcímében is megjelöli ezt a témát. Ezzel a vizsgálatunkat három részletre szűkítettük le. Az első címe *A látható gyülekezet*, amelyben Bonhoeffer a Mt 5,13–15-öt magyarázza. A második ilyen rész a Mt 6 magyarázata, amelynek Bonhoeffer ezt a címet adta: *Miért elrejtett a keresztyén élet?* A harmadik pedig a könyv második fejezetében, melynek címe *Jézus Krisztus egyháza és a követés*, a negyedik alfejezet, ami ismét *A látható gyülekezet* címet viseli.

A látható gyülekezetről – első alkalommal

A *só* és a *világosság* képeinek magyarázatakor Bonhoeffer teljes egyértelműséggel beszél arról, hogy a gyülekezet nem lehet más, mint látható. A *só* a gyülekezet láthatatlan hatékonyságáról beszél, a *világosság* viszont látható ragyogás. Hangsúlyozza, hogy nem a tanítványi közösségnek kell akarnia a világosságot, hanem „[m]aga a hívás tette őket világossággá. Egyáltalán nem lehet másként, ők a világosság, amely látható. Ha másként lenne, akkor nyilvánvalóan nem övék a hívás.”⁹ Majd kicsit később: „Mivel tehát világosság vagytok, ezért nem maradhatok elrejtve, még ha akarnátok is. A világosság ragyog, és a hegyen épült város nem maradhat észrevétlen.”¹⁰

Ezután olvashatjuk a *Követés* egyik olyan részletét, amiben Bonhoeffer nyilvánvalóan bírálja az újlutheránus teológiát, megpróbálja lebontani, hogy a helyén felépíthesse a helyes értelmezést. A *Követés*ben több ilyen szakaszt találunk, érdemes lenne őket egyszer összegyűjteni és együtt látni. Erre most nincs lehetősé-

⁹ Bonhoeffer, Dietrich: *Követés*. (Ford. Böröcz Enikő.) Luther–Harmat, Budapest 2022, 93.

¹⁰ Uo.

günk, de ennek az egy gondolatmenetnek az idézésével bemutathatunk valamit abból, ahogyan Bonhoeffer a saját evangélikus közösségében megszólalva kíméletlen kritika alá vette a Luthernek tulajdonított, megcsontosodott nézeteket. A hosszú szakaszt szó szerint idézem:

„A láthatatlanságba menekülés a hívás megtagadása. Jézus olyan gyülekezete, amely láthatatlan gyülekezet kíván lenni, már nem Krisztus-követő gyülekezet. »Lámpást sem azért gyújtanak, hogy a véka alá tegyék, hanem a lámpatartóra« [kiemelés itt és minden további idézetben az eredetiben, Cs. A.] – ez ismét a másik lehetőség, hogy a lámpást önkényesen eltakarják, és az a véka alatt kialszik, tehát a hívást megtagadják. A véka, amely alatt a látható gyülekezet elrejtí fénnyét, éppen úgy lehet emberektől való félelem, mint bármely cél kedvéért történő tudatos idomulás a világhoz – legyen az missziós jelleű, vagy származzék az emberek iránti félreértelmezett szeretetből. De lehet – és ez még veszélyesebb – úgynevezett reformátori teológia, amely ráadásul a kereszt teológiájának (*theologia crucis*) meri nevezni magát, és amelynek lényege abban van, hogy az a »farizeusnak« nevezett láthatósággal szemben előnyben részesít egy megjelentését illetően a világhoz idomulásban feloldódott »alázatos« láthatatlanságot. Itt a gyülekezet ismertetőjele nem rendkívüli láthatósága lesz, hanem a *iustitia civilis*be (polgári igazságosságba) történő belesimulás. Itt a keresztényinek éppen az az ismérve, hogy a világosság *ne* világítson. Jézus azonban így szól: »Ragyogjon a ti világosságotok a pogányok előtt!« Hiszen minden esetben Jézus hívása a fény, amely itt ragyog. De milyen világosság most az, amelyben Jézus e követőinek – a boldogmondások ezen tanítványainak – ragyogniuk kell? Milyen fénynek kell arról a helyről áradnia, az egyetlen helyről, amelyhez a tanítványoknak joguk van? Miben hasonlít egymáshoz Jézus keresztjének láthatatlansága és elrejtettsége – amely alatt a tanítványok élnek – és a fény, amelynek világítania kell? Nem annak kellene következnie ebből az elrejtettségéből, hogy a tanítványoknak is az elrejtettségben, és éppen nem a világosságban kell élniük? Gonosz álokoskodás ez, amely Jézus keresztjéből származtatja az egyháznak a világhoz való hasonulását. Nem ismeri fel az egyszerű hallgató is egészen világosan, hogy éppen ott, a keresztnél valami rendkívüli lett láthatóvá? Vagy mindez teljesen *iustitia civilis* (polgári igazságosság), és maga a kereszt a világhoz való hasonulás jele? A kereszt vajon nem inkább a többiekét rémítette meg, amikor éppen a teljes sötétségben látszott hihetetlenül élesen? Nem elég látható-e az, hogy Krisztust elvetették, és szenvednie kell, hogy élete a város kapui előtt a szegendombon végződik? Mi ebben a láthatatlan?! Ebben a világosságban kell a tanítványok jó cselekedeteinek meglátszaniuk. [...] A kereszt lesz láthatóvá, a kereszt műve, a boldognak mondottak nélkülözése és lemondása lesz lát-

hatóvá. A kereszt és az ilyen gyülekezet láttán pedig már nem az embereket dicsérhetik, hanem egyedül Istent.”¹¹

Az újlutheranizmus Jézus szenvedésének és a Krisztus-követő szenvedésének a láthatóságát is elvette volna a gyülekezettől. A diktatúrákban élő egyházak ismerik ezt a politikai nyomást: nem szabad beszélni a szenvedésről, hallgatni kell, úgy kell tenni, mintha mi sem történt volna, esetleg még tapssal és mosolylyal udvarolni is kell azoknak, akik kínoztak vagy kínoznak. A legfőbb keresztény erény a néma szenvedés. A diktatúrából érkező egyházi közösség akkor nyerheti vissza a boldogmondások értelmében vett boldogságát, ha újra beszélni tud a szenvedéséről is. Sokféle kortárs tapasztalattal ki tudnánk egészíteni Bonhoeffer gondolatait.

Az elrejtett keresztény élet

Miután Bonhoeffer a Mt 5 magyarázata során világosan beszélt a gyülekezet és a Krisztus-követő életének a láthatóságáról, a Mt 6 magyarázatát az elrejtett keresztény élet magyarázatának szenteli. A fejezet élén álló, a képmutató vallássságot elítélő szakaszból kiemeli azt a képet, hogy „amikor adományt adsz, ne tudja a bal kezed, mit tesz a jobb” (Mt 6,3). Ezt úgy értelmezi, hogy a jót cselekvő maga sem tudhat arról, hogy jót cselekszik, ha tud róla, az már nem jó cselekedet. Véleményem szerint ez túlzó, hibás értelmezés. Jézus nem erre gondolt, és józanul nem is várható el nemcsak a jót cselekvőtől, hanem bármilyen cselekvés alanyától sem az, hogy öntudatlanul cselekedjék. Megindokolhatatlan, hogy ezt az öntudatlanságot tegyük a cselekedet hitelességének a követelményévé. Bonhoeffer ennek a képnek a túlfeszítésekor talán a rehabilitációs dolgozatában, a *Cselekvés és lét* című írásában egymással szembeállított *fides directa* (közvetlen hit) és *fides reflexa* (reflektált hit) mintáját viszi tovább, amelyben az elsőt minősíti valódi hitnek.¹² Ez a kényes gondolati játék a hívő ember antropológiájának a szükséges elemévé válhatott nála, amibe beleolvashatta Jézus szavait a jobb kézről nem tudó bal kézről. A „ne tudja a bal kezed, mit tesz a jobb” bonhoefferi értelmezése a *Követés* során

¹¹ Bonhoeffer: *Követés*, 94–95.

¹² Bonhoeffer, Dietrich: *Act and Being*. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol. 2. Fortress Press, Minneapolis 1996, 28, 158, 160.

már a mondat idézése előtt is megjelenik, például a gondolkodás nélküli engedelmesség követelményeként, és később is ismételten szerepet kap. Véleményem szerint minden alkalommal össze is zavarja az üzenetet. Nem követhetjük most a gondolatmenetnek ezt a szálát, elég annyit rögzítenünk, hogy az elrejtettségről szóló jézusi mondatok bonhoefferi értelmezése bizonytalan alapokon áll.

Lássuk most, milyen értelemben beszél Bonhoeffer a Krisztus-követő tanítvány és a gyülekezet elrejtettségéről! Határozottan felhívja a figyelmet az értelmezési kérdésre: „Az ötödik és a hatodik fejezet keményen ütközik egymással. A láthatónak egyúttal elrejtettnek kell lennie, a láthatónak egyúttal láthatatlannak.”¹³ Néhány mondattal később viszont feloldani véli ezt az ellentmondást, mégpedig meglepő módon: a követés „rendkívülisége” magyarázatában (amit korábban részletesen ismertet, és amire most szintén nem térhetünk ki). Így ír:

„Hogyan értendő ez az ellentmondás? *Először* azt kérdezzük: ki elől kell elrejteni azt, ami látható a követésből? Nem a többi ember elől, nekik sokkal inkább látniuk kell, hogyan fénylik Jézus tanítványainak világossága, viszont az elől kell elrejteni, aki a láthatót cselekszi. Neki követésben kell maradnia és arra néznie, aki előtte megy, nem pedig önmagára és arra, amit tesz.”¹⁴ (130.)

Bonhoeffer tehát így véli megőrizni a világosság és a hegyen épült város képére felépített láthatóság igényét, véleményem szerint sikertelenül: a cselekvő alany nem látása iránt támasztott igény gyökerében veszélyezteti a láthatóságot. A Mt 6 magyarázata során – a legkülönbözőbb témák kapcsán – újra meg újra találkozunk ezzel a teljesíthetetlen feltétellel.

A látható gyülekezetről – második alkalommal

Ezzel a nehéz tapasztalattal érkezünk el a könyv második fejezetéhez, amelynek a negyedik alfejezetében Bonhoeffer újra visszatér a látható gyülekezet témájához, mégpedig a hat alfejezet között a leghosszabban. Ez a szakasz a *Követés* témáján belül tulajdonképpen tömören fogalmazott, de nagyon sok kérdésre kitérő egyháztan – kezdettől fogva a végéig a láthatóság szemléletében.

¹³ Bonhoeffer: *Követés*, 130.

¹⁴ Uo.

Jézus Krisztus testté, láthatóvá lett, ezért a követők gyülekezetének is láthatónak kell lennie. A gyülekezet legelemibb létformái láthatóak: „Krisztus teste látható az igehirdetésben, ehhez járul az, hogy a *kereszttségben* és az úrvacsorában is látható.”¹⁵ Az igehirdetés és a szentségek helyes alkalmazását szabályozó rend is, ami Bonhoeffer szerint isteni eredetű és tartalmú, olyan rend, amit a világ is lát, amint a Szentlélek kegyelmi ajándékai is láthatóak.¹⁶ A gyülekezet szabad arra, hogy maga formálja a rendjét, ha viszont kívülről megsértik ezt a rendet, úgy „magának Krisztus testének látható alakját sértik meg”.¹⁷

Gondolatmenetének egy pontján Bonhoeffer zavarba hozó kifejezést használ: „a látható gyülekezet *életteréről* kell szólnunk”.¹⁸ Itt a Jézus és a tanítványok, majd az ősgyülekezet tagjai egymással megélt teljes életközösségére gondol, az imaközösségre, a vagyontársaságra, Onézimosz kapcsán az urak és a rabszolgák közösségére, a Gal 3,28 kapcsán a szolgák és a szabadok, a zsidók és a görögök, a férfiak és a nők kölcsönös szeretetközösségére. Mindez a világ számára is látható. „Így hatol be a gyülekezet a világ életébe, és hódít tért Krisztusnak, mert ami »Krisztusban van«, az nincs többé a világ és a törvény uralma alatt. [...] Ami a testvérek végzett szeretetszolgálatot, az irgalmasság szolgálatát illeti, a gyülekezet ebben soha nem korlátozható.”¹⁹

Ezután érkezik meg Bonhoeffer a gyülekezet és a felsőbbtség kapcsolatának kérdéséhez, amit viszonylag hosszan fejt ki. Ebben a gondolatmenetben nyoma sincs a látható politikai ellenállásra való világos felhívásnak, amivel az 1933-as írásban találkozunk. A felsőbbtségnek való engedelmesség – a Róm 13 hagyományos értelmezése szellemében – feltétel nélküli parancs. A gyülekezet láthatósága változatlanul fontos, de annak a tartalma és a kerete, Bonhoeffer szerint, nagyon pontosan meghatározott. Ha a világ, a felsőbbtség gonosz, akkor a gyülekezet *szenvedése* legyen látható; a gyülekezet pedig abban a tudatban vállalja a szenvedést, hogy *ez a világ nagyon hamar el fog múlni*.

Lássuk most röviden, hogyan építi fel Bonhoeffer ezt az üzenetet. Aki a felsőbbségnek ellenáll, „Isten rendelkezésével szegül szembe”.²⁰ A keresztyéneknek

¹⁵ Uo. 209.

¹⁶ Uo. 210.

¹⁷ Uo. 211.

¹⁸ Uo. 212.

¹⁹ Uo. 215.

²⁰ Uo. 218.

pedig az legyen az egyetlen gondjuk, hogy ők helyesen cselekedjenek. Bonhoeffer szerint Pál „[n]em a felsőbbség feladatairól akarja felvilágosítani a keresztényeket, hanem *egyedül a kereszténységnek a felsőbbséggel kapcsolatos feladatairól beszél*”.²¹ A következő lépésben jellegzetes antijudaista módon szembeállítja a zsidókat és a keresztényeket. Szerinte „a zsidókat állandóan kísértő kérdés volt az, hogy szabad-e vagy sem adót fizetniük a császárnak – mivel reményüket a római császárság elpusztításába és saját uralmuk felállításába vetették –, Jézus és övéi számára ez szenvedéllyel nem járó kérdés [...] hiszen csak visszaadják a császár számára, ami amúgy is az övé”.²² Ezek után Bonhoeffer kiterjeszti az érvelést a keresztény embernek a világgal való kapcsolatára, és ezen belül Luther döntésére: elhagyta a kolostort, hogy a világban éljen.

Az itt következő néhány oldal Bonhoeffer életművén belül is páratlanul érdekes és gyönyörűen megírt kísérlet arra, hogy megpróbálja összeegyeztetni az összeegyeztethetlent: a látható ellenállás igényét és az újlutheranizmus követelményeit. Ha a gyülekezet és a világ összeütközik egymással, „a kereszténynek nyilvánosan szenvednie kell”.²³ Még tovább radikalizálja Bonhoeffer ezt a szükség-szerűséget az apokaliptikus perspektíva, azaz a világ hamar elérkező vége várásának a hozzáadásával és a Krisztusban való elrejtettség hangsúlyozásával. Ezeken az utakon érkezünk meg végül egyik igen erős mondatához. A keresztényeknek, írja, „egyedül a haláluk lesz látható, a régi emberen történő titkos napi meghalás, és a világ előtt való nyilvános meghalás”.²⁴

Bonhoeffer 1939 után feladta a látható ellenállást, és csatlakozott a láthatatlan ellenálláshoz. Újabb tanulmányban lehetne megvizsgálni, hogy a *Követésben* is kidolgozott teológiája hogyan módosult a megváltozott körülmények között. Bár a Hitvalló Egyházat soha nem hagyta el, meglazult a kapcsolata azokkal a testvérekkel, akik vállalták a látható ellenállást, és szorosabb lett a kapcsolata a láthatatlan ellenállókkal. Megrázónak tartom, hogy végül több társával együtt vállalniuk kellett a látható ellenállók sorsát. Az egyszerű engedelmesség útját járni próbáló keresztény hívő ugyanoda jutott, mint a harctéri logikát követő katonatiszt, a megtévesztést művészi szinten művelő titkosügynök vagy a polgári biztonságához az utolsó előtti pillanatig ragaszkodó hivatalnok. És megrázónak tartom

²¹ Uo. 220.

²² Uo. 221.

²³ Uo. 223.

²⁴ Uo. 227.

azt is, hogy Bonhoeffer 1937-ben publikált szavait a talán leghíresebbé vált börtönben született írásában, az 1944. július 20. után írott, az *Állomások a szabadság felé vezető úton* című versében tartalmilag szinte azonosan ismételte meg. A szabadság felé vezető úton a negyedik, az utolsó állomás a halál. Az ő keresztyén embere a halálban nemcsak látható, de látó is lesz. „Szabadság, régóta kerestünk téged fegyelem, szenvedés, cselekvés által; halálunkban, amikor meglátjuk Istent, megmutatkozik nekünk te magad.”²⁵

²⁵ Bonhoeffer, Dietrich: *Börtönlevelek*. (Ford. Boros Attila.) Harmat–Luther, Budapest 2021, 176.

A szenvedés és a jó élet dialektikája Miroslav Volf teológiájában

1. Bevezetés

A szenvedés kérdésének vizsgálata a teodicea klasszikus megközelítésében gyakran a Teremtő *Rechtfertigung*jának formáját öltötte, melyben a szenvedő vagy a szenvedést kívülről szemlélő ember az élethez szükséges világrendet fenyegető, önmagában irracionális szenvedéssel szemben szükségszerűnek vélte megvédeni Isten jóságát és hatalmát.¹ Anélkül, hogy vitatnánk a teodicea kérdésfeltevéseinek jogosságát vagy jelentőségét – amely eleve lehetetlen vállalkozás lenne az ünnepeelt Visky S. Béla életművével szemben² –, most arra teszünk kísérletet, hogy a „hogyan lehet Isten jó, ha a világban annyi szenvedés van?” kérdés helyett a „hogyan lehet az élet jó, ha a világban annyi szenvedés van?” kérdésre keressük a választ.³ Mindezt elsőként Miroslav Volf kortárs teológus életművének tükrében, akinek teológiai gondolkodását meghatározza az emberi élet alapvető jóságának és kiteljesedésének hangsúlyozása.⁴ Ám, amint Papp Miklós megállapítja – és

¹ Ennek a próbálkozásnak kiemelkedő alakja volt Gottfried Wilhelm Leibniz, aki 1710-ben adta ki *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine de mal* című nagy hatású munkáját. Ld. Jitianu Liviu: A teodicea és antropodicea határvonalán. A rossz kérdése a világegyetem felelősség tükrében. In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *A szenvedő ember Isten színe előtt*. Szent István Társulat, Budapest 2014, 225.

² A teodicea kérdésfeltevéseinek és megoldási kísérleteinek monumentális összefoglalásához lásd Visky Béla kerekén húsz éve megjelent munkáját: Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia, Kolozsvár 2006.

³ A kérdést nem abban az értelemben fordítjuk az emberi élet felé, amely fordulat a teodiceától az antropodicea felé történt, amely révén a nagy történeteket elfelejtő, Istennek „felmondott” ember kénytelen saját maga célt és értelmet adni létének a gonosz beárménykolta világban. (Jitianu Liviu: *i. m.* 231.) Ezzel szemben a felelősségének és esendőségének tudatában Isten előtt álló keresztény ember nézőpontjából kérdezzük és keresünk válaszokat.

⁴ Volf a *flourishing life*, ill. *human flourishing* kifejezéseket használja a krisztológia és az Isten országa teológiája alapjain megfogalmazott emberhez méltó, igazi élet koncepcióját. Ld. Volf, Miroslav: *Flourishing. Why We Need Religion in a Globalized World*. Yale University Press, New Haven

aligha lehet ezt megkérdőjelezni –, „a szenvedést legnehezebben a boldogság-fogalommal tudjuk összeegyeztetni”.⁵ Márpedig a kitejesedő, jó élet elválaszthatatlan a boldogságtól. Ezt az összeegyeztetést csak akkor kísérelhetjük meg, ha lemondunk az elégtelen koncepciókról, mint amilyen a naiv eudaimonizmus, a távol-keleti vallások történelmen túli boldogságértelmezése, a filozófiai racionalizálás vagy a leegyszerűsítő teológiai magyarázatok.⁶ A jó életről alkotott bármely elképzelésnek komolyan kell vennie az emberi élet törekénységét, annak minden dimenziójával együtt. Legfontosabb próbája talán éppen az, hogy komolyan vehető-e akkor, amikor „[a] szenvedő azt éli meg, hogy a világ megváltozott, kiszámíthatatlanná vált, és élete szétesik [...] megérintette őt a halál”.⁷ Képes-e, és ha igen, miként tud a kitejesedő élet teológiai koncepciója beragyogni az emberi élet sötét völgyeibe, illetve mennyiben árnyékolja be emez a jó élet derűjét?

A következőkben rendszerező törekvéssel tekintjük át, hogyan viszonyul Miroslav Volf a szenvedés kérdésköréhez, érintve személyes érintettségét is, illetve hogyan helyezi el mindezt sajátos, kiteljesedő életről szóló felfogásában. Végül pedig Volf szenvedésértelmezését a *sebezhetőség* teológiai antropológiai fogalmának keretében értékeljük.

2. Volf, a „jó élet” ügyvédje

Miroslav Volf teológiájának központi fogalma, a kiteljesedő élet, magába foglalja az emberi élet minden dimenzióját. A „jól vezetett”, „jól menő” és „jóleső élet” kölcsönösen összefüggő teljesülése feltételezi a bibliai „igazság” fogalomnak megfelelő erkölcsi felelősséget, a „békesség” címszó alatt az emberhez méltó életfeltételeket, valamint az „öröm” meghatározta érzelmi állapotot. Ha csak dióhéjban is utalunk erre a „jó élet” koncepcióra, az első gondolatok között merülhet fel annak a kérdése, hogy összeegyeztethető-e, és ha igen, hogyan összeegyeztethető a kitel-

2016; Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew – McAnnally-Linz, Ryan: *Life Worth Living: A Guide to What Matters Most*. Penguin Random House, New York 2023; Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew: *For the Life of the World: Theology That Makes a Difference*. Brazos Press, Grand Rapids, Michigan 2019.

⁵ Papp Miklós: Morális cselekvés a szenvedés előtt, a szenvedésben, és a szenvedés után. In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *i. m.* 242–243.

⁶ Uo.

⁷ Zamfir Korinna: A kér(dez)ő szenvedő Isten színe előtt. In: Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *i. m.* 44.

jesedő élet víziója az emberi élet valóságával, amelyet alapvetően meghatároz a részszerintiség, a bűn, szenvedés és halál fenyegetettsége. A kérdésre úgy válaszol Volf, hogy közben nem kerüli meg éppen azt a valóságot, amely bármilyen pozitív választ a gyanú árnyékába sodor. Ugyanis, amint Volf hangsúlyozza: Krisztus azért jött el, hogy a kiteljesedő életre hívja az embereket az Isten otthonává váló világban és rész szerint már az oda vezető úton, ahol Isten szeretete vezet és a Szentlélek megerősít. Elhívott, hogy Istennek a világban való missziójában részt vegyünk, örvendezzünk a gyászbán is, adjunk másoknak saját hiányunkban is, harcoljunk a gonosz ellen, és mindeközben növekedjünk az élet teljessége felé.⁸

Igenlő válaszát antropológiai oldalról is megerősíti, hiszen meggyőződése szerint a betegségtől, elnyomástól, éhezéstől és sok más szorongatástól szenvedő embernek legalább annyira szüksége van a kiteljesedő élet víziójára, mint azoknak, akiknek hétköznapi kifejezéssel élve jól megy dolguk. Sőt, úgy napjainkban, mint a történelemben is, a szenvedés és megaláztatás meghatározó mozgatórugója az emberhez méltó életfelfogások keresésének és az azt megvalósító személyes és társadalmi küzdelmeknek.⁹

Volf „jó élet” koncepciója nem utópisztikus elképzelés a tökéletes életről, hanem a Jézus Krisztus élete, szenvedése, halála, feltámadása és dicsőséges visszajövele által meghatározott és kiabrázolt *igaz* élet keresése és megélése a bűn, szenvedés és halál torzította *hamis* élet feltételei között.¹⁰ Krisztológiai megalapozása pedig a jó életnek alapvetően is részévé teszi a szenvedést, ugyanis a krisztusi út gyakran a világ ellenében való út küzdelmében járható. Erre vonatkozóan írja,

⁸ “Because Christ came to call people to flourishing life. Guided by God’s kind of love and empowered by God’s Spirit, all of us are called to flourish fully in the world-become-God’s-home and partially on the journey there—rejoicing even while having to mourn, accepting lack willingly so that the needs of others can be satisfied, leading lives of courage and integrity as we struggle against the evils of this age, trusting and loving God, participating in God’s mission in the world, and in all this growing into our own human fullness.” Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew: *i. m.* 10.53.

⁹ “Those wracked by pain because of illness, suffering under the yoke of oppression, or worrying about their next meal need—and often *feel* the need for—visions of human fullness at least as much as and sometimes more than those who are healthy, unconstrained, and well fed. [...] Suffering of one kind or another and the indignities that accompany it have been historically and continue to be presently the main motor for both the search for a vision of life that is truly worthy of human beings and for the struggle, personal and social, to turn that vision into reality.” Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew: *i. m.* 8.17.

¹⁰ Uo. 10.50.

hogy „mindent összevéve csak két választásunk marad: elutasítjuk a keresztet és vele együtt a keresztyén hit lényegét, vagy felvesszük a magunk keresztjét, követjük a Megfeszítettet, és újra meg újra megbotránkozunk a kihíváson”.¹¹

Nyilvánvaló azonban, hogy e világban a szenvedések nagy része a gonosz és bűn következménye, valamint hogy szenvedünk azért is, mert törekény és véges lények vagyunk.¹²

A fenti megállapítások figyelembevétele lehetővé teszi, hogy elfogadjuk a kiteljesedő élet korlátait a jelen világ feltételei között anélkül, hogy feladnánk annak vízióját. A sérült lét tapasztalatában sem mondhatunk le tehát – Volf szerint – sem Isten jóságának bizonyosságáról, aki kiteljesedő életre hív, sem pedig arról az elszánt felelősségről, hogy ennek az életnek a szolgálatába álljunk.¹³

3. A szenvedés és Volf személyes élettörténete¹⁴

Miroslav Volf családi és személyes élettörténete révén is szembesült a szenvedés megannyi formájával. Édesapja kis híján életét veszttette a második világháború után hatalomra kerülő kommunista rezsim megtorló intézkedéseiben. Édesanyja hat várandósságából csupán két gyermekét nevelhette fel. Három vetélés után Miroslav bátyja, Daniel tragikus balesetben ötévesen meghalt. Ez a veszteség

¹¹ Volf, Miroslav: *Ölelés és kirekesztés. Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*. Harmat Kiadó, Budapest 2001, 30.

¹² Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew: *i. m.* 13.41.

¹³ Uo.

¹⁴ Miroslav Volf 1956-ban született Eszéken (ma: Horvátország). Édesapja pünkösdi prédikátor volt. Keresztyén családban felnőve Miroslavot már középiskolás korában foglalkoztatta a teológia. Egyetemi tanulmányait szülővárosában kezdte, majd a kaliforniai Fuller Teológiai Szemináriumban szerzett magiszteri fokozatot 1979-ben. 1986-ban doktorált Jürgen Moltmann témavezetésével a Tübingeni Egyetemen, majd ugyanitt habilitált 1994-ben. 1979-től az Eszéki Teológiai Szemináriumban tanított. 1991–1998 között a Fuller Teológiai Szeminárium rendszeres teológia docense, majd professzora. 1998-tól a Yale Divinity School Henry B. Wright rendszeres teológia professzora, valamint a Yale Center for Faith and Culture alapító igazgatója. Több mint húsz kötet szerzője vagy szerkesztője, illetve száznál is több tudományos cikket publikált. Legjelentősebb és magyarra is lefordított művei között szerepel az *Ölelés és kirekesztés (Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, 1996)*, valamint a *Képünkre és hasonlatosságunkra (After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity, 1997)*.

rányomta bélyegét a családra.¹⁵ Kétszeres kisebbségben és az emiatti elnyomásban nőtt fel Eszéken, majd pedig Újvidéken. Az 1991-ben kitörő délszláv háború pedig az emberi gonoszság legfélelmetesebb arcával szembesítette. Később, saját családalapításában a meddőséggel kellett megküzdeniük, amely során kilenc évig várták a gyermekáldást, majd örökbefogadás útján váltak szülőkké.¹⁶ A személyes érintettség írásaiban is jelentkezik, és erős érzékenységet idéz elő benne a mások szenvedése iránt is.¹⁷

4. A kirekesztés mint az ember által okozott szenvedések forrása

Élettapasztalata egyértelműen meghatározta teológiai affinitását is. Különösen a háború etnikai és vallási alapon elkövetett borzalmi készítették arra, hogy Isten önátadó szeretetét és jóságába való megingathatatlan bizalommal próbálja feltárni az emberi kapcsolatokat és a közösségek viszonyát szétziláló – általa kirekesztésnek nevezett – emberi gonoszság mélységét és a gyógyulás útjait. Meggyőződése szerint a dermesztő emberi tapasztalat korántsem áll távol az evangélium világától. A kereszteseményében a kizsákmányoló, erőszakos világban megnyilvánuló, önmagát odaadó isteni szeretet botránya rajzolódik ki. Jézus szenvedése nemcsak a világ gonoszságát és az erőszak mindent átható erejét hozza felszínre, hanem áldozatában a szeretet és a szenvedés elválaszthatatlan összetartozására is fény derül.¹⁸ Ám a legnagyobb szenvedés mégsem az önfeláldozó szeretet aktusában rejlik, hanem az egyedül maradásban, a szeretet viszonzatlanságában.¹⁹

¹⁵ Volf, Miroslav: *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Zondervan, Grand Rapids, Michigan 2005, (e-book) 10.9.

¹⁶ Volf, Miroslav: The gift of infertility: From despair to celebration. In: *Christian Century*, 2005/6, 33. <https://www.christiancentury.org/article/2005-06/gift-infertility> (Utolsó megtekintés: 2026. február 7.)

¹⁷ Az *Against the Tide* c. kötetben, amely korábban a *Christian Century* folyóiratban közölt rövid esszék gyűjteménye, számos írásban utal a szenvedés konkrét eseteire, mint a 2004-es szumátrai szökőár, édesapja halála, egy ártatlan kisgyermek lelővése, múltbeli traumák, vagy éppen egy kivégzés előtt álló tömeggyilkosnak címzett gondolatai. Volf, Miroslav: *Against the Tide*. William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan 2010.

¹⁸ Volf, Miroslav: *Ölelés és kirekesztés*, 30.

¹⁹ Uo.

A Jugoszlávia felosztását követő etnikai tisztogatásba süllyedő háborúban a teljes viszonzatlanság, sőt a másik fél megsemmisítése vált céljá: teremteni egy „világot *másik* nélkül”.²⁰ Ez pedig – amint Volf megállapítja – nem a civilizált Nyugattól idegen, barbár jelenség, hanem az ember mélyén gyökerező hitványság, amit gyakran éppen a magukat „jónak” tartók között üti fel a fejét. Ráadásul e kirekesztés elleni küzdelem gyakran a kirekesztés új formáit szüli,²¹ ezek közül a legpusztítóbbak a teljes megsemmisítés, az asszimiláció, az erőszakos alávetés és a közömbös cserbenhagyás.²² A kirekesztés gonoszságának sokszor rejtőzködő arca éppen a „jóásra”, hamis tisztaságra való törekvés: „Tiszta világot akarunk, és kilökjük a »másokat« a világunkból; tisztán magunk akarunk lenni, és kilökjük magunkból a »másságot«.”²³ Azért veszélyes ez a program, mert totalitárius, és olyan logika vezérli, amely egyszerűsít, kitaszít és elkülönít.²⁴

Volf ugyancsak nagy veszélyt lát abban is, ha áldozatok és elkövetők mentén leegyszerűsítve gonoszokra és jókra, bűnösökre és ártatlanokra kategorizálunk. Hangsúlyozza az egész emberiség egyetemes romlottságát (Róm 3,9.20).²⁵ Egyetlen ember sem menekülhet a nem-ártatlanságból.²⁶ Miért olyan lényeges ez a szenvedés kérdésében? Volf jellegzetesen relacionális teológiájában a bűn mint kirekesztés a *másik*nak mindig szenvedést okoz. Az emberiség egyetemes „nem-ártatlansága” folytán az elkerülhetetlen kirekesztés bűne a szenvedést, a teremtettségünkől fakadó végességen és törekenységen túl a megsemmisítésnek, kizsákmányolásnak, testi-lelki-szociális szenvedésnek való kitettséget egyetemes emberi tapasztalattá teszi. Így tehát a szenvedést előidéző külső, szorongató tényezők összefüggenek, és kölcsönösen generálják egymást az embernek a fenyegetettséggel szembeni és romlott természetéből fakadó válaszával, a *másik* kirekesztésével. Ahogy a *Black Milk of Daybreak* c. rövid írásában tömören megfogalmazza, semmilyen jel nem mutat arra a világban, hogy „a kirekesztés sötét alagútjának” végén felbukkanna a társadalmi harmónia fénysugara.²⁷ Ezért a to-

²⁰ Uo. 63.

²¹ Uo. 71.

²² Uo. 74, 83.

²³ Uo. 82.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 86.

²⁶ Uo. 93.

²⁷ Paul Celan *Todesfugue* c. költeményére utalva kifejti, hogy a totalitárius rendszerek pusztító kirekesztése nem a múlt tartományához tartozik csupán. A világnépesség gyors növekedése,

vábbiakban – és ez érvényesíthető a *flourishing* keresésére is – nem az a kérdés, hogy miképpen haladhatunk az ártatlanság felé, hanem hogy hogyan lehetünk képesek „gyógyulást hozni az elkerülhetetlen nem-ártatlanság világában”.²⁸ Ez a gyógyulás egyedül a keresztfá eseményének, és főként a megfeszített és feltámadt Messiásnak belsővé válása, az én decentralálása és újracentrálása által valósulhat meg. Eszköze a kegyelem és Istennel való megbékélés, ha engedjük, hogy a Szentlélek által a megbocsátás, megbékélés és ölelés bennünk és általunk is történjen.

„A kereszt lényege abban áll, hogy Krisztus nem hagyja, hogy a *másik* ellenség maradjon, hanem helyet teremt magában, hogy a vétkes oda bemehessen. [...] A keresztfán Isten önmagát adta föl, hogy ne kelljen földnia az emberiséget, mert erőszak nélkül akarja megtörni az emberi ellenségesség erejét, és be akarja fogadni az embereket az isteni közösségbe. [...] Krisztus kereszttje, mint botrány, egyedül képes arra, hogy az elkövető és az áldozat viszonyát átalakítsa, és az ellenségességet megszüntesse úgy, hogy nem az ellenséggel, hanem az ellenségességgel szemben válik ellenségessé.”²⁹

Krisztus keresztjének és általa a megbékélésnek Volf szemléletében két dimenziója van: „az önmagaadó szeretete, amely legyűri az emberi ellenségességet, és az önmagában történő helyteremtés, amellyel befogadja az elidegenült emberiséget”.³⁰ Jézus a testté létel és a kereszt mozzanataiban – és a kettő közötti egész életútján – aláveti magát a kirekesztés teljes pusztító arzenáljának, hogy a keresztfán megbocsátásra kitért karjaival magához ölelje a gonoszság spiráljában ragadt emberiséget, feltámadásával Isten igazolja a megbékélés valóságát és a kirekesztés legyőzöttségét, majd Szentlelke által a benne hívőkben is ezt munkálja. Hiszen az Istennel való megbékélés elválaszthatatlan a másikkal való megbékéléstől, amelynek Jézus Krisztus áldozata, és az ellenségszeretet parancsa fényében immár nem lehet semmilyen preferenciaalapja.³¹

az erőforrások korlátozottsága, a munkanélküliség, migráció, az oktatás hiánya megállíthatatlanul növelik a nyomást a társadalmi „repedéseken”, amelyek esetén gyakran csak idő és kiterjedés kérdése újabb „társadalmi földrengések” bekövetkezte. Volf, Miroslav: *Black Milk of Daybreak*. In: Volf, Miroslav: *Against the Tide*, 183–185.

²⁸ Volf, Miroslav: *Ölelés és kirekesztés*, 94.

²⁹ Uo. 141.

³⁰ Uo. 143.

³¹ Az úrvacsora annak is a kiábrázolása, hogy akik részesednek abban a kegyelemben, hogy Isten helyet készített számukra, az maga is helyet kell készítsen maga mellett és önmagában a másoknak, akit Krisztus ugyanúgy befogadott. Uo. 145.

Volf azzal is komolyan számol, hogy a múlt teljes megváltása, a szenvedés valóságának eltörlése nem lehetséges. Együtt kell élni a szenvedés nyitott kérdésével.³² Végső feloldást csupán az jelenthet, amit Volf „nem-émlékezés”-ként ír körül: „A megváltás csak akkor lehet teljes, ha a minden »újáteremtése« kiegészül a »minden régieknek« a nem-létezés és a nem-émlékezés kettős *nihiljébe* való átmenetével.”³³

A fentiekből nyilvánvalóvá válik, hogy Volf a szenvedés és végesség kérdését nem tekinti a valóságból kivonható steril teológiai vagy filozófiai kérdésnek. Ennek következménye, hogy egyaránt fontosnak tartja a szenvedés konkrét voltát, valamint azt a kulturális és vallási kontextust, amelyben a szenvedés értelmezhető tapasztalattá válik. Ezért, különösen a széles olvasóközönségnek szánt írásaiban – más témákhoz hasonlóan –, a szenvedés kérdéskörének vizsgálatakor is párbeszédet folytat az észak-amerikai és tágabb értelemben a nyugati társadalmakban jelentős hatást gyakorló vallási és filozófiai irányzatokkal.

5. Nem (közvetlenül) az ember okozta szenvedés

Volf szemléletében a szenvedésről és fájdalomról való közgondolkodásra nagy hatást gyakorol a „pszichológiai hedonizmus”. Ennek értelmében az emberi élet motivációinak irányelve az élvezet és a fájdalom egymással szemben álló hadakozása. Az ember alapvető motivációját minden téren az határozza meg, hogy

³² 150. Volf idézi Jürgen Moltmann *Trinität und Reich Gottes* c. művének sorait: [a világban való élet azt jelenti, hogy] „együtt kell élni a szenvedés »nyitott kérdésével«, amely az »e világi élet nyitott sebéből« fakad, és »keresni kell a jövőt, amelyben az Isten iránti vágy beteljesül, a szenvedés elmúlik, és ami elveszett, megtérül«. A szenvedésre válaszolni egyedül cselekvéssel lehet.” Volf, Miroslav: *Ölelés és kirekesztés*, 150.

³³ Ez jelenik meg a Jel-ben is: az új éghez és új földhöz hozzátartozik, hogy „az első elmúltak” (Jel 21,4); vagy a Jelenések könyvében idézett Ézs 65,17; 43,18: „a régre nem is emlékeznek, senkinek sem jut eszébe”. Ugyanakkor ez nem jelenti az emlékezés teljes elvetését, sőt, hangsúlyozza, hogy a Messiás eljöveteleig emlékezni kell az áldozatokra és szenvedésükre. A nem emlékezés paradoxonját Józsefnek a testvéreivel való megbékélésével példázza: „Elfeledtettem velem Isten minden gyötrelmemet és atyámnak egész házát” (1Móz 41,51). A megbékélés nehéz útján előbb emlékezett és emlékeztetett, hogy aztán az emlékezést háttérbe szorítsa, sőt fiát, Manassét „Feledtetőnek” nevezte el. Paradox módon a nem emlékezésre való emlékeztetés teszi képessé Józsefet az ölelésre. „Ez a különös feledés, amely magában foglalta a nélkülözhetetlen emlékezés elemeit, tette Józsefet, az áldozatot képessé arra, hogy átölelje testvéreit, az elkövetőket (45,14–15), s hogy a maga és az ő megváltójuk lehessen (46,1 kk).” Uo. 152–156.

az előbbi megvalósítsa, az utóbbit elkerülje.³⁴ Azonban Volf szerint az emberi élet nem redukálható erre. Számos helyzetben az ember feláldozza az élvezetet a fájdalomért, és a szenvedést önként vállalja valami felsőbbrendű jóért.³⁵ Az értelem vagy annak hiánya felülírja az élvezet és fájdalom dialektikáját.³⁶ Sőt, olykor a fájdalommal és szenvedéssel szembeni helytelen reakció váltja ki a még nagyobb szenvedést.³⁷ A legtöbb szenvedés azonban nem választás kérdése, hanem egyszerűen a fizikai világban való törékeny létünkéből fakad. Volf felteszi a kérdést: mit tehetünk azért, hogy csökkentsük vagy megszüntessük a szenvedést, valamint hogyan élhetünk együtt az elkerülhetetlen szenvedéssel?

A kérdések megválaszolására számos életfilozófia és vallás vállalkozik. A „hatékony altruizmus”³⁸ és az utilitarista filozófia az egyéni felelősséget hangsúlyozza a szenvedés megszüntetéséért való aktív cselekvés iránti radikális elkötelezettségben. A személyes felelősségvállalást elvárók mellett népes tábor követeli a rendszerszintű változásokat, azt hangsúlyozva, hogy a legtöbb szenvedést az elnyomó, igazságtalan politikai-társadalmi rendszerek okozzák.³⁹ Volf szerint elsődlegesen annak belátására van szükség, hogy az élet törékeny; a világ, amelyben élünk, tökéletlen; valamint gyakran éppen a szenvedés elkerülésére való törekvésünkben okozunk szenvedést másoknak. A szenvedésben való egymásrautaltság pedig egyaránt kell ösztönözzön a személyes felelősségvállalásra, valamint az életet megjobbító változások rendszerszintre emelésére. Hogy ez miképpen alkalmazható, azt a későbbiekben látni fogjuk.

³⁴ Jeremy Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* c. művére hivatkoznak. Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew – McAnnally-Linz, Ryan: *i. m.* 172.

³⁵ Uo. 186.

³⁶ Paul Bloom *The Sweet Spot: The Pleasures of Suffering and the Search for Meaning* c. művére hivatkoznak. Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew – McAnnally-Linz, Ryan: *i. m.* 173.

³⁷ Uo. 183.

³⁸ Az „effective altruism” számos gyakorlati programban is jelentkező irányzat egyik megalkotója és jeles képviselője Peter Singer ausztrál filozófus, akinek elmélete szerint az embernek kötelessége, hogy addig menjen el a jótékony cselekvésben, amíg már jobban „fáj”, mint amennyit segít másokon („until we reach the level of marginal utility”). Hogy kinek kell segíteni: bárkinek és mindenkinek, akinek kevesebb van, mint nekünk, és mindaddig, amíg van miből adnunk. Volf, Miroslav – Croasmun, Matthew – McAnnally-Linz, Ryan: *i. m.* 160–161.

³⁹ Viszont számos történelmi példa mutatja, hogy a rendszerek megváltoztatása gyakran nem hozza el a várt megoldásokat, mindaddig, amíg a rendszert működtető és alkotó emberek változatlanok maradnak. Uo. 176–178.

6. Elkerülhetetlen szenvedés

Az emberi élet gyakran szembesít a szenvedés olyan formáival, amelyekkel szemben minden emberi igyekezet kudarcot vall, képtelen megszüntetni vagy csökkenteni a szenvedést. Ilyen esetekben az embernek van tennivalója: magunkat kell megváltoztatnunk, hogy a szenvedés elviselhető legyen, s az élet „jó” lehessen a szenvedéssel együtt. Volf e tekintetben is szemügyre veszi azokat a vallási-filozófiai meggyőződéseket, amelyek – olykor egymással keveredve – meghatározóak az elkerülhetetlen szenvedéshez való általános hozzáállásban.

A buddhizmus tanítása szerint a szenvedés forrása az önközpontú ragaszkodás és vágy, illetve ennek negatív párja, az elvesztéstől való idegenkedés. Ezeket pedig sem a kívánt dolog megszerzésével, sem pedig a teljes megvonással nem lehet megszüntetni. Az „arany középút” is csak illúzió, ezért a kívánság feltételét jelentő stabil, önálló „én” kell feloldódjon a mindig változó, kontingens, folyékony „nem-én” jelenséghalmazában, hiszen, „ha nincs olaj a lámpásban, akkor kialszik a kívánság tüze”.⁴⁰ Vagyis az elkerülhetetlen szenvedés helyett a szenvedésre képes *én*-t próbálja megszüntetni. Volf értelmezésében a buddhizmus tulajdonképpen a szenvedést megoldandó kérdésnek tartja, még ha ez kifejezetten radikális megoldást is feltételez.

Másik lehetséges hozzáállásként Volf a „minden okkal történik” hétköznapi bölcsességét nevezi meg, mely változó hangszúllyal több vallásban is megjelenik. E szemlélet szerint minden, beleértve a legnagyobb szenvedést is, Istentől van, ezért tőle hálával és türelemmel kell elfogadni azt, bízva benne, hogy végül jóra fordít minden rosszat. Volf szerint ez az elképzelés – nem téve különbséget a szenvedés kategóriái között – végső soron feltételezi minden szenvedés értelmes voltát.⁴¹

Az ugyancsak a hétköznapiakban is gyakran idézett „ami nem öl meg, megerősít” mondás is sokkal mélyebben gyökerező életfilozófiát fed.⁴² Nietzsche elutasította azt a nézetet, mely szerint a fájdalom a legnagyobb gonosz, és az élvezet a legfőbb jó az életben. Szerinte a boldogság és boldogtalanság, élvezet és fájda-

⁴⁰ Uo. 189–190.

⁴¹ Uo. 191–192.

⁴² A Friedrich Nietzsche-től származó mondásnak a többség előtt ismeretlen, sötét háttéréről írja Volf, hogy a filozófus az 1870–1871-es francia–porosz háborúra utal, amely során hátralevő életét megkeserítő súlyos betegségeket kapott el. Fizikai gyengesége és fájdalmai azonban intenzív szellemi alkotói munkára ösztönözték. Uo. 194.

lom együtt jár, s együtt vezetnek a növekedéshez és az élet kibontakozásához. A szenvedés elnyomása egyet jelent az élet elnyomásával is. Ezért nem szabad (azonnal) enyhíteni a saját vagy mások fájdalmát, mert azzal a növekedés és a megjobbulás lehetőségét vesszük el. Volf szerint Nietzsche szemléletében a szenvedésnek nincs önmagában való értelme, de az ember felelőssége, hogy értelmet adjon szenvedésének, és ezáltal felszabadítsa annak növekedést serkentő erejét.⁴³

7. Jób könyve margójára

Volfnak meggyőződése, hogy sem a szenvedés racionalizálása, trivializálása vagy igazolása nem adhat rá kielégítő magyarázatot. A szenvedés feloldhatatlan feszültségét látja a Jób történetében. Míg a szenvedő Jób barátai racionális, ok-okozati összefüggésekben keresik a szenvedés miértjét, Jób mindezt elutasítja. Kitart amellett, hogy szenvedése botrányos, panaszkodik és protestál, mert tudja, hogy ami vele történik, annak nem úgy kellene lennie, és nincs rendben. Biztos benne, hogy azok a javak, amelyeket elveszített – gyermekei, vagyona, állatállománya, jó hírneve, egészsége –, Isten ajándékai, iránta való jóságának kifejeződései voltak, ezért elvesztésük miatt érzett fájdalma nem csupán nézőpont kérdése. A rettenetes szenvedés nem egyeztethető össze Isten jó világával. Panasza feltételezi a törékeny, mulandó emberi lét jóságát. A törékenységben és mulandóságban Isten ajándékaként érték és jóság rejlik a gazdagság, termékenység, egészség, jó hírnév és hasonló javakban.⁴⁴

Volf szerint Jób könyve rámutat, hogy a szenvedésre nincs könnyű válasz. Be kell ismernünk, hogy nem érthetjük teljesen a világ morális szövetét. Ugyanakkor a történet azt is megmutatja, hogy nem kell az embernek beletörődnie a szenvedésbe, hanem protestálhat, és harcolhat ellene, éppen azoknak a javaknak a nevében, amelyeket Jób elveszített, és arra az Istenre nézve, aki mindazokat adta Jóbnak. Ezért nincs szükség sem a világhoz való buddhista – radikális – „nem-ragaszkodás” gyakorlására, sem a szenvedés értelmének bizonygatására, sem arra, hogy hőiesen ünnepeljük a világ pusztító, vak erőit.⁴⁵

⁴³ Friedrich Nietzsche *Beyond Good and Evil* és *The Gay Science* c. műveire hivatkoznak. Uo. 194–197.

⁴⁴ Uo. 199.

⁴⁵ “We should not acquiesce to it, whether by cultivating nonattachment to the world, by insisting that there are good reasons for suffering, or by heroically celebrating the blind force of the world.” Uo. 201.

Mit tehetünk akkor a szenvedés ellen, és hogyan élhetünk együtt vele? Volf szemléletében először meg kell találni az egyensúlyt az „objektív” (mit tehetünk a szenvedés megszüntetéséért) és a szubjektív munka között (megtanuljuk, hogyan élhetünk együtt vele jól). Másodszor elővigyázatosságra és tapintatra van szükség a mások szenvedésével szemben, amelyet soha sem érthetünk meg teljesen.⁴⁶ A *Public Faith in Action*⁴⁷ c. könyvben Volf szerzőtársával körüljárja többek között a szegénység, betegség, öregség, meghalás kérdésköreit, amelyekre gyakorlatias, etikai útmutatást is fűz; ezt azonban jelen tanulmány keretei között nem áll módunkban ismertetni.

8. Sebezhetőség és kiteljesedő élet

Az előzőekben láthattuk, hogy Volf behatóan foglalkozik a szenvedés számos aspektusával. Annak értékelésére, hogy a kérdéskörben való szerteágazó reflexiói, a szenvedésről való gondolkodása miképpen egyeztethető össze, és milyen viszonyban áll a kiteljesedő élettel, véleményem szerint a *vulnerabilitás, sebezhetőség*⁴⁸ fogalmi kerete a legmegfelelőbb. A sebezhetőség hozzátartozik a keresztyén hit legmélyéhez: a hívő ember észleli saját megváltásra szorultságát, végeességét, gyarlóságát, és nyitott Isten, az embertársak és a teremtet világ felé.⁴⁹ Azonban a

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Volf, Miroslav – McAnnally-Linz, Ryan: *Public Faith in Action*. Brazos Press, Grand Rapids, Michigan 2016.

⁴⁸ Heike Springhart, a „vulnerabilitás”, sebezhetőség teológiájának egyik jeles képviselője kifejti, hogy maga a fogalom viszonylag későn, az elmúlt években vált a teológiai vizsgálódás tárgyává, azonban az egészségügyben, filozófiai etikában, közgazdaságban, társadalomtudományokban már meghatározó volt. Szükségessé vált, hogy a teológia is hozzájáruljon a sebezhetőség összetettségének megértéséhez, amely voltaképpen az emberi élet többdimenziós összekapcsoltságának egyéni, szociális és politikai vetületeinek vizsgálatát jelenti. Springhart, Heike: Introduction. In: Springhart, Heike – Thomas, Günter (szerk.): *Exploring Vulnerability*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, 7. Azért is tartom megfelelőnek a szenvedés és jó élet összefüggéseit a vulnerabilitás kontextusában értékelni, mivel ez utóbbihoz hasonló módon, „jövevény” fogalomként honosodott meg a „flourishing”, virágzó, kiteljesedő élet kifejezése is a teológiában, és elválaszthatatlanul összekapcsolja e téren a teológiai vizsgálódást a fogalom szempontjából mérvadó tudományokkal. Ugyanakkor a két fogalom bizonyos értelmű rokonságát alapozza meg az a tény is, hogy bár elsődlegesen az egyénekhez kapcsolódnak, de attól elválaszthatatlan közösségi, etikai, politikai stb. aspektusokkal is bírnak.

⁴⁹ Springhart, Heike: Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality. In: Springhart, Heike – Thomas, Günter (szerk.): *i. m.* 29.

fogalomnak a teológiában való elhelyezése a látszólagos egyérteleműség ellenére nem magától értetődő. Heike Springhart, a sebezhetőség teológiájának egyik kiemelkedő képviselője a realiztikus teológiai antropológia talajáról indul ki, mely számára iránymutató arra a kérdésre nézve, hogy „mit jelent jól élni?”⁵⁰

Mit is jelent maga a sebezhetőség? Az emberi élet velejáró, állandó jellemzője.⁵¹ „A sebezhetőség maga az emberi állapot; embernek lenni azt jelenti: sebezhetőnek lenni.”⁵² „Mindenütt jelen van körülöttünk és bennünk.”⁵³ Olyan korban élünk, amikor a sebezhetőség fogalma szinte kontextustól függetlenül valamilyen kiküszöbölendő, megoldandó gondot jelent, legyen szó akár ellátási láncokról, egészségi kockázatokról, személyes adatkezelésről, hadi és nemzetbiztonsági kérdésekről. Deborah van den Bosch szerint a sebezhetőség hétköznapi meghatározása az emberi ellenőrzés illúziójából fakad.⁵⁴ Egy ilyen közegben Springhart szerint elengedhetetlen, hogy teret adjunk a teológiában és az antropológiában a szenvedés, betegség, kockázat és tragédia elidegeníthetetlen tényének az emberi életben és azon túl.⁵⁵ A szenvedés jelenvalóságára pedig nem elégségesek a rendelkezésre álló válaszok, sőt, sok esetben károsak is. A sebezhetetlenség, mint legfőbb elérendő cél kergetése nem vesz tudomást a sebezhetőségben rejlő transzformatív lehetőségekről. A pszichológia jellegzetes válasza, a reziliencia gyakorlása pedig megáll ott, hogy miként lehet túlélni és együtt élni a szenvedéssel, és nem tesz nyitottá a változásra. Springhart szerint a keresztyén teológiának a harmadik utat, mégpedig a sebezhetőség felvállalásának⁵⁶ útját kell kitaposnia.

⁵⁰ „As a theoretical conceptual field, theological anthropology explores lines of reflection of the human condition and gives orientation with relation to the question: what does it mean to live a good life?” Springhart, Heike: *Exploring Life's Vulnerability*, 14.

⁵¹ „Vulnerability is an endemic feature of human life.” Carse, Alisa L.: *Vulnerability, Agency, and Human Flourishing*. In: Taylor, Carol R. et al. (szerk.): *Health and Human Flourishing: Religion, Medicine, and Moral Anthropology*. Georgetown University Press, Washington D. C. 2006, 33.

⁵² „Vulnerability is the human condition; to be human means to be vulnerable.” Springhart, Heike: *Exploring Life's Vulnerability*, 14.

⁵³ „Vulnerability is all around us and is everywhere within us.” Schweiker, William: *Vulnerability and the Moral Life: Theological and ethical Reflections*. In: Springhart, Heike – Thomas, Günter (szerk.): *i. m.* 110.

⁵⁴ Bosch, Deborah van den: *Spirit, vulnerability and beauty – a pneumatological exploration*. In: *Nederduitse Gereformeerde Theologische Tydskrift*, 55. (2014/3–5), 836.

⁵⁵ Springhart, Heike: *Exploring Life's Vulnerability*, 18.

⁵⁶ „Venture of vulnerability”, amely nem jelenti egyszerűen a sebezhetőség pusztá elfogadását, sem pedig annak örvendő átölelését, hanem, Dorothee Sölle *Lob der Traenen* c. művére utal-

A sebezhetőség (felvállalásának) teológiája olyan tágabb kontextust teremt a szenvedés kérdésének tárgyalására és elhelyezésére az emberi kiteljesedés koncepciójában, amely szerint az az élet alapvetően kitett úgy a pusztítás fenyegetéseinek, mint a pozitív változásoknak.⁵⁷ Ez abban az értelemben is az élet velejárója, hogy a környezet tesz olyan emberekké és közösségekké, amilyenek vagyunk.⁵⁸ Ezt a kettősséget Springhart két dimenzióban azonosítja: ontológiai/fundamentális és szituált/kontextuális. Az ontológiai sebezhetőség alatt a születés és halál között élő ember alapvető törekénységét és függő állapotát érti, amelyben ki van téve az érintettség lehetőségének. Ez az érintettség lehet ártó, fájdalmat vagy éppen halált okozó is, de ez a bizalom, szeretet, kommunikáció és kölcsönös vonzalom megvalósulásának feltétele is.⁵⁹ Ebben a dimenzióban helyezhető el a(z) eredendő) bűn mint az ember alapvető romlottsága. A szituált sebezhetőséget a pillanatnyi körülmények és tényezők alakítják, amelyeket viszont az ember képes bizonyos fokig uralni, s ezáltal csökkenteni vagy növelni szituált sebezhetőségét. Amikor a bűn bűncselekménnyé válik, megveti lábát a szituált sebezhetőség dimenziójában is.⁶⁰ Mivel a bűn elválaszthatatlan a sebezhetőségtől, ezért ez utóbbi fontos etikai következményekkel is jár: nemcsak a külső megérintettségnek vagyunk kitéve, hanem a gonoszsnak és szándékos pusztításnak is.⁶¹

Fenomenológiailag a sebezhetőség három különböző szinten érinti az embert: elsőként a megsebződés és változás lehetőségeként, ennek a lehetőségnek a tudatosításaként, valamint a konkrét érintettség tapasztalataként.⁶² Ha „lokalizálni” szeretnénk a sebezhetőséget, akkor a szomatikus, pszichikai és rendszer-szintű/szociális mezőkön ismerhetjük fel, és mindháromban lehet kívülről vagy belülről előidézett.⁶³

va, „a sírásra való bátorságot a büszkeség elhagyásával és a Lélek vigasztalására való nyitottsággal” („the courage to weep, which includes the abandonment of pride and the openness to the Spirit of consolation”). Uo. 21.

⁵⁷ Culp, Kristine A.: *Vulnerability and Glory. A Theological Account*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2010, 95.

⁵⁸ Culp, Kristine A.: *Vulnerability and the Susceptability to Transformation*. In: Springhart, Heike – Thomas, Günter (szerk.): *i. m.* 67.

⁵⁹ Springhart, Heike: *Exploring Life's Vulnerability*, 18, 24.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Carse, Alisa L.: *i. m.* 33.

⁶² Springhart, Heike: *Exploring Life's Vulnerability*, 26.

⁶³ Uo.

A sebezhetőség fogalmának teológiai jelentőségét a szeretettel való összefüggéséből nyeri. A szeretet és a sebezhetőség egymást kölcsönösen feltételezik és erősítik. Ennek megalapozása a krisztológiából ered, mégpedig az inkarnáció és a kereszt mozzanataiban válik nyilvánvalóvá. Istennek az ember iránti szeretete szükségessé tette, hogy ő maga sebezhetővé, vagyis nyitottá váljon az emberrel való találkozásra, hogy megérinthesse az ember és a világ.⁶⁴ A szeretet sebezhetősége a szeretet feltételét jelentő nyitottságból és érzékenységből áll, amely egyszerre jelenti a visszautasítás és a szenvedés kockázatát, valamint a szeretet kölcsönös megvalósulásának lehetőségét. A szeretet együtt jár a szeretett személy iránt önként vállalt függő viszonytal, mivel kifejezése a másik szükségességének és a szeretet önmagában való képtelenségének.⁶⁵ William Placher a szentháromságtan kontextusában fogalmazza meg, hogy a sebezhetőség a szenvedés kockázatának a szeretet szabadságában vállalt akarása.⁶⁶ A sebezhetőség ezáltal az Isten és ember találkozásának kulcsponjtja.⁶⁷ Keresztyéneként pedig mint – a szeretetben is – sebezhető tagok épülünk be a sebezhető Krisztus-testbe, amely által „Jézus halálát mindenkor testünkben hordozzuk, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen testünkben” (2Kor 4,10).⁶⁸ Láthatjuk, hogy a sebezhetőség teológiai antropológiai fogalma gazdagíthatja a szenvedés és a szenvedésre való kitettség kérdéseinek mélyebb megértését. A sebezhetőséget értéknek tekinthetjük, amely táplálja az emberi élet mélyebb, összetettebb és transzformatív vízióját. Utat nyit a szeretettel együtt járó sebezhetőség és kitettség bátor vállalására, valamint a sebezhetőség fenyegető dimenzióival való megküzdés újabb módjaira. Megtanít együtt élni vele és épülni a sebezhetőségnek abból a feloldhatatlan feszültségéből, hogy gyakran éppen azok a tényezők taszítanak a legnagyobb fájdalomba,

⁶⁴ “Love increases vulnerability and requires vulnerability. [...] Christ as the incarnation of God’s love shows his vulnerability and affectability by becoming human. First of all, the incarnation as expression of God’s love increases Divine vulnerability. Also divine love requires vulnerability in order to really adopt humanity and to be affectable and susceptible to human life in general and the encounters with specific human beings in particular situations of healing, for example.” Uo. 32.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Placher, William C.: *Narratives of a Vulnerable God. Christ, Theology and Scripture*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1994, 19–20.

⁶⁷ Bosch, Deborah van den: *i. m.* 844.

⁶⁸ Springhart, Heike: *Exploring Life’s Vulnerability*, 27.

ahol a legmélységesebben szeretünk, és amelyek a legfontosabbak az életünk kiteljesedéséhez.⁶⁹

9. Kiteljesedés a sebezhetőségben, sebezhetőség a kiteljesedésben

Amint megvizsgáltuk Volfnak az emberi szenvedésről való gondolkodását, mi is egyetérthetünk Martina Vuk megállapításával, mely szerint „a kiteljesedő életet semmilyen megközelítésben nem »oldhatjuk el« az élet megterhelő helyzeteitől. Az ilyen élethelyzetek gyakran inkább a sebezhetőség és a kiteljesedés összefonódottságát bizonyítják.”⁷⁰

Volf kiteljesedő életről szóló koncepciója, és amiképpen ennek keretében a szenvedést értelmezi, komolyan veszi az emberi lét ontológiai sebezhetőségét. Számára a jó élet nem a sebezhetetlenség utópiáját jelenti, de maximálisan elkötelezett a szituált sebezhetőség csökkentésének etikai követelménye iránt, szomatikus, pszichikus és rendszerszintű-szociális vonatkozásában egyaránt. Mindközben eszkatológiai reménységben tekint előre a sebezhetőség fenyegetésének megszűnésére.

A szeretet sebezhetősége – noha Volf ebben a kontextusban nem használja a sebezhetőség fogalmát – elsődleges szempont egész teológiájára nézve. A *másik*hoz odaforduló, önmagát kitaró és önátadó szeretet elválaszthatatlan a sebezhetőségtől, amelyet egyszerre feltételez és létrehoz. A szeretet bevonja a másikat, de a másik jelenléte, a kapcsolat lehetősége egyet jelent a sebezhetőséggel. A ki-rekesztés a kapcsolatra való nyitottság ontológiai sebezhetőségén ejtett pusztító sebként értelmezhető, mely egyszerre elkerülhető (mivel az ember erkölcsi felelősségén múlik) és elkerülhetetlen az alapvető romlottságunk miatt.

⁶⁹ Carse, Alisa L.: *i. m.* 34.

⁷⁰ “Neither within a context nor as a process of living experience can flourishing life be ‘released’ from burdensome or challenging life situations. Instead, such life situations often demonstrate the actual entangledness of vulnerability and flourishing.” Vuk, Martina: Theological and Ethical Perspectives on Rethinking the Co-existence of Flourishing and Vulnerability. In: *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological, and Applied Ethics*, 8. (2024/1), 34.

A sebezhetőség érinti a volfi vízió mindhárom dimenzióját.⁷¹ Miközben a kiteljesedést keresi, belátja, hogy az emberi életnek egyetlen területe sem vonható ki a sebezhetőség árnyéka alól. A jelen világ töredezettségét csak az újjáteremtés orvosolhatja. Ezért nem keres végső megoldásokat, felmentést, igazolást vagy bármilyen racionális megnyugtató választ a szenvedésre. Komolyan veszi a gonoszság és erőszak, szegénység, betegség, öregség, meghalás szenvedéseinek többrétegűségét és az élet egészétől való elválaszthatatlanságát. Mindezzel együtt meggyőződése, hogy az ember élhet jól, ha világ- és létértelmezése a helyes alapon, az evangéliumon áll, ha a világhoz, önmagához és Istenhez való viszonya a Krisztus általi megbékéltetésben gyökerezik, ha a hit nemcsak vigasztalás, hanem életforma is, ha a reménység nemcsak a holnap jólétére, hanem az új teremtésre is néz. Lehet jó az élet szenvedésekkel együtt is, ha az életet Istentől kapott ajándéknak és sérthetetlen értéknek tartja az ember, de nem „a mindennek” és a legfőbb jónak. Ugyanis Volf szerint csak akkor van igazán miért élnie az embernek, ha van miért meghalnia is.

Úgy gondolom, az ember ontologikus sebezhetősége együtt jár az „ontologikus kiteljesedéssel”. Az emberléthez teremtettségéből kifolyólag hozzátartozik nemcsak a külvilággal és önmaga szabadságával szembeni fenyegetettsége, hanem a lét kiteljesedése is Isten szándéka szerint. Akkor is, ha a bűneset és a bukás árnyéka vetül a „hiábavalóság alá” rekesztett világra, eszkatológiai reménységgént nem szűnik meg az ember végső kilátásának és legfőbb vágyának lenni. Azonban a sebezhetőség és kiteljesedés nem egymással versengő meghatározottságként értelmezendő, hanem kölcsönösen feltételezik egymást. A kiteljesedés nem statikus, elidegeníthetetlen – noha még nem is birtokolt – állapot, hanem éppen a sebezhetőség teszi lehetővé, amely elsődlegesen a valódi találkozásra és változásra való készséget és kitettséget jelenti. Ez a kitettség egyaránt vonatkozik a környezetre vagy a *másik* romboló, pusztító hatására és az építő, szereteten és tiszteleten alapuló kapcsolatokra, megajándékozottságra. A sebezhetőség által lehet az ember „nem elégséges” önmagában, hanem szüksége lehet – és van – Istenre, embertársára, a világra. Azért, mert Isten sebezhetővé tette önmagát a teremtett világgal és

⁷¹ A bűnnel szembeni kitettség meghatározza a „jól vezetett élet” etikai dimenzióját. A testi és közösségi mivoltunk külső fenyegetettsége a szegénység, háború, betegség, természeti katasztrófák által meghatározza a „jól menő élet” körülményi dimenzióját. A szenvedés pszichikai formái és főként a sebezhetőség észlelésének módozatai meghatározzák a „jóleső élet” affektív dimenzióját.

az emberrel szemben a szeretetben. A sebezhetőség teszi lehetővé a szeretetben való adás és elfogadás dinamikáját.

Ugyanígy, a sebezhetőség és a szenvedés éppen az élet kiteljesedésének perspektívájában válik fenyegetővé. Ha nem tekintjük magától értetődőnek, már-már elvártnak a kiteljesedő életet, akkor a sebezhetőség elveszíti kettősségét, valamint egzisztenciális és etikai dimenzióját, és rideg, közömbös kontingenciává halványul. Az „igazi”, boldog, emberhez méltó, szenvedéstől, bűntől és haláltól mentes élet víziója nélkül és olyan Istenben való hit nélkül, aki ezt az embernek akarja ajándékozni, a szenvedés és sebezhetőség csak a vak természeti erőkkal szembeni esetlenséget és a túlélésért vívott harc járulékos veszteségét jelentheti. Ez esetben nem kellene megütköznünk a szenvedésen. De éppen azért, mert „tudomásunk” és reménységünk van az Isten országáról, amely már elközelített, de még nem teljesedett ki, ezért panaszkodhatunk és protestálhatunk a szenvedéssel szemben, s ugyanakkor felvállalhatjuk sebezhetőségünket, amellyel együtt vagyunk emberek, tudva azt, hogy Isten is felvállalta azt értünk. A sebezhetőség nemcsak szerethetővé és sebezhetővé tesz, hanem sebezhetőségünkben megtapasztaljuk Isten sebezhető szeretetét, felelőssé tesz a mások sebezhetőségével – és életük kiteljesedésével – szemben.

Párnát a pusztulásnak

A teodicea kérdésköre Péter első levelében

*Elevenen a csillagok alá,
az éjszakák sarában eltemetve,
hallod a némaságot?
Mintha egy égbolt madár közeledne.*

*Temess a karjaid közé,
ne adj oda a fagynak,
ha elfogy is a levegőm,
hívásom sose lankad.*

*Így hívogatlak szóval:
az örök hallgatásból,
idegen egeid alól
valaha is kiásol?
[...]*

*Légy reszketésem öröme,
mint lombjai a fának:
adj nevet, gyönyörű nevet,
párnát a pusztulásnak.*

(Pilinszky János: *Panasz*)

Elöljáróban: a teodicea fogalmának születése és teológiai összefüggései

A teodicea születése szemlélhető úgy, mint kísérlet arra, amit Pilinszky így fogalmaz fenti sorában: „...gyönyörű nevet, párnát a pusztulásnak”. A filozófiatörténetből ismerős számunkra, hogy Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) volt az, aki párnát és otthont adott ennek az évszázadokon át némaságba burkolózott fogalomnak az *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu* (Teodiceai tanulmány Isten jóságáról, Amszterdam 1710) című művében. E korszakalkotó tanulmányban a világban fellelhető rossz ellenében próbálta igazolni Isten létét és jóságát. Maga a fogalom a görög *theosz* (isten) és a *dikaiósizisz* (igazolás) szavak összetételéből ered, és a filozófiai istentan szakkifejezéseként vonult be a tudományos párbe-

szédbe.¹ Legfőbb tézisei közé tartozik Isten és a gonosz létezésének, illetve Isten jóságának és az ember szenvedésének (logikai, eszmei) összeegyeztethetősége. A középkori keresztény bölcseletben gyökerező fogalom ezt követően a hittudományban is meghonosodott, ami a teodicea második születéseként tartható számon.² Hans Gerd Janssen elmélete szerint a teodicea egyrészt csakis a mindenható és jóságos, személyes Istent valló monoteizmus talaján jöhet létre. A teodicea feloldhatatlan ellentmondása értelmét veszíti minden politeista vagy kifejezetten dualista vallásban, de idesorolhatók az Induson túli, örök visszatérés vallásai és azon antik filozófiák, amelyek a világmindenség önmagában fennálló, örökkévaló és tökéletes rendjét vallották. Másrészt, a teodicea abban a „szellemi térben állhat elő, amelyet a nevezett hittétel magától értetődő voltának a megingása generál”.³

Az ószövetségi értelmezésben az elővételezettnek is nevezhető teodicea Izrael végső kérdése Jahve hatalmáról és hűségéről, amelynek legmarkánsabb irodalmi lenyomatai Jób könyve, Jeremiás próféta siralmi és a panaszszoltárok.⁴ Koester rávilágít arra, hogy a klasszikus teodicea a deuteronomista történet szemlélettől eltérő apokaliptikus hagyományból hajtott ki.⁵ Az előbbi szerint Istent a történelmi események igazolják, az utóbbi pedig azon alapszik, hogy Isten a

¹ Ld. a téma részletesebb prezentálását Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok (Teodicea)*. Szent István Társulat, Budapest 1990, 5.

² Okello, Joseph B. O.: Theodicy. In: Green, Joel B. (szerk.): *Dictionary of Scripture and Ethics*. Baker Academic, Grand Rapid 2011, 778–779.

³ Janssen, Hans – Gerd: *Gott – Freiheit – Leid, Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, 2.

⁴ Brueggemann, Walter: *Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2012, 480–481.

⁵ Ehrman fejtegetése szerint Jézus és követői a zsidó apokaliptikus mozgalom részeként értelmezendők, amelynek teológiai gyökerei közvetlenül a teodiceakérdésből táplálkoznak. Az ókori zsidó gondolkodásban a szenvedés kezdetben a prófétai hagyomány keretében nyert magyarázatot: a nép bűnei és Isten büntetése közötti ok-okozati összefüggésként. E séma azonban csődöt mond az igazak szenvedésével szemben, és éppen ez az aporia hívta életre az apokaliptikus világnézetet. Az apokaliptika teodikus válasza nem elméleti, hanem eszkatológiai természetű: Isten ideiglenesen átengedte a világot a gonosz kozmikus erőinek, azonban a közeljövőben beavatkozik a történelembe, felszámolja a gonosz uralmát, és helyreállítja az igazságosságot. E beteljesedés nélkülözhetetlen eleme a testi feltámadás, amely az isteni igazságszolgáltatás végső eszköze: senki sem kerülheti el az ítéletet, a gonosz nem mondhatja ki az utolsó szót. Pál apostol e hagyományt a Krisztus-esemény fényében értelmezi újra: Jézus feltámadása a végidők feltámadásának zsongéja, annak jele, hogy az eszkatologikus fordulat már megkezdődött. Az örök élet ebben az összefüggésben nem testetlen, mennyei létezés, hanem a megváltott és megdicsőült test feltámadása itt, e

teremtés erőiben és a természetben található meg, abban, ahogyan a világmin-
denség rendje győzedelmeskedik a káosz felett.⁶ Újszövetségi területen a jelenlegi
teodikus kutatás figyelmének középpontjában Jézus halálának értelmezése, vala-
mint az ehhez szorosan kapcsolódó *theologia crucis* és az isteni szenvedés kérdése
áll. E hangsúlyeltolódás aligha tekinthető véletlennek: az újpogányság korában is-
mét teret nyernek azok a szélsőséges nézetek, amelyek a keresztet és a megváltást
nevetségesnek, értelmetlennek vagy éppen abszurdnak minősítik.⁷

Péter első levelének istenképe és a teodicea kérdésköre

Péter első levelének pozitív, letisztult istenképe aligha vág egybe a teodicea
kérdéskörének megszokott, filozofikus felvetéseivel. Az Atya Isten az eleve kivá-
lasztó (1,2), a Szent (1,15), a segítségül hívható (1,17), az ítélő (3,12; 4,17), a feltá-
masztó (1,21), hű Teremtő (4,19), a jóságos Úr (2,3). Ezt a hagyományos istenképet
mélyen az ószövetségi örökség formálja, és olyan hitrendszert épít köré a levélíró,
amely kizár minden egyéb forrásból fakadó bizonyosságot. A szigorú filozófiai
szabályok értelmében Péter első levelében (és magában a Szentírásban) nehéz
lenne teodicea után kutatni.⁸

Ám Péter első leveléről azt is tudjuk, hogy a szenvedők levele. A levél tanúsá-
ga szerint a péteri keresztyének kisebb létszámú, egymástól földrajzilag távol eső,
jogi védelem nélküli közösségekben éltek. Ennek következtében a rabszolgáknak
a kíméletlen urakat is tűrniük kellett, a feleségek pedig nem hagyhatták el hitet-
len férjüket, mivel jogi értelemben a gyülekezet nem jelentett menedéket vagy
alternatívát a fennálló társadalmi viszonyokkal szemben.

Ezt a jogi úrt szem előtt tartva az apostoli tekintéllyel megszólaló szerző
olyan társadalmi beilleszkedésre ösztönzi őket, amely nem veszélyezteti keresz-
tyén önazonosságukat. Olyan történeti helyzet rajzolódik ki, amelyben a keresz-
tyén közösségeknek az ellenszenv, amely könnyen helyi, nem hivatalos üldözéssé

földön. Ld. bővebben Ehrman D., Barth: *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (and Why We Don't Know About Them)*. HarperCollins, USA 2009, 260–262.

⁶ Koester, Helmut: *Introduction to the New Testament: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*. Walter de Gruyter, New York–Berlin 1995, 220.

⁷ Holmén, Tom: Theodicean Motifs in the New Testament. In: Laato, Antti – Moor, Johannes de: *Theodicy in the World of the Bible*. Brill, Leiden–Boston 2003, 605–606.

⁸ Turay Alfréd: *i. m.* 5.

fokozódhatott, és a társadalmi beilleszkedés rendkívül érzékeny határmezsgyéjén kellett megszilárdulniuk.

Ebben az összefüggésben a körülményektől függetlenül gyakorolt jócselekedetek azok az eszközök, amelyek előbb erkölcsi, majd jogi (később pedig spirituális, vö. a „hervadhatatlan koszorú” képével, 5,4) elismerést biztosíthatnak számukra. A szerző ezzel az intésével kétségtelenül többletterhet ró a megkülönböztetettekre, ugyanakkor világossá teszi, hogy a belső reménység, a szívükben Úrnak vallott Krisztus (3,15) végső soron képes felülkerekedni a külvilág ellen-szenvén, sőt a társadalmi környezet átalakítására is hatással lehet.

A keresztyének sokrétű és akut szenvedésére a szerző pásztori hangon reagál. Ez a sajátosság közel áll a kötet tisztelt ünnepeltjének, Visky S. Bélának ahhoz a téziséhez, miszerint „a szenvedésről való beszéd csak akkor hiteles, ha megőrzi a szenvedés botrányát, és nem próbálja azt egy kényelmes elméleti rendszerbe simuló elemmé szelídíteni”.⁹ A levél üzenetének felépítéséből kiderül, hogy a szenvedés kérdésére nem elméleti bölcsekedés vagy teológiai rendszerezés adja meg a választ, hanem egy olyan szemléletváltás, amely az etikai cselekvést erősíti meg és juttatja érvényre. A szerző nem bonyolódik bele abba, hogy miért van szenvedés a világon, miért szenvednek a keresztyének, miért engedi meg Isten a gonosz kibontakozását, azt, hogy a társadalom ennyire elnyomja a keresztyénség terjedését. Miért éri annyi gyalázat, megvetés, gúny a keresztyéneket? Ezek a kérdések *szótalánul hívogatnak*, hangtalanul kiáltanak a levél sorai között. A szerző a hit-

⁹ Ha Visky S. Béla gondolatmenetét a péteri szemlélethez (vagyis az apostoli, hitvalló és sokszor a szenvedésben megnyilvánuló isteni dicsőséget hangsúlyozó látásmódhoz) hasonlítjuk, nagyon fontos feszültségpontra tapintunk rá. Az ő gondolatmenete mélyen gyökerezik korunk teológiai útkeresésében. Amikor azt mondja, hogy a szenvedés misztériumát „téves lenne elvi tisztázással profanizálni”, alapvető módszertani és etikai határköre mutat rá. Rámutat arra, hogy a hagyományos teodicea (Isten igazolása a világban lévő rossz ellenére) gyakran próbált logikai válaszokat adni: „Isten büntet”, „Isten nevel”, vagy „a rossz csak a jó hiánya”. Visky szerint ezek az elvi tisztázások valójában elidegenítik a szenvedőt a saját fájdalmatól. Ha egy tragédiát száraz teológiai képlettel megmagyarázunk, azzal megfosztjuk a helyzetet a súlyától, és tárgyiasítjuk az emberi fájdalmat. A szenvedés Visky értelmezésében egyfajta „negatív szentség” vagy misztérium, amely előtt az embernek meg kellene állnia. Ha „elvi tisztázással” (azaz hideg logikával vagy dogmatikai sémákkal) közelítünk hozzá, akkor a titkot visszavezetjük a közhely szintjére. Ezzel a teológus (vagy a segítő) azt a látszatot kelti, mintha uralná a helyzetet, mintha Isten „ügyvédjeként” mindenre tudna racionális választ. Ez azonban nem vigasz, hanem a szenvedés méltóságának megsértése. Ld. Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2006, 10.

és üdvbizonyosságra apellálva (1,8–9) az engedelmes gyermek lelkiületét – a levél szófordulatához híven –, magatartásformáját, életformáját (ἀναστροφή – 2,12; 3,2; 3,16) szeretné kimunkálni. Természetesen felmerül a kérdés: az engedelmes gyermek mellőz minden (isten)kritikát? Lehet-e bizonyosság kételkedés nélkül? Lehet-e engedelmesség engedetlenség nélkül? Lehet-e kiáltás hallgatás nélkül? A levél tanúsága szerint a szenvedés maga a nagy válaszadás eseménye. Egybecseng ez azzal, amit Hamvas Béla is mond: „a krízis legmélyén születik meg a katarzis”.¹⁰ A válság megtisztulási „rítussá”, „tűzben kipróbált arannyá” (1,7) minősül át. Erre a megtisztulásra rezonál a levél azon kijelentése is, hogy „aki testileg szenved, az elszakad a bűntől” (4,1).

Mindezekből kitetszik az, hogy a teodicea kérdésköre Péter első levelében nem Istennek a szenvedésben tanúsított hűségéhez kötődik, hanem a szenvedésben (és a szenvedés ellenére) megmutatkozó *emberi hűséghez*. A keresztyénység lényege nem a szenvedés mértéke, hanem a hűség mértéke. Ezt élte a kis-ázsiaiak elé Jézus Krisztus is: amikor szenvedett, nem fenyegetőzött, hanem rábízta ezt arra, aki igazságosan ítél (2,23). Az itt megfogalmazott paradigmaváltás az *imitatio Christi* ethoszában gyökerezik. Krisztus nyomdokába lépni a szenvedés és gyógyulás, a tévelygés és a megtaláltatás („olyanok voltak mint tévelygő juhok, de most megtértetek lelketek pásztorához” – 2,25), a krízis és katarzis útján való járást jelenti. A teodiceát mintegy lábjegyzetbe teszi a krisztológia, a péteri újraértelmezés.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a szenvedés ethosza a jócselekedetek ethoszává formálódik a szerző szemléletében. Ebből a szempontból figyelemre méltóak a következők: „kedves az Isten szeme előtt, ha kitartóan cselekszitek a jót és tűritek érte a szenvedést”, „jobb jót, mint gonoszt cselekedve szenvedni, ha ez az Isten akarata”, „akik tehát Isten akaratából szenvednek, azok is ajánlják lelkiüket hű Teremtőjüknek, és cselekedjék a jót” (2,19–20; 3,17; 4,19). Takács Ferenc utószava Samuel Beckett *Előre vaknyugatnak* című művéhez a péteri ethosz árnyaltabb megértését szolgálja:

„...az önmagával és az önmaga létével szemben őszinte *homo patiens* számára az emberi világ, ahogy ezt köznapilag felfogjuk és elfogadjuk, benne a hittel és a reménnyel, a gyermekáldással és a politikával, az anyagi sikerrel és szellemi teremtéssel, nemzettel, hazával, művészettel, miegyébbel valójában gi-

¹⁰ Hamvas Béla: *Krízis és katarzis*. Medio Kiadó, Debrecen 2019, 9.

gantikus méretű önáltatás, a hovatarozás, a valahova tartozás cinkos fikciója, mellyel eltakarjuk szemünk, mert nem merünk, és nem akarunk látni. De a végsőkéig a *homo patiens* sem bírja, hiszen minél tisztább a látása, azaz minél végsőbb a passzivitása, annál kínzóbb a szenvedése, a passiója, s ebből idővel kénytelen valamiféle szervezett és gépiesen rendezett időöltésbe, passzióba menekülni. Azaz cselekvőleg visszatérni a köznapilag felfogott és elfogadott emberi világba, ebbe a *globális pótcselekvésbe* – ahogy Beckett nevezte Proust nyomán 1931-es, Proustról írott, javarészt viszont Beckettről szóló híres esszéjében –, a Szokásba. Ott viszont újabb rém várja, az Unalom, s ha ezt sem bírja, egyetlen útja van: vissza a Szenvedésbe.”¹¹

A szenvedés és az ún. *pótcselekedetek* helyett a szenvedés és a *jócselekedetek* programja/víziója az, ami *párna a pusztulásnak*, ami méltósággá teheti a kifacsart életutat, a *homo christianust*.¹²

S végezetül: a levél záradékából kiderül az is, hogy nem is annyira a hittapasztalatok, hanem *ugyanazok a szenvedések* (5,9) azok, amelyek tapasztalatilag egyenrangúvá teszik a Krisztus-követőket. „Lehet-e a haláltáborokból vagy a szenvedés bármilyen poklából úgy kikerülni, hogy aztán tiszta emlékezettel – nem pedig felejtéssel, mely e táborok és poklok lelkének újraéledési esélyeit növeli – mégsem a halál, hanem az élet médiuma legyen az ember? Ez a gyakorlati teodicea egyetlen kérdése” – kérdezi és vallja Visky S. Béla.¹³ Hozzáteszem: ez a péteri levél egyetlen kimondatlan kérdése, amely a történelem mélypontjaiban, tragikus fordulópontjaiban, nem kevésbé a Covid-19 korszakában válik újból húsbavágóvá.¹⁴ A 21. század mint a múltbeli megrázkódtatások (világháborúk, holokauszt,

¹¹ Samuel Beckett: *Előre vaknyugatnak*. Európa, Budapest 1989, 382.

¹² Pilinszky János soraiban a péteri teológia sorsdöntő lényege szólal meg. Amikor a költő azt kéri: „adj nevet, gyönyörű nevet, / párnát a pusztulásnak”, valójában az isteni sorsközösség titka után kiált. A párna a megsemmisülés peremén jelen lévő hű Teremtőt (5,19) idézi meg, aki magát a pusztulást teszi elviselhetővé. A teodicea péteri válasza abban a bizonyosságban rejlik, hogy a szenvedés fagyában is lankadatlan maradhat a hívás, mivel a pusztulás látóhatárán túl a Krisztussal való egység ölelése várja a szenvedőt.

¹³ Visky S. Béla: *A keresztyén etika alapelemei: Teodicea egykor és ma*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2010, 214.

¹⁴ Az eszme visszatérésének spekulatív megközelítését találjuk Friedrich Hermannin a logikai teodiceához köthető végső tételében: „Amennyiben a világot egy mindenható, mindentudó és jószágos Isten teremtette, akkor az felülmúlhatatlan módon jó. Ebben az esetben a rossz konstitutív eleme ennek a felülmúlhatatlan jósnak, és Istennek elégséges morális alap áll a rendelkezésére, hogy azt megengedje.” Ld. Hermannin, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee: Eine philosophisch-theologische Grundlegung*. Kaiser–Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 240, 284.

kommunizmus) és lelki sebeket hordozó társadalmak százada megteremtette a péteri teológiának, a „hit kipróbáltságának” lélektani megfelelőjét az ún. válság utáni fejlődés (poszttraumás) irányzatában. A nemzedékeken átívelő hatásokat, örökségeket vizsgáló pszichoterápiák (Orvos-Tóth Noémi) és a logoterápia (Viktor E. Frankl) klasszikus példái annak a mély emberi drámának, amelynek küldetése kijelenteni: nem a szenvedése az utolsó szó. A végsőként lecsupaszított létélményben születik meg annak a felismerése, hogy az emberi szabadságnak utolsó maradéka az adott körülményekhez így vagy úgy való viszonyulása.¹⁵ *Ha boldogtalanságomra lépek, magasabban állok* – idézi Hölderlint Viktor E. Frankl akkor, amikor Goethével együtt a fatalizmus és determinizmus ellenében vallja: nincs olyan helyzet, amit ne lehetne nemessé tenni cselekvéssel, vagy azzal, ahogyan elviseljük.¹⁶

Ezzel összhangban az 1Péter szerzője a *helytállni kész vagy átfogóbb néven kompetens szenvedő* alakját vázolja fel. Ezt a reménybeli szenvedőt (a címezteket) az új életért való aktív gyötrődés, a jogos bosszúról való lemondás, valamint a Krisztus példája felé való odafordulás jellemzi. Felismeri, hogy kiszabott földi vándorlását nem öncélú élménygyűjtésre, hanem a szolgálatra és az önátadásra kapta. A kompetens szenvedő belátja, hogy a krízis olyan határhelyzet, amely mélyreható önvizsgálatra készíteti az embert a hit alapjairól, az élet értelméről és Isten jelenlétéről. A hozzá kapcsolódó megtisztulás gondolata (1,7) kikerülhetetlen erkölcsi kérdésekkel szembesíti a hívőt: melyek azok az alapértékek, amelyekhez akkor is ragaszkodnánk, ha a világ megbüntetne értük? A krízis ugyanis lefejt a hitről a kényelmi elemeket és a társadalmi alkalmazkodást, és feltárja a valódi elköteleződést. A levél teológiájának ezen kulcseleme leginkább az érett tanítványság fogalmával hozható összefüggésbe. Ez a hívőtípus már túllépett az újjászületés kezdeti szakaszán, és egzisztenciálisan komolyan veszi a péteri felszólítást: növekedjete az üdvösségre! (2,2). Itt a fejlődés nem csupán intellektuális gyarapodást jelent, hanem egy olyan belső érést, amely képessé teszi a tanítványt arra, hogy a szenvedés tüzeiben se veszítse el önazonosságát.

A kompetens szenvedő egyik legfontosabb jellemzője a passzív áldozatszerpből való tudatos kilépés. Míg a világ a krízisre általában elutasítással vagy a

¹⁵ Ld. Gordon W. Allport előszava Frankl, Viktor E.: *Mégis mondj igent az életre! Logoterápia dióhéjban*. Európa Könyvkiadó, Budapest 2021 c. művéhez, 8–9. Vö. Eger, Edith E.: *A döntés*. Open Books, Budapest 2017, 20.

¹⁶ Frankl, Viktor E.: *Az élet értelméről*. Libri Kiadó, Budapest 2020, 46–47.

tehetetlen áldozatiságba való beletörődéssel válaszol, az érett tanítvány tekintetét a hit szerzőjére és bevezetőjére függeszti. Ez a krisztológiai szemlélet adja meg azt a szilárd tartást, amely már nem a külső körülményektől, hanem a Krisztussal való sorsközösségtől függ.

Ez az érettség sajátos missziós bölcsességet is érlel: a helytállásra kész szenvedő felismeri a pillanat súlyát, így különbséget tud tenni a bizonyágtétel szavai és a csendes, de beszédes jelenlét ideje között (2,12; 3,2). Ez a bölcsesség nem alkalmi, látványos gesztusokban, hanem az állhatatos jócselekedetekben nyilvánul meg. A jócselekedet ebben az összefüggésben már nem kényszer vagy válságkezelő technika, hanem a krisztusi természet természetes kisugárzása, amely képes elnémitani a vádakát is. A péteri teológia értelmében tehát a krízis az a műhely, ahol az újjászületett ember érett tanítvánnyá formálódik, aki a szenvedést nem pusztá sorscsapásként, hanem a misszió és a megszentelődés tereként éli meg.

Az alábbiakban olyan további teodiceát érintő teológiai motívumok kerülnek terítékre, amelyek Péter első levelének értelmezéstörténetében hol kisebb, hol nagyobb figyelmet kaptak, de mindegyik esetben tágítják a szenvedés értelmezésének kereteit.

1. Isten pártatlansága (1,17)

Az az Atya, akit a címzettek segítségül hívnak, „személyválogatás/részrehajlás (ἀπροσωπολήμπτως) nélkül ítél meg mindenkit cselekedete szerint” (1,17). A hapax legomenon¹⁷ ἀπροσωπολήμπτως adverbium az ószövetségi אֲרֹצֹתֶיךָ („arcot emelni/elfogadni”, valaki iránt kedvezményt tanúsítani) héber szófordulat görög visszaadásából eredeztethető, és a hellenista zsidó irodalomban gyökerezik. Maga a szó valószínűleg keresztyén alkotás, a szócsalád legkorábbi előfordulása a Septuagintában és a zsidó-hellenisztikus iratokban mutatható ki. A Septuaginta πρὸς ὅσον λαμβάνειν fordulattal adja vissza.¹⁸ A bírók elfogultságát, pártoskodását az ókori világban éppúgy kifogásolták, mint a modern világban. Az ókori Ke-

¹⁷ Hapax legomenon: görög kifejezés, jelentése: „egyszer mondott”. Olyan szó vagy fordulat, amely adott szöveggyűjteményben (például a teljes Bibliában vagy adott szerző életművében) csupán egyetlen alkalommal fordul elő. Az ilyen szavak értelmezése különös figyelmet igényel, mivel hiányoznak a párhuzamos szöveghelyek, amelyek segítenének a pontos jelentés rögzítésében.

¹⁸ Williams, Travis – Horrell, David G.: *A Critical and Exegetical Commentary on 1 Peter in Two Volumes*. T&T Clark, London 2023, 497–501.

leten a bíró személyes érdek vagy külső nyomás hatására hozott ítélete nemcsak erkölcsi, hanem világrendet sértő cselekedetnek számított; ezért az isteni pártatlanság hangsúlyozása teológiailag is alapvető jelentőségű. Az, hogy Isten ítéletei pártatlanok, az ószövetségi¹⁹ és zsidó hagyományok²⁰ közvetítésén keresztül épült be a keresztyén közösség közös hagyományába.²¹ Bassler szerint a páli teológia hit általi megigazulás tana annak kijelentéséből fakad, hogy *Isten nem személyválogató* (Róm 2). Azaz: Isten etikailag megvesztegethetetlen, nem befolyásolható holmi kegyes gyakorlattal és szemfényvesztéssel. Bassler érvelésének lényege, hogy Pál számára az isteni pártatlanság nem pusztán erkölcsi alapelv, hanem az üdvörtörténet szerkezetét meghatározó alaptörvény: ha Isten nem tesz különbséget zsidó és pogány között az ítéletben, akkor az üdvösség is egyforma feltételekkel – hit által – áll mindkettő előtt nyitva. Az ἀπροσωπολήμπτως tehát Péter első levelében sem csupán etikai figyelmeztetés, hanem a befogadók önazonosságának és reményének megalapozása: az Atya, akihez imádságukban fordulnak, egyenlő mércével méri a jövevényeket (παρεπίδημοι) éppúgy, mint bárki mást.²²

Az isteni pártatlanság Craig S. Keener értelmezésében a rabbinikus teológiában válik hangsúlyosan a teodicea részévé.²³ A rabbinikus hagyomány azért ragaszkodik Isten részrehajlás-mentességéhez, mert az igazságos szenvedés és a bűnösök látszólagos boldogulása (a teodicea klasszikus kettős szorongatottsága) kérdésére kizárólag a tökéletesen pártatlan végidei ítélet adhat kielégítő választ. Az 1Péter szerzője némiképp ebbe a teológiai keretbe illeszti a szenvedő keresztyén közösség tapasztalatát: a jelenlegi igazságtalanság ideiglenes, mivel a végső szó a pártatlan Atyát illeti.

¹⁹ Lásd 5Móz 10,17; 2Krón 19,7; 3Móz 19,15; 5Móz 1,17; 16,19b.

²⁰ Vö. Sir 35,12; Jub 5,16; 33,18; 2Bar 13,8; SalZsolt 2,18–19.

²¹ Mt 16,27; Róm 2,6.11; 14,12; 1Kor 3,13–14; 2Kor 5,10; 2Tim 4,14; Jel 2,23; 22,12; Gal 3,28; Kol 3,11; Jak 2,1–9.

²² Bassler, Jouette M.: Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans. In: *Novum Testamentum*, 26. (1984/4), (43–58) 43.

²³ Keener, Craig S.: *1 Peter*. Baker Academic, Grand Rapids 2021, 106. Vö. Achtemeier, Paul J.: *1Peter: A Commentary on First Peter*. Fortress Press, Minneapolis 1996, 124.

2. Isten jósága (χρηστὸς ὁ κύριος – 2,3)

A levélben a Zsolt 34,9a alkalmazását olvashatjuk: „érezzétek és lássátok, hogy jó az Úr!” Az „érezni” és „látni” helyett azonban a szerző az ízlelni ige aorisztoz alakját használja (ἐγεύσασθε), amivel az előző vers „lelki tej” metaforáját bontja ki: *megízleltétek, hogy jóságos az Úr.*²⁴ Az aorisztoz használata itt konkrét, a múltban bekövetkezett tapasztalatra utal, vélhetően a keresztségre vagy a megtérésre, amely az olvasók életének szilárd alapjává vált. A hívő nem a körülményekből következtet Isten jóságára, hanem a már átélt „ízlelésből” táplálkozik. Az ízlelés nyilvánvalóvá teszi, hogy Isten jósága tapasztalat, kapcsolatban formálódó tudás, és nem elvont filozófiai eszme.²⁵ Az ízlelés az egyik legszemélyesebb érzékelés. Míg a látás és hallás távolságot tarthat, az ízlelés feltételezi a befogadást és az érintkezést.

A „megízlelés” mozzanata – a Zsid 6,4–5-tel összhangban („megízleltétek a mennyei ajándékot”) – a keresztyén beavatás metaforájaként rögzült, amely az ősegyházi hagyományban elsősorban eucharisztikus utalásként élt tovább. Ez a tapasztalati bizonyosság módszertani szempontból hatástalanítja a teodiceát: az Úr jósága ugyanis nem bizonyításra szoruló elméleti tétel, hanem a hit egzisztenciális eseménye. Nem logikailag felépített elmélet, hanem felismerhető, belsőleg is átélhető valóság. Ebből adódóan a teodicea és a teológia viszonyát gyakran alapvető módszertani tévedések terhelik. Ahogyan a gyümölcs íze sem az emberi találmány, hanem a befogadás során válik közvetlen valósággá, úgy Isten jóságát is a személyes és közösségi tapasztalat igazolja.

A metafora ugyanakkor a személyességet is hangsúlyozza. Bár a bibliai antropológia szerint Isten nem személyválogató, ez nem jelent ontológiai személytelenséget. Mint személyes Úr, Isten a kapcsolati keretein belül tárja fel önmagát, önhatalmúlag határozza meg a kinyilatkoztatás mértékét. Ez az irányultság meszse túlmutat a hivatalos vallásosság és a liturgikus keretek merevségén. C. S. Lewis találó megfogalmazása szerint: „Isten létében hinni nem azt jelenti, hogy érvek előtt hajolok meg, amelyekkel vagy egyetértek, vagy nem, hanem egy Személy előtt, aki bizalmamat kéri.”

²⁴ Az ókorban a χρηστὸς (jóságos) és a Χριστός (Krisztus) szavak kiejtése nagyon hasonló volt (ld. itacizmus). Több egyházatya is rámutatott a rejtett szójátékra, hogy a „megízleltétek, hogy jóságos az Úr” mondat hallás után úgy is érthető volt: „megízleltétek, hogy az Úr a Krisztus”.

²⁵ Michaels, J. Ramsey: *1 Peter*. Word, Incorporated, Dallas 2002, 90.

Az isteni jóság tehát elsősorban kapcsolati kategóriaként, mintsem kizárólag etikai sértetlenségként értelmezendő. A görög szóhasználat is ezt erősíti. A szóhasználat itt döntő jelentőségű: a szerző nem az általános erkölcsi minőséget kifejező ἁγαθός jelzőt használja, hanem a χρηστὸς kifejezést. Ez a szóhasználat elmozdítja a hangsúlyt az elvont etikai kategóriák felől az Isten lényéből fakadó, meg tapasztalható jóság és kegyelmesség irányába. Jóllehet a bibliai istenkép erkölcsi értelemben is következetesen jónak vallja a Teremtőt, Jézus gyökeres kijelentése – miszerint „senki sem jó az egy Istenen kívül” (vö. Lk 18,18–19) – ontológiai távlatot nyit. Eszerint Istenre nem mint a „legfőbb jóra” (*summum bonum*) kell tekintenünk, amely az összehasonlító skála végpontja, hanem mint magára a Jóra. Isten tulajdonságai, jelleme tehát nem fokozati kérdésekre tereli a figyelmet: ő nem valamihez képest jó, hanem önmagában való létezése az erény feltétlen forrása és mércéje.

3. Isten akarata

A filozófiai teodicea egyik alapkérdése az isteni szándék mibenlétére irányul: akarhatja-e Isten a teremtmény bukását, szenvedését vagy nyomorúságát? Kié a végső szó a történelem szörnyűségei felett? A Péter-levél nagy ívű tanúságtételt nyújt e kérdésben; a fogalom szövegbeli sűrűsége azt az érzetet kelti, mintha a szerző Isten akaratának közvetlen ismerője lenne (vö. τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ – vö. 2,15; 3,17; 4,2; 4,19). Joggal merül fel a kérdés: honnan származik ez az irányadó tisztánlátás olyan kijelentések mögött, mint hogy az isteni akarat szerint kell elnémitani a tudatlanságot (2,15), vagy hogy létezik kifejezetten Isten akaratából származó szenvedés (3,17; 4,19)? Vajon nem sérti-e ez az „ismeret” Isten kikutathatatlan akaratának (*voluntas imperscrutabilis*) hittételét?

Felveheti-e ember ezt a gigászi küzdelmet, hogy Isten akaratáról értekezzen?

Az Isten akaratára való erőteljes hivatkozás a levélben egyrészt retorikai sürgetés: etikai kérdésekben és a szentség megőrzésében a halasztás egzisztenciális kockázattal jár (vö. 3,17). Ahogy Viktor Frankl megjegyzi: a végesség tudata az, ami tettekre sarkall; ha halhatatlanok lennénk, minden döntést a végtelenségig halogatnánk.²⁶ Másrészt, Craig Keener olvasatában a szerző nem filozófiai teodiceát épít, hanem lelkipásztori vigaszt nyújt: a hivatkozás célja nem a szenvedés

²⁶ Frankl, Viktor E.: *Az élet értelméről*. (Ford. Kalocsai-Varga Éva.) Libri Kiadó, Budapest 2020, 51.

elvi magyarázata, hanem a szenvedő megnyugtatása az isteni hatalom által.²⁷ Ez leginkább a 4,19-ben csúcsosodik ki, ahol a szenvedők a „hű Teremtőnek” ajánlják lelküket.

Jörg Zink rámutat, hogy az ősi izraeli hit, a későbbi perzsa dualista hatások előtt, egységben szemlélte a világosságot és a sötétséget: a rossz nem Istennel szemben álló önálló hatalom, hanem Isten jelenléte a káosz mélyén is meg tapasztalható: „mindaz a káosz, pusztítás és rossz, amit az ember tapasztal a világban, nem szemben áll az Istennel, hanem őbenne van... Isten mindenben jelen van, még teremtményei szenvedésében is...”²⁸

Bár ez a monisztikus istenkép feszíti a levél kereteit, Achtemeier hangsúlyozza a lényegi pontot: azáltal, hogy a szenvedés az isteni akarat látóhatárába kerül, megszűnik értelmetlennek, céltalannak lenni, ill. túlmutat a büntetésközpontú gondolkodás keretein.²⁹

A szenvedésben nem válunk kegyvesztettekké. Az önsajnálat mocsarából emel ki, „ás ki” ez a kétezer éves üzenet (ld. a tanulmány elején idézett Pilinszky-verset). Az, hogy Isten „akarja a szenvedést”, egyszerűen így fordítható le számunkra: köze van hozzá. Isten akarata ebben az összefüggésben az isteni sorsközösség titkát jelöli. Ő nem csupán a szenvedők Istene, hanem a „szenvedő Isten” – legyen szó a moltmanni, velünk szenvedő Atyáról³⁰ vagy a Kitamori-féle, miattunk

²⁷ Keener, Craig: *i. m.* 277.

²⁸ Zink, Jörg: *Szent erőforrás. Keresztyén hit a 21. században*. Kálvin Kiadó, Budapest 2005, 171, 175.

²⁹ Achtemeier, Paul J.: *i. m.* 318.

³⁰ Jürgen Moltmann teológiája a megfeszített Isten gondolatára épül, amelyet fő művében, *A megfeszített Isten* (1972) című könyvben fejtett ki. Moltmann szerint Isten nemcsak a szenvedők Istene, hanem maga is részt vesz a szenvedésben: a kereszten a Fiú az elhagyatottságot szenved el, az Atya pedig a Fiú elvesztésének fájalmát, így mutatkozik meg a velünk szenvedő Isten. Ez a nézet Moltmann trinitárius teológiájából fakad: a kereszten bekövetkező „szakadás” a Szent-háromság belsejében is érvényesül, így Isten önmagában is átéli a szenvedést. A háborús tapasztalatokból kiinduló Moltmann hangsúlyozza, hogy Isten válasza a szenvedésre nem magyarázat, hanem a szabadulás reménye. Moltmann, Jürgen: *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. (Ford. Wilson, R. A. – Bowden, John.) Fortress Press, Minneapolis 1993, 246–248.

és értünk gyötrődő³¹ szentséges Úrról.³² Nicholas Wolterstorff, miután fia korai halálában átélte, hogy a világ szenvedése „belém ivódott”, vallja: „Isten ahelyett, hogy magyarázatot adna rá, osztozik szenvedésünkben... Miben hasonlítunk Istenre? Miben vagyunk az ő képmásai? [...] szenvedésünkben. Vajon a szenvedés arra szolgál, hogy mindinkább Isten képére formálódjunk általa? Szándékos az, hogy a szenvedésben legyünk Isten képmásai? Szenvedésünk talán dicsőségünk lenne?”³³

Eszerint a szenvedés nem csupán lélekformáló önismereti út, vagy az embert látszólag torzító pusztítás, olyan tapasztalat, ami „kérgesíti, torzítja és rombolja az embert”,³⁴ hanem az istenismeret gyökeresen új lehetősége: Isten lényének mélyebb szemlélése a krisztusi sorsközösség által.

4. Isten sötétsége – az ordító oroszlán (5,8)

Péter első levelének teológiai realizmusa a záró intelemben éri el csúcspontját: „Legyetek józanok, vigyázzatok, mert ellenségeitek, az ördög mint ordító oroszlán jár szerte, keresve, kit nyeljen el” (5,8). Ez a képzet nem csupán elavult metafora, hanem a levél egészére jellemző korszellemmel szembemenő világlátás összefüggő erejét tükrözi. Az író egyfajta tapasztalati egyenlőséget tételez hívő és nem hívő között: a világ mint egységes aréna jelenik meg, ahol minden ember lehetséges prédája a kiéhezett ragadozónak.³⁵

³¹ Kitamori Kazoh a *Kami no itami no shingaku* (Isten fájdalmanak teológiája, 1946) című művében azt hangsúlyozza, hogy Isten miattunk és értünk szenvedőként jelenik meg. Nála a szenvedés nem csupán emberi tapasztalat, hanem Isten lényegéhez tartozó valóság: a kereszten kifejeződő „fájdalom-szeretet” (*tsurasa*) a mindent átfogó megváltási cselekedet. Ez a nézet Luther *theologia crucis*-ának japán újraértelmezésére épül, ahol Isten belső feszültsége (az igazságosság és a szeretet között) oldódik fel Krisztus áldozatában. Kitamori szerint az emberi szenvedés csak Isten fájdalmas szeretetének párhuzamaként nyer értelmet. Kitamori, Kazoh: *Theology of the Pain of God*. John Knox Press, Richmond, Virginia 1965, 44; Visky S. Béla: Az Isten szenvedése teológiájának alapkérdései Kazoh Kitamori értelmezésében. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Reformata Transylvanica*, 48. (2003/1–2), 5–6.

³² Szemben Platón és Arisztotelész ókori görög istenképével, Isten szenvedésmentességének koncepciójával (*theos apathes*).

³³ Wolterstorff, Nicholas: *Korai sirató*. Harmat Kiadó, Budapest 2012, 109.

³⁴ Ulickaja, Ljudmila: *Daniel Stein, tolmács*. Magvető Kiadó, Budapest 2016, 347.

³⁵ Zsolt 22,13–14; Ez 22,25; 2Tím 4,17.

A szöveg az ördögöt (διάβολος)³⁶ jogi értelemben vett ellenfélként (ἀντίδικος)³⁷ mutatja be, akinek mozgástere az egész világra kiterjed. A „szertejár” kifejezés – intertextuális utalásként a Jób-narratívára (Jób 1,7) – azt sugallja, hogy a gonosz bizonyos önállósággal és szabad mozgástérrel rendelkezik a teremtet világban. Ez a függetlenség azonban nem abszolút: a szerző érvelése szerint az emberi ellenállás, a józanság és a hitbeli éberség ontológiai határt szabhat a rombolásnak.

A témánk szempontjából kulcsfontosságú az összefüggés a sátáni fenyegetés és az isteni gondviselés között. Érvelhetünk amellett, hogy a sátán valósága a levélben nem elméleti kitaláció, hanem a gondviselés hitelességének záloga. Ha ugyanis a veszély nem volna valós, úgy az Isten oltalmára vonatkozó ígéretek, mint például a szorongások Istenre vetése (5,7) vagy a megerősítés ígérete (5,10), üres szölamokká, felesleges közhelyekké silányulnának. Ebben az ellentmondásos értelemben a gonosz jelenléte a teológiai érvelésben nem Istennel szemben, hanem Isten mellett tanúskodik: a kereszt mint mentőőv csak a valódi mélység összefüggésében értelmezhető.³⁸

Ugyanakkor el kell határolódnunk a klasszikus, metafizikai dualizmustól. Jörg Zink nyomán feltételezhető, hogy a világot két azonos rangú hatalom (fény és sötétség / Ahura Mazda-Ahrimán) harcmezőjeként leíró perzsa hatás ugyan beépült a későbbi zsidó apokaliptikába,³⁹ ám az 1Péter sokkal inkább a rész-egész dialektikában gondolkodik. A gonosz itt nem Isten léttani vetélytársa, hanem a teremtés azon oldala, amely felett az embernek, az isteni kegyelem segítségével,

³⁶ Zak 3,1–2; Jel 12,9–10.

³⁷ Az ordító oroszlán hagyománytörténeti megközelítését lásd: Éles Éva: „...ellenségetek, az ördög mint ordító oroszlán...” Felfedezhető hagyományok az 1Pt 5,8–9-ben. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, 15. (2024), 145–165.

³⁸ Udo Schnelle hasonló megfigyelést tesz: a péteri közösség tagjainak jövevénysorsa egyrészt a társadalmi kirekesztettség valóságát tükrözi, másrészt teológiailag az isteni kiválasztásnak felel meg, a két szintér kölcsönösen feltételezi egymást. E teológiai vezérfonál az újjászületés metaforájában (1,3–2,3) csúcsosodik ki: a hívők új, eszkatologikus egzisztenciát nyertek, amelynek szükségzerű velejárója a szenvedés. Ahogyan Isten Jézust választotta és rendelte érdemtelen szenvedésre, majd feltámasztotta őt, úgy a hívők is részesévé válnak e sorsnak (2,21–25; 4,10–11). A szenvedés ebben az összefüggésben nem a gondviselés kudarcának jele, hanem, paradox módon, az isteni kegyelem megnyilvánulása: a levél központi teológiai tétele éppen ez, a szenvedésre való isteni kiválasztás. Schnelle, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, 603.

³⁹ Zink, Jörg: *i. m.* 169–178.

erkölcsi és egzisztenciális éberséggel kell uralkodnia. A teodicea tehát itt nem ad magyarázatot a ragadozó létére, hanem cselekvési stratégiát (józsánság, ellenszegülés, ἀντίστυτε) jelöl ki a hívő számára.

Zárszó

A fenti vizsgálat alapján megállapítható, hogy az 1Péter teológiája a szenvedés kérdésére elméleti megoldás helyett egzisztenciális kapaszkodót kínál a krízisben lévő közösségnek. A tapasztalat elsődlegessége, az isteni jószág közvetlen „megízlelése” megelőzi és meghaladja a teodicea fogalmi kételyeit. Aki már részesült az isteni kegyelem személyes átélésében, annak a szenvedés nem Isten létét vagy jóságát cáfolja meg, hanem a Krisztussal való sorsközösség részévé válik. A levél valóságlátása az „ordító oroszán” képében nem engedi meg a rossz jelentéktelenné tételét. A sátáni rombolás valósága ad súlyt az isteni gondviselésnek: a hit nem az „oroszánbiztos” világ ígérete, hanem a „hű Teremtőbe” vetett bizalom a küzdelem közepette.

Összegezve, a péteri levél teológiája szerint a szenvedés misztériumát nem megoldani, hanem – Visky S. Béla szavaival – „elviselni és benne jelen lenni” kell. A végső válasz nem teodiceai rendszer, hanem egy Személy, aki a szenvedésben is hű marad teremtményéhez. A teológia feladata tehát nem az, hogy Isten ügyvédeként lépjen fel, hanem hogy tanúskodjon arról a Jóságról, amely még a sötétség mélyén is ízlelhető marad.

Az identitáspolitikai csapdájában...

Avagy nem ért véget a huszadik század?

„Mondják, hogy a huszadik század valahol 1919-ben kezdődött és 1989-ben ért véget.”¹ E szavakkal kezdi Visky S. Béla Vladimir Jankélévitch (valamint Jacques Derrida és Paul Ricœur) megbocsátásfilozófiájának ismertetését 2016-ban megjelent könyvének bevezetésében. Majd hozzáteszi: elmerülve e szövegekben egyre inkább „kételyünk támad, hogy a huszadik század egyáltalán befejeződött-e”,² illetve lassan az a meggyőződés lesz úrrá rajtunk, „hogy az a század már nem ér véget soha”.³ És valóban, ezt az életérzést még a történelem végéről szóló Fukuyama-féle diagnózis és a liberális demokráciák diadaláról szóló optimista előrejelzés sem írta felül. Napjainkban pedig egyre inkább úgy tűnik – és immár nemcsak a megbocsátásszövegekkel való foglalkozás miatt –, hogy az elmúlt század sötét árnya nemhogy oszlana, hanem a történelmi és társadalmi vétkek kategóriában mérhető igazságtalanságok látnak újból napvilágot, mutatnak oksági összefüggéseket a múlt rendszerszintű vétkivel, és teremtenek újból megbocsátásra, kiengeztelődésre, megbékélésre ráutalt helyzeteket.⁴

¹ Visky S. Béla: *A filozófia keresztye. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2016, 9.

² Uo.

³ Uo.

⁴ E rövid írás keretei csupán azt teszik lehetővé számomra, hogy egyházi életünk és a teológiai tudományművelés jelenlegi kontextusának újabb, de el nem hanyagolható aspektusát próbáljam bemutatni, amely rávilágít arra, hogy a megbékélés és a megbocsátás ethoszának követelményei nemcsak a múlt történéseire, de jelen dolgainkra is érvényesek. Szeretettel köszöntöm e tanulmánnyal a 65. születésnapját ünneplő Visky S. Béla tanártársamat, azt az erdélyi teológust, akinek munkássága ebben a vonatkozásban is nagy jelentőséggel bír, és kiemelt érzékenységgel viszonyul „a posztmodern világ releváns etikai kérdései” iránt. Vö. Ősz Sándor Előd: Visky Sándor Béla laudációja [a Magyar Érdemrend Tisztikeresztye kitüntetés átadása alkalmából]. In: *Református Szemle*, 118. (2025/5–6), (588–591) 590.

Tény, hogy ama rövid huszadik századra, majd a liberális democráciákban való átmenet kitörő öröme ma már csak azok az értelmiségiek emlékeznek, akik megfelelő történelem- és politikatudományi ismeretekkel rendelkeznek, személyesen átérték a több mint 35 évvel ezelőtti globális és kelet-közép-európai változásokat, az azt következő évek demokratikus útkeresését, és aktívan részt kívántak venni a közélet formálásában. De ezt az optimizmust térségünkben néhány évvel az elnyomó rendszerek összeomlása után a különböző átalakulási folyamatok árnyékolták be: a történelmi teherterhelés alóli kollektív önfelmentés kísérlete,⁵ a rendszerváltások nagy ígéreteinek elmaradása, az elnyomó és demokratikus politikai rendszerek közötti átmenet útjában álló személyi, mentális és strukturális akadályok⁶ kezelésének tehetetlensége, valamint a demokratikus átalakulás és az európaiság eszménye iránti fásultság. Mindez a társadalom és a közélet minden szintjén érezhetővé vált, ma pedig még inkább érezhető – és ez alól egyházaink sem kivételek. Igaz, a rendszerváltást követő első két évtized reményt adott arra, hogy a szabad democráciával és a jogállamiság kiépítésével szemben nincs alternatíva. Erre a reménységre feljogosítani látszott a politikai pluralizmus kialakításának kísérlete, a jogállamiság intézményeinek megteremtése, a viszonylagos sajtószabadság és a tömegmédia látszólagos kiegyensúlyozottsága. Pedig ezek a strukturális-intézményes átalakítások lassabban és nehezebben haladtak, mint ahogyan azt korábbi várakozások előrejelezték. Viszont a gazdaság szerkezeti átalakításának elhúzódó következményei, a kelet és nyugat közötti szakadék fennmaradása és más előre nem látható, világméretű jelenségek továbbra is beárnyékolták az átalakulás kezdeti, euforikus hangulatát. A folyamatot tovább nehezítették és nehezítik a szélsőséges politikai magatartásformák, mint a bal- és jobboldali radikalizmus, a populizmus, az etnikai nacionalizmus újraéledése, illetve az autoriter és demokratikus politikai kormányzati formák hibrid keveredése. Nos, e régi és

⁵ Lásd Lübbe, Hermann: Kollektivschuld. Funktionen eines moralischen und juristischen Unbegriffs. In: *Rechtshistorisches Journal*, 16. (1997), (687–695) 691.

⁶ Ld. König, Helmut: Von der Diktatur zur Demokratie. In: Kohlstruck, Michael et al. (szerk.): *Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*. (Leviathan Sonderheft 18/1998.) Westdeutscher Verlag, Opladen–Wiesbaden 1998, (371–392) 375; Pickel, Gert: Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa. In: Schmidt, Siegmund – Pickel, Gert – Pickel, Susanne (szerk.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*. VS Verlag, Wiesbaden 2009, 129–158.

új természetű konfliktushelyzetek valóban azt a meggyőződést erősítik, hogy az elmúlt század megbékélésfilozófiai és megbocsátásteológiai szövegei továbbra is tanulsággal szolgálhatnak és újraértelmezésre, továbbgondolásra várnak.

Vallás és egyház az új kihívások kontextusában: a kollektív identitásképzés problémája

A társadalmi átalakulások folyamatainak kezdeti szakaszában a vallás, és ezzel együtt az egyházak szerepe felértékelődött. Számos elemzés próbálta történelmi érvekre és tapasztalati adatokra hivatkozva bemutatni a keresztyénség pozitív hozzájárulását a demokratizálódási folyamathoz.⁷ A keresztyén egyházak szociális és kulturális diakónia terén végzett szolgálata, az oktatásban és a közéletben betöltött növekvő szerepvállalása⁸ jó visszhangra talált, és látszólag jó alapot szolgáltatott arra, hogy a „közéleti teológia” vagy a „teológia a nyilvánosságban” (öffentliche Theologie; *Public Theology* értelmében) kategóriáiban is értelmezni lehessen az egyház és teológiai tudományművelés társadalmi átalakulásokban vállalt pozitív szerepét.⁹ De vajon egyházaink eleget tudtak tenni ezen elvárásoknak – vagy az elvárások túlzóak voltak?

A tegnapi és a mai megfigyelések közötti különbség a következőképpen írható le: míg a kelet-közép-európai, illetve délkelet-európai rendszerváltások utáni első évtizedekben a társadalmi átalakulások nehézségeit a demokratikus kultúra éretlenségével, politikai tapasztalatlansággal és a diktatúrák hosszú távú hatása-

⁷ Casanova, José: Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: *Transit – Europäische Revue*, 27. (2004), 86–106. Vö. Raabe, Stephan: *Transformation und Zivilgesellschaft in Polen. Die Kirche als »Verbündete« der Zivilgesellschaft*. (Rapporte der Konrad-Adenauer-Stiftung 9.) Konrad-Adenauer-Stiftung, Warschau 2008, 10–16.

⁸ Ezt részletesebben kifejtettem: Fazakas, Sándor: Protestantische Identität und gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe. Europäische Integration und »soziales Europa« als Herausforderungen des ungarischen Protestantismus. In: Jähnichen, Traugott et al. (szerk.): *Soziales Europa?* (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 7.) Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014, 227–224; Fazakas, Sándor: Zur Analyse gemeinsamer Erfahrungen und Defizite in Transformationsprozessen nach 1990. In: *Ökumenische Rundschau*, 71. (2022/3), 330–336.

⁹ Vö. többek között Körtner, Ulrich H. J.: *Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017; Huber, Wolfgang: Offene und öffentliche Theologie. In: van Oorschot, Frederike – Höhne, Florian (szerk.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2015, 199–209.

ival magyarázták az elemzések, nevezetesen azzal, hogy a társadalmi-gazdasági nosztalgia, a múlt visszavételezésének óhaja és a társadalmi szervezetek, illetve a politikai vezetés hibrid formái akadályozták a demokratizálódási folyamatokat, addig a mai megfigyelések sokkal aggasztóbb képet festenek. Ezek már a liberális jogállamiságtól való tudatos elfordulásról, egyes országokban a tekintélyelvű vezetési stílus újabb tendenciáiról, a demokráciák tudatos aláásásáról vagy eróziójáról beszélnek. Mindaz, ami e problémák megmagyarázására irányul – a felelősségvállalás strukturális feltételeinek hiánya, a kollektív szereplők és csoportok szerepe az eróziós folyamatokban –, már nemcsak Kelet-Közép- és Délkelet-Európára társadalmaira vonatkozik, hanem világméretű és nemzetközi kontextusban is értelmezhető és értelmezendő. Ez felveti a kérdést, hogy milyen szerep vár a valóságokra a nagyobb igazságosság iránti igény érvényesítése vagy a civil társadalom megerősítése terén, ha egy-egy állam egyre autokratikusabbá válik, a nép újabb tekintélyelvű vezetőkre vágyik, a társadalmi igazságosság és a jogbiztonság eszközei meggyengülnek, vagy kiüresítik őket. És ezzel a kérdéskörrel összefüggésben: mikor, hol és miért nem teljesítik vagy követelik meg a vallási közösségek és az egyházak a nagyobb igazságosság, szolidaritás és átláthatóság iránti igényt a közélettől, illetve a kormányzati felelősséget vállaló közszereplőktől?

Ebben az összefüggésben egy teológiai-etikai szempontból eddig kellőképpen nem reflektált jelenségre szeretnék rávilágítani: a *kollektív identitásképzés* kérdéseire. Ez a probléma pedig újabb kérdéseket tesz indokolttá: milyen szerepet játszik a közösségi identitásképzés a leírt jelenségek kialakulásában, fenntartásában és esetleg azok ellensúlyozásában? Miért olyan sikeres az identitáspolitika, még akkor is, ha korlátai, veszélyei és egyoldalúsága egyre nyilvánvalóbbá válik? Hogyan bánnak a politikai erők választóikkal, és miért tűnik számukra hihetőbbnek egy vezető személyiség követése, mint a realitásokat meghaladó ígérek, (át)értelmező elbeszélések kritikus megkérdőjelezése – és mindez az információk áramlásának és ellenőrzésének összehasonlíthatatlanul nagyobb lehetőségei mellett, mint a múltban (az 1989-et megelőző időszakban)?

A kollektív identitás jelenségének vizsgálata az elmúlt évtizedekben egyre nagyobb figyelmet kapott a szociálpszichológiában, a szociológiában és a politikai filozófiában. Ha eltekintünk a jelenség tudományági értelmezésének bemutatásától, megállapítható, hogy a kollektív identitást a „mi” és a „mások” közötti határok kijelölése, a saját csoport (*in-group*) felértékelése és a többi csoport

(*out-group*) leértékelése, azaz a befogadás és a kizárás jellemzi.¹⁰ Az ember társas lény, egész életét az egyéni identitásfejlődés és a csoporthoz való tartozás (*group membership*) pólusai közötti ingadozás határozza meg. Egyrészt nyelvi, kulturális és vallási környezetbe születik bele, másrészt önkéntelenül vagy nagyon tudatosan sajátítja el a különböző identitáselemeket, személyes élethelyzetétől, tudatos életmódjától, tapasztalataitól, végzettségétől, szakmájától és társadalmi körülményeitől függően. Egy dolog bizonyos: a csoporthoz vagy közösséghez való tartozás érzése, azaz a kollektív identitáselemek döntő szerepet játszanak személyiségének, önértékelésének, biztonságérzetének és önmaga és mások elfogadásának, valamint életkilátásainak fejlődésében. De az „identitás” fogalma maga is jelzi mindazt, ami az odatartozást megalapozza: mindazt, ami különleges, egyedi, és más – mind a személyes, mind pedig a kollektív identitás tekintetében. Az identitásról szóló tényleges vita azonban csak akkor kezdődik el, és akkor válik kritikusá, amikor abból az odatartozás és az elhatárolódás jellemzőit vezettjük le – azaz amikor az identitásképzés ügynökei akarják meghatározni azokat a tulajdonságokat, amelyek – feltételezhetően – az embereket egyénekként vagy egy csoport tagjaként „azonosíthatóvá” teszik, és amikor egyik vagy másik közösség ezen az alapon követeléseket támaszt, feltételeket és bizonyos jogokat követel magának, másoktól pedig ugyanezeket a jogokat és feltételeket megtagadja. Más szavakkal: a kérdés akkor válik igazán kiélezetté, amikor az identitás politikai kérdéssé válik, amikor a politikai szereplők az identitásképzés ügynökeivé válnak, amikor azt a mozgósítás eszközének tekintik – olyan eszköznek, amely ideológiai, gazdasági vagy egyéb okokból legitimálja választókerületeik, pártjaik, népeik és nemzeteik elkülönítését vagy egymástól való elhatárolását.

Ma a kontinentális Európában a bal- és jobboldali identitáspolitikák éleseését figyelhetjük meg, amelyek mind eléggé radikálisak, vagy a radikalizálódás felé tartanak, és amelyek nemcsak választások alkalmával fokozódnak a nemzeti és nemzetközi szinten egyaránt, de beárnyékolják az azt követő időszakot is a törvényhozási és gazdaságpolitikai munka tekintetében. Ezt a jelenséget nem utolsósorban Oroszország és Ukrajna, illetve Izrael és a Hamász közötti háború ténye, ennek a valóságnak az észlelése és értelmezése szemlélteti. Sőt, az Egye-

¹⁰ Vö. Tajfel, Henri: *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge University Press, Cambridge 1982; Tajfel, Henri – Turner, John C.: *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*. In: Worchel, Stephen – Austin, William (szerk.): *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Nelson Hall, Chicago 1986, 7– 24.

sült Államok elnökválasztási kampánya és a választás kimenetele, valamint annak minden nemzeti és nemzetközi következménye még inkább felerősíti ezt az összefüggést.

Az új identitáspolitiká gyökerei és a neoliberalizmus következményei

Ennek a jelenségnek az egyik lehetséges oka az, hogy a felvilágosodás és a klasszikus liberalizmus eszméi olyan ideológiai változásokon mentek keresztül, amelyek ellentétesek eredeti szándékaikkal, és tényleges elhatárolódásra, elkülönítésre és ellenségképek létrehozására irányultak, ami végső soron egész csoportok vagy polgári rétegek tömeges megfélemlítéséhez vezetett. Ez megfigyelhető ott is, ahol egyébként konzervatívnak nevezett politikai erők rendelkeznek kormányzati hatalommal, mint például néhány kelet-közép- vagy délkelet-európai országban. A polgárok nap mint nap szemtanúi lehetnek annak, amit a társadalomfilozófus Samir Gandesha felvet: a neoliberalizmus legalább három dimenziót ölel fel: a jövedelmek alulról felfelé történő újraelosztását, a deregulációt és privatizációt, valamint a szociális állam lebontását.¹¹ Ennek következtében a korábban az államra és intézményeire háruló felelősséget az egyénre ruházza át: a dereguláció és az újraelosztás kedvezményezettjeire, akiket bizonyos, többnyire ideológiai vagy politikai kritériumok alapján választanak ki. Az állam ezeket az egyéneket érdekelt felekké teszi. Az állam, illetve az állam által még ellenőrzött gazdasági vagy politikai erők pedig profitálnak a sikerükből. Az egyén szerepe a társadalmon belül megváltozik: már nem az érdekli, hogy (közösségben és közösségi szinten) kritikus és elszámoltatható ellenőrzést gyakoroljon a társadalmi intézmények működése és az állam teljesítménye felett, esetleg ellenzékként szálljon szembe a rendszerrel, ahogyan az a klasszikus, felvilágosodás utáni, polgári társadalmakban történt és a szabadelvű demokráciákra jellemző volt. Az egyén itt már nem önálló erkölcsi és politikai véleményalkotásra képes személy, hanem a társadalmi intézmények vagy az állam kiterjesztett, felhatalmazott, de ugyanak-

¹¹ Gandesha, Samir: Understanding Right and Left Populism. In: Morelock, Jeremiah (szerk.): *Critical Theory and Authoritarian Populism*. University of Westminster Press, London 2018, (49–70) 65.

kor magára hagyott karja. A cél az egyén önmegvalósítása, és ez paradox módon az egyén szabadságára, autonómiájára és méltóságára, azaz a felvilágosult, liberális elvekre hivatkozva történik. Az ilyen egyén lesz az adott politikai és gazdasági rendszer fennmaradásának és túlélésének biztosítója.¹² Az ilyen egyének a saját céljaikat követik, a saját önmegvalósításuk forog kockán – már nincsenek közös céljaik vagy közös érdekeik a másik egyénnel vagy az egyének csoportjával. Sorsuk az elszigeteltség, az atomizálódás. Ahhoz, hogy legyőzzék saját magányosságukat és bizonytalanságukat – hiszen végső soron közösségi lények¹³ –, szükségük van a közösséghez való tartozás érzésére, [újabb] identitásra, amely feloldja ezt a magányosságot, és egyben kötődést ígér, miközben látszólag megőrzi önmegvalósításukat. Minél inkább érvényesül ez a fajta individualizmus, amely lényegében tárgyiasítja az egyént (vagy leértékeli azzal, hogy eszközzé teszi), annál inkább fennmarad a kollektíva – és a „vezető”, pontosabban a „vezér” vagy „tekintély” iránti igény,¹⁴ aki segít nekik alkalmazkodni a meglévő rendhez, vagy szélsőséges esetben annak irracionalitásához. Ennek az identitásnak – Samir Gandesha szerint a „neoliberális személyiségnek”¹⁵ – a sajátossága abban áll, hogy gyűlöli a különbségeket, miközben arra hivatkozik, hogy „más” lehet, mint a többiek; az egyéneket összetartó erő nem a közös cél, a közös felemelkedés, az értelmes megállapodás az együttélés rendjéről, hanem a romantikus, mitikus vagy állítólagos történelmi tulajdonságokra és jellemzőkre való hivatkozás, amely megkülönbözteti őket környezetüktől (az out-csoportoktól). Ezek az jellemzők többnyire áltörténelmi tapasztalatok, amelyekre mind a bal-, mind a jobboldali identitáspolitikák hivatkoznak. Az univerzális értékekre, mint például az emberi jogok egyetemességére

¹² Vö. Gandesha, Samir: *Understanding Right and Left Populism*, 65; Stögner, Karin: Autoritärer Charakter und Identitätspolitik: Vom Hass auf Differenz zum Identitätswang. In: Stahl, Andreas et al. (szerk.): *Konformistische Rebellen. Zur Aktualität des autoritären Charakters*. Verbrecher Verlag, Berlin 2020, (265–280) 269–270.

¹³ Vö. Fukuyama, Francis: *Identity. The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. Farrar – Straus and Giroux, London 2018, 120.

¹⁴ Vö. Körösenyi András: *A magyar politikai rendszer – negyedszázad után*. Osiris – MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézet, Budapest 2015, 417–422; Fazakas, Sándor: Sehnsucht nach Autorität und die soziale Wirklichkeit der Kirche. In: Fazakas, Sándor – Plasger, Georg (szerk.): *Autorität und autoritäre Strukturen. Reflexionen aus reformiert-theologischer Perspektive*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2024, (21–36) 30–35.

¹⁵ Gandesha, Samir: The Neoliberal Personality. In: *Logos. A Journal of Modern Society & Culture*, 16. (2017/1–2). <https://logosjournal.com/article/the-neoliberal-personality/> (2026. február 21.)

való hivatkozás kizárt, ehelyett saját álláspontjuk általánosságát keresik. A szolidaritás tehát nem az egyetemes értékekre való hivatkozással érhető el, hanem a kollektíva közös (például etnikai, nemzeti, kulturális, vallási vagy szexuális jellegű) jellemzőire való hivatkozással. Viszont a „saját” tapasztalatokra és jellemzőkre való hivatkozás végül intellektuális provincializmusához, önértékelési zavarokhoz és öniságosságához vezet, amely kizár minden kritikát. Az ilyen identitás kompenzálni próbál: tiszteletet követel a saját „másság” vagy a saját identitás számára a gazdasági vagy politikai egyenlőtlenségek fényében, miközben kulturális háborút hirdet a „másik mássága” iránt, jól tudva, hogy a gazdasági háborút nem nyerheti meg. Az ilyen identitáspolitikát középpontjában nem az általánosan elismert „én” értéke áll – az én csupán a csoport identitásának képviselője, nem az egyén saját identitásának megnyilvánulása. Lényegében egy csoport identitásáról van itt szó, és ezzel együtt az adott csoport méltóságáról, büszkeségéről, biztonságáról és elismerés iránti vágyáról, amelyeket minden valós vagy vélt fenyegetés vagy hátrányos megkülönböztetés ellen védeni kell.¹⁶

A vallás mint projekciós felület vagy eszköz az identitáspolitiká számára

Ha azonban az identitáspolitikát vallási szempontból vizsgáljuk, és azt kérdezzük, hogy az egyes vallási közösségek vagy felekezetek milyen szerepet játszanak az „idegen” vagy „másik” csoporttal szembeni előítéletek kialakulásában vagy enyhítésében, akkor az európai társadalmak összehasonlításakor árnyalni kell a képet. Gert Pickel, a lipcsei teológiai kar vallásszociológusa egy 2019-es KONID-felmérésen alapuló elemzése¹⁷ alapján feltűnő következtetésre jut: azt állítja, hogy az európai társadalmakban a vallási közösséghez való tartozás jelentős szerepet játszik a társadalmi identitás kialakulásában. Ez abban nyilvánul meg, hogy bizonyos vallási közösségek „negatív projekciós felület”¹⁸ szerepét töltik be,

¹⁶ Vö. Pickel, Gert: Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik? In: *Ethik und Gesellschaft*, 1. (2020), (1–40) 6–8.

¹⁷ Vö. Pickel, Gert: *Kollektive religiöse Identitäten*, 12–27; *KONID Survey 2019 – the quantitative project about identity and civil society. Comparative survey results for Germany and Switzerland*. <https://resic.info/konid-the-quantitative-project/> (2026. február 21.)

¹⁸ Vö. Pickel, Gert: *Kollektive religiöse Identitäten*, 9, 27.

azaz egy-egy vallási közösségre kerül kivetítésre azok vélt vagy valós jelleme, akik dogmatikus, fundamentalista, radikalizálódott vallási magatartásuk miatt fenyegetettségérzetet vagy félelmet keltenek a többségi társadalomban. Vagyis, a radikalizálódott vagy fanatikussá vált és agresszív magatartást tanúsító egyén magatartásáról következtetnek vissza, általánosítva, az adott egyén vallására, vallási közösség jellemzőire és a közösség vallási kultúrájára. Ebben az értelemben egyértelműen meghatározott ellenséges csoportoknak tekintik őket, amelyek fenyegetést jelentenek a többségi társadalomra. A negatív vagy lekicsinylő tulajdonságok feltételezése vagy tényleges azonosítása, a veszélyeztetettség és a fenyegetettség érzése oda vezethet, hogy leértékeli, elutasítja vagy kirekeszti bizonyos vallások követőit, például a muzulmánokat, akár mélyen gyökerező ellenszenv, akár a médiában megjelenő, aktuális konfliktusokról, beilleszkedési problémákról vagy terrorcselekményekről szóló riportok miatt. Ez a jelenség Kelet-Közép-Európában is megfigyelhető, bár többnyire más vallásokkal való tényleges együttélés és valós kapcsolatok nélkül: a muzulmánellenes hangulat időnként felhangosításra kerül, de jelentős muszlim közösségek jelenléte és a velük való érintkezés valós tapasztalata nélkül, csupán állítólagos, a keresztyén társadalomra leselkedő fenyegetettségre hivatkozva.

Azonban a vallási közösségek kollektív identitást feltételező és azt egy másik csoportnak tulajdonító mechanizmusa másképp is alakulhat. Kelet-Közép-Európa közelmúltja és újkori történelme azt mutatja, hogy a politikai erők gyakran jelentős szerepet tulajdonítottak vagy tulajdonítanak a történelmi egyházaknak a kollektív identitás kialakításában, gyakran etnonacionalista, antimodernista, demokráciakritikus vagy akár nyugatellenes élel. Ez egyaránt vonatkozik a régió protestáns, római katolikus és ortodox egyházaira. Ez nem meglepő, hiszen a múltban, különösen az elnyomás, az államiságok szétesése vagy a régió nemzet-államainak évtizedekig, akár évszázadokig tartó megszűnése idején – például a török hódítások, az Osztrák–Magyar Monarchia terjeszkedése vagy a náci Németország és a Szovjetunió paktuma és háborúja idején – gyakran hárult a nemzeti egyházakra az a szerep, hogy keretet biztosítsanak a nemzeti önazonosság megélése és a kulturális identitások kialakulása/kialakítása és megőrzése számára.¹⁹

¹⁹ Ld. ehhez Meyer, Lukas David: *Öffentliches Christentum im europäischen Ernstfall. Ein Vergleich kirchlicher Europamodelle aus sozioethischer Perspektive.* (ÖTh 43.) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2023.

Ezen történelmi háttér fényében nem meglepő, hogy a politika és az állam bizonyos körülmények között – esetleg jogi vagy pénzügyi kiváltságok biztosításával – kiemelt szerepet szánt vagy szán az egyházaknak a közösségi identitás kialakításában. Az egyházakat adott esetben eszközként használják olyan identitás-politika folytatására, amely kompenzálja a strukturális, gazdasági és társadalmi különbségek okozta elégedetlenséget és a nyugati társadalmakkal szembeni kisebbségérzeteket, és amelynek célja a Nyugattól eltérő politikai orientáció vagy akár az imperialista háborús érdekek ideológiai támogatása.

Az egyház(ak) számára azért is nehéz felismerni e kihívásból fakadó veszélyt, mert saját önértékelését érinti a kérdés. Hiszen az az egyház, (a) amelyet az 1990-es évek előtt hosszú ideig kizártak a társadalom szolgálatából és a közéletből, a megváltozott társadalmi-politikai légkörben már nem az állammal szembeni versenytársként vagy ideológiai ellenfélként, hanem a közösség jólétéért küzdő, nagyra becsült partnerként tekinthetett magára; (b) immár konkrétan és nyíltan elkötelezheti magát a keresztyén értékek és erkölcs előmozdítása, valamint küldetéséből fakadó (pl. oktatási vagy diakóniai) feladatainak megvalósítása mellett; (c) nem utolsósorban pedig jogosnak véli az igényt, hogy ha már felelősséget vállal a közösségi élet jólétéért és minőségéért, és ez tényleges szolgálatokban és intézményes keretekben nyilvánul meg, akkor jogosult legyen állami támogatások és források „lehívására”, és végre „így” teljesíthesse ezt a „küldetést”.²⁰

Ez a veszély akkor válik igazán akuttá, amikor a politikai hatalom képviselői a saját világnézetükhöz kívánják az egyházak identitásalkotó funkcióját igénybe venni – méghozzá egyre populistább, radikalizálódóbb és a demokrácia játékszabályait sajátosan átértelmező vagy relativizáló politikai légkörben, és amikor az

²⁰ De pontosan ez az a pont, ahol a kollektív identitásképződés csapdája nehezen átlátható, és az egyház történelmi tapasztalatai és önértelmezése miatt dilemmával szembesül. Hiszen az aktuális hatalmi politikát nem érdekli a vallás tartalma – és így a keresztyénség spirituális-teológiai tartalma sem. Titokban vagy nyíltan bevallva: a keresztyénség a politikacsinálók számára csak politikai termék. De a protestáns keresztyénséggel éppen azon a területen számol, amely politikájának középpontját képezi: a kollektív identitás erősítésében, egy homogén nemzet vagy nemzetállam létrehozásában etnikai-kulturális alapon, az állítólag ellenséges vagy káros erők azonosításában, a „ők” és „mi”, az ellenség és a barát, a „korrupt elit” és „igazi nép” között, a folyamatos elhatárolódások követeléseiben, a liberális eszmék vagy másként gondolkodók elleni küzdelemben. Vö. Priester, Karin: Wesensmerkmale des Populismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 62. (2012/5–6), 3–9; Polke, Christian: Populismus als Herausforderung für die demokratische Zivilgesellschaft. Eine ethisch-theologische Perspektive. In: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 62. (2018/3), 200–212.

egyház az egyre inkább elmélyülő konfliktusban túsul esik az adott társadalom és a hatalmi politika között, amely elvhűséget és együttműködést követel cserébe az állam biztosította jogi és gazdasági biztonságért. Vagyis az ilyen (elhatárolódásra épülő) identitáspolitikai ellensúlyozni hivatott azt a jelenséget és frusztráltságot, amelyet sem az Európai Unió keleti bővítése nem oldott meg, de a nemzetállamok unión belüli szuverenitásigénye sem; nevezetesen a „központ és periféria” tünetét.²¹ De felmerül a kérdés, hogy más egyházak és társadalmak Európa más, diktatúráktól történelmileg megkímélt vagy szabadabb térségeiben és a globális világban nem lehetnek-e kitéve ennek a veszélynek, vagyis az identitáspolitikai eszköziesítésnek, és ők teljesen mentesek lennének-e a politikai-ideológiai meggyőződések egyoldalúságától, a divatos gondolkodásmódtól vagy a gondolkodási sémáktól, illetve bizonyos témák tabuizálásától.

A megoldás felé: a megbékélés ethoszának transzformatív ereje

Azért, hogy az egyházak ne kerüljenek ilyen „identitáscsapdába”,²² és el tudják hárítani a politika eszközzé tevő kísérleteit, egyrészt tisztában kell lenniük azzal, hogy a múltban nemcsak kulturális identitások hordozói voltak (és ennek jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni), hanem gyakran az önszerveződés, a demokratikus öngazgatás és önkormányzatiság szigetei is, különböző meggyő-

²¹ A közép-kelet- és délkelet-európai társadalmak szemszögéből nézve az úgynevezett „központ–periféria szindróma” (más néven a *Wallerstein-elmélet*) ad magyarázatot a fenti jelenségre. Ez azt jelenti, hogy az egyesült vagy egységesülő Európa középpontjában lévő gazdaságilag erős államok – Franciaország vagy Németország – hihetetlenül erős, a felszínen alig észrevehető nemzetállami identitással rendelkeznek, magabiztos nemzetállami érdekek mentén cselekszenek és működnek, míg a periférián lévő országok továbbra is olcsó munkaerőpiacnak és egyben drága értékesítési piacnak tekinthetők. A központ és a periféria közötti jóléti különbségek – a monopolizációs érdekek miatt – állandók maradnak, de a szövetségi gondolat révén hosszú távon el lehet fedni őket... Aligha lehet megbecsülni, hogy mikor és miként jön létre valódi szolidaritás az egyes nemzetállamok között, illetve a központ és a periféria között (annak ellenére, hogy az utóbbi időben EU-s fejlesztési források tényleg folyósításra kerültek a térség országai számára). Vö. Wallerstein, Immanuel: *Bevezetés a világrendszer-elméletbe*. L'Harmattan Kiadó, Budapest 2010.

²² Sen, Amartya: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. C. H. Beck Verlag, München 2007. Vö. Hidalgo, Oliver: *Politische Theologie. Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik*. Springer Verlag, Wiesbaden 2018, 225–250.

zódású és beállítottságú emberek találkozásának keretei és a hatalmasságoktól mentes élet oázisai. Valós tapasztalat az is, hogy az egyén nem egyetlen társadalmi kontextushoz tartozik.²³ Érdemes lenne megfontolni ennek a történelmi örökségnek (is) a potenciálját – hogy egy-egy adott egyház vagy vallásközösség miként és milyen feltételek teljesülése esetén válhat „az igazságosság terévé”.²⁴ Másrészt újra fel kell fedezni a keresztyénség dinamikus, impulzív erejét, amely nem a statikus állapotok fenntartásában volt érdekelt, hanem mindig megpróbálta átlépni a körülötte lévő világ határait, megkérdőjelezni a status quót, és ha szükséges volt, törekedett leleplezni a különböző politikai narratívákat és identitáspolitikákat. Az evangélium hirdetésének és a hit megélésének, a megbékélés-megbocsátás kultúrájának mindig is átformáló ereje volt és ilyen igénye lehet – ez az igény (és jelleg) ma sem adható fel! A szabadság, a megbékélés, a megbocsátás, a bizalom és a kölcsönösség dinamikája jelenthet megfelelő ellenszert a csoportidentitás elszigetelő-elhatároló tendenciáival szemben. A társadalmi kapcsolatok leegyszerűsítése, az önigazolás által motivált elhatárolódás, valamint a változatlanság és a feltételezett állandóság érvényességére való hivatkozás nem egyeztethető össze a keresztyén hit megélésének átformáló jellegével. Egyébként a keresztyének és ezen belül a reformátori egyházak is egyre inkább diaszpórahelyzetben találják magukat, modern társadalmakban, egy egyre idegenebb világban. Az ilyen világban nem a bezárkózás és elszigetelődés, hanem a nagyon tudatos „hídépítő szerep” megélése lehet a kiút: hídépítés és kapcsolatteremtés az egyház és a társadalom, kultúrák és nemzetek, felekezetek és vallások, valamint a különböző tapasztalatokkal rendelkező egymást követő nemzedékek között. Ez önmagában is izgalmas kihívás, azaz „keresztyén kaland”²⁵ (W. Dantine) egy nem keresztyén világban – de olyan „kaland”, amely összhangban van a reformátori egyház ökumenicitásának igényével.

²³ Vö. Sen, Amartya: *i. m.* 38.

²⁴ Vö. Neuhäuser, Christian: Religion als Ort globaler Gerechtigkeit. In: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 68. (2024/4), 253–265.

²⁵ Dantine, Wilhelm: *Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Selbstortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas*. Tyrolia – Vandenhoeck & Ruprecht, Innsbruck – Wien – Göttingen 2001; Fischer, Mario – Rose, Miriam: *Theologie der Diaspora*. Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der Evangelischen Kirchen im pluralen Europa. Von der 8. Vollversammlung entgegengenommen / *Theology of Diaspora*. CPCE study document to define the situation of Protestant churches in a pluralist Europe. Received by the 8th General Assembly. Evangelischer Presseverband, Wien 2019.

Az így megélt keresztyénség lehet a forrása olyan szolidaritásnak és erkölcsiségnek, amely nem abban érdekelt, hogy ellen-csoportidentitás(ok) épüljenek fel (pl. jobboldali vagy konzervatív identitáspolitikák a baloldali vagy liberálisnak nevezett identitáspolitikával szemben), hanem olyan közösségi kultúra alakuljon ki, amely összekapcsolja a helyit és az egyetemet, az individualitás különlegességét és a „másik” (nép, kultúra, egyház) önazonosságának létjogosultságát, a társadalmi felelősséget és a közéleti elkötelezettséget. A reformátori etika pedig tisztában van és tisztában kell hogy legyen a társadalmi kontextusban fellelhető dinamikákkal és interakciós összefüggésekkel,²⁶ amelyek ezt a keresztyén önazonosságot – mint a politikailag motivált kollektív identitáskonstrukciók ellenszerét – kiemelik az illúziók világából. Az ilyen keresztyén önazonosság *jelértékű* lehet Isten országának valósága számára; ebben az új környezetben derülhet ki ugyanis, hogy az együttélés rendjében – megfelelő impulzusok, kölcsönhatások révén – az emberek nemcsak motiváltabb elkötelezettségre jutnak az együttélés terén, hanem olyan struktúrák és háttérfeltételek megteremtésében is érdekeltnek lesznek,²⁷ amelyek képesek több felelősségvállalásra ösztönözni és a békességkeresés, megbékélés-kiengesztelődések tereit megteremteni. Hogy ez ténylegesen miként válhat valósággá, az a helyi adottságok elemzésétől, a kontextusok és a dinamikák érzékeny vizsgálatától, a párbeszédre (és – a Második Helvét Hitvallás szellemében – a „jobbba taníttatás”-ra) való nyitottságtól és nem utolsósorban a megbocsátás és megbékélés kultúrájának igényétől függ.

²⁶ További információk: Fazakas, Sándor: From Collective Sin to Collective Reconciliation. Some Aspects of the Church's Involvement and Role in the Development of Historical and Social Sin and the Process of Reconciliation. In: Enxing, Julia – Gautier, Dominik (szerk.): *Satisfactio: über (Un-)Möglichkeiten von Wiedergutmachung*. (Ökumenische Rundschau, Beiheft 122.) Evangelischer Verlagsanstalt, Leipzig 2019, 134–153.

²⁷ Vö. Beck, Valentin: *Eine Theorie der globalen Verantwortung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2019, 96–127.

Credo ut intelligam, et vive – a *homoousios* mint az egyház performatív igazsága¹

Bevezetés – Mi történik akkor, amikor kimondjuk azt, hogy *homoousios*?

Ez a tanulmány a niceai hitvallás központi kifejezésének, a *homoousios*nak (egylényegűség) valóságformáló működését vizsgálja. Arra kérdez rá, mit tesz velünk – az egyház testével és a másik emberrel –, ha kimondjuk, hogy a Fiú egylényegű az Atyával. Ezzel a kérdéssel szorosan összefüggenek azok a motívumok is, amelyek Visky S. Béla életművét átszövik: igazság és bűn, megbocsátás és felelősség, valamint az, hogy miként lehet a kimondott szó a kegyelem és a szabadság tere annak ellenére, hogy mindig konkrét hatalmi és történeti viszonyok között hangzik el.

A *homoousios* 325-ben, Niceában kapott ökumenikus jelleget az ariánus viták közepette; előzményei a 3–4. század teológiai küzdelmeiben keresendők.² Rövid időn belül kettős súlyt nyert: Krisztus igaz voltáról szóló kijelentést adott, és e kijelentés köré egyházfegyelmi és közösségi határvonal rendeződött. Amikor ezt a szót kimondjuk, egyszerre lépünk be a krisztológiai igazságállítás és a közösséget kijelölő, felelősséget teremtő beszédterbe.

¹ Ez a tanulmány hálás születésnap köszöntésként is születik Visky S. Béla professzor úr számára. Az ő írásai újra meg újra emlékeztetnek arra, hogy a kimondott szó sosem marad következmények nélkül: sebet idézhet elő, de sebet hordozva is képes a szabadság és a megbocsátás terévé válni. A niceai *homoousios* mögött így nem pusztán dogmatikai formula áll, hanem annak a reménynek a nyelve, hogy az ember élete valóban elrejtethető Krisztusban. Erre a reményre figyel a zsoltáros is: „Irgalmad, Uram, az égig ér, hűséged a felhőkig” (Zsolt 36,6). E szavak kísérik születésnapján professzor urat, aki életével és gondolkodásával sokakat bátorít arra, hogy a hit szavait egzisztenciálisan komolyan vegyék.

² Cameron, Averil – Hall, Stuart G. (ford., szerk.): *Eusebius: Life of Constantine*. III. Clarendon Press, Oxford 1999, 13–14, 142–146.

John Langshaw Austin beszédaktuselmélete³ abban segít, hogy a hitvallást ne pusztá közlésként értsük. Egyes kijelentések – „megígérem”, „megkeresztellek”, „kihirdetem” – kimondásukkal eseményt hoznak létre: nem leírnak, hanem cselekszenek. A *homoousios* ilyen szó: lokúciós szinten azt mondja, hogy a Fiú egylényegű az Atyával, illokúciós szinten az egyház nyilvánosan vállalja hitbeli önazonosságát, perlokúciós szinten pedig láthatóvá teszi a közösség határait és a közös felelősség kereteit. A hitvallás így egyszerre tanít és valóságot szervez. Kimondott közösséget hoz létre, amelynek tagjai a „hiszünk” közös szavában ismerik fel önmagukat.

Austin kerete azonban önmagában nem elég, ugyanis kevésbé teszi láthatóvá a hatalmi, fegyelmi és lelki gondoskodási szempontokat. Itt válik termékennyé Michel Foucault „pásztori hatalom” fogalma,⁴ amely a keresztyén lelkigondozásból kinövő, személyes és folyamatos tekintélyformát írja le. Ez a hatalomforma nem külső kényszeren, hanem belső vezetésen alapul. Az embert nem parancsokkal irányítja, hanem kíséri, tanítja és figyel, miközben az engedelmisséget az üdvösséggel kapcsolja össze.

A késő antik egyházban a püspökök és szerzetesi közösségek tekintélye, valamint a liturgikus gyakorlatok ritmusa olyan lelki felügyeleti teret hozott létre, amely a hívő ember belső világát is formálta. A hitvallás kimondása ebben az összefüggésben nem csupán tanításbeli állásfoglalás, hanem a közösséghez tartozás és a lelki felelősség vállalásának szertartása. Foucault megközelítése nem alkalmazható mechanikusan a 4. századi viszonyokra, mégis segít megérteni, hogyan válhat egy teológiai fogalom fokozatosan kormányzati logikává: nem csupán törvényekkel vagy erővel, hanem kapcsolatok, szertartások és rítusok hálózatán keresztül.

Ebben a látószögben a *homoousios* nemcsak tanítást rögzít, hanem lelkiintézményi teret formál, amelyben a közösség tagjai az engedelmisség, a hit és a gondoskodás új rendjébe szerveződnek.⁵ A tanulmány mellett kíván érvelni,⁶

³ Austin, John Langshaw: *How to Do Things with Words*. Clarendon, Oxford 1962, 94–101.

⁴ Foucault, Michel: *Discipline and Punish*. Vintage Books, New York 1977, 184–187.

⁵ MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, 108–110.

⁶ George Lindbeck kulturális-nyelvi modellje is alátámasztja ezt a nézőpontot. Számára a tan nem pusztán elvont eszmék összessége, hanem egy közösség életmódjának alakító ereje. Ebben az összefüggésben a *homoousios* nem csupán címke, hanem élő szó – olyan kifejezés, amely a hit nyelvtanának szerkezetét segít alakítani. Lásd: Lindbeck, A. George: *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Westminster John Knox Press, Louisville 1984, 18–23, 33–35.

hogy Austin beszédaktus-narratívája és a foucault-i 'pásztori hatalom' fogalma együtt teszik láthatóvá a *homoousios* háromszoros működését: teológiai igazságot mond Krisztusról, közösségi lojalitást rendez maga köré intézményi következményekkel, és liturgikus cselekményekben válik újra és újra közösségképző erővé.⁷ Így a *homoousios*-hitvallás nem csupán fogalom, hanem olyan szó, amely az igazság, a hatalom és a közösségi felelősség csomópontjában cselekszik.⁸

Történeti és politikai háttér (313–381)

A 313-as milánói rendelet után a kereszténység birodalmi szinten jogi védettséget kapott, és megjelent a császári politika horizontján. A teológiai viták ezután már nem csupán belső egyházi kérdésként jelentek meg. A császárok szemében a tanbeli egység az államon belüli társadalmi kohézió egyik feltétele lett. Konstantin számára a dogmatikai megegyezés az egész birodalom biztonságát érintette, így a 325-ös niceai zsinaton a krisztológiai vita és a birodalom egységének igénye

⁷ Az elméleti keretekkel kapcsolatban megfogalmazódnak kritikai észrevételek is. Néhány teológus – például Graham Ward – úgy véli, hogy a beszédaktus-elmélet túlságosan háttérbe szorítja a test és az érzékelés szerepét. Mások, így Stanley Fish, azt hangsúlyozzák, hogy ez a megközelítés könnyen figyelmen kívül hagyja a történeti összetettséget. Foucault-t is gyakran bírálták amiatt, hogy szemléletében mindent a hatalom működésére egyszerűsít le. Lásd: Ward, Graham: *The Word in the World: The Bible and the Body*. Blackwell, Oxford 2004, 132–139; Fish, Stanley: *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Duke University Press, Durham 1989, 86–92; Butler, Judith: *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge, New York 1997, 3–22; Vanhoozer, Kevin J.: *The Drama of Doctrine*. Westminster John Knox, Louisville 2005, 45–60; Sawicki, Marianne: Practices of Confession in Late Ancient Christianity. In: *Journal of Early Christian Studies*, 5. (1997), 563–589; Coakley, Sarah: *God, Sexuality and the Self*. Cambridge University Press, Cambridge 2013, 175–200.

⁸ A kritikai megközelítések sorában Russell T. McCutcheon arra hívja fel a figyelmet, hogy a rituális performativitás nem egyszerűen vallási hitből vagy spontán közösségi cselekvésből fakad, hanem gyakran intézményi önfelhatalmazásként működik: az intézmény egyrészt saját normáit, másrészt tekintélyét erősíti meg minden ismételt rítus révén. Sara Ahmed újabb munkái ugyanakkor azt mutatják be, hogy a beszédaktusok nem elszigetelt kijelentések, hanem érzelmi kapcsolatok láncolatában hatnak: a kimondott szó érzelmi mintázatokból, közösségi reakciókból és történeti helyzetekből nyeri jelentőségét. Lásd: Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge, London – New York 2004, 8–13, 45–63. Mindkét kritika releváns – felhívják a figyelmet arra, hogy akár rituáléről, akár beszédaktusról van szó, nem hanyagolható el az intézményi háttér vagy az érzelmi, közösségi szöveggörnyezet, amelyben hatással bírnak. Lásd: McCutcheon, Russell T.: *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press, New York 1997, 32.

találkozott egymással. A hitvallás szövegének formálása teológiai munka és császári közvetítés kereszteződésében zajlott.⁹

Ebben a feszült helyzetben vált kulcstétellé a *homoousios* (egylényegűség). A szó egyszerre adott kijelentést Krisztus isteni valóságáról és határozta meg az egyházi összetartozás körvonalait. Caesareai Euszebiosz beszámolója szerint maga a császár állította a püspököket a középpontba, mintha a hitvallás szövegében való megegyezés egyfajta állampolgári esküvé vált volna. A dogmatikai konszenzus a birodalmi lojalitás jelképes gesztusává lett. Ugyanakkor Euszebiosz, Konstantin udvari krónikása és apologétája a császár béketeremtő szerepét hangsúlyozza, és a teológiai folyamatokat is ebből a nézőpontból mutatja, ezért szükséges más hagyományokat is figyelembe venni.¹⁰

A niceai viták egyik fő szereplője, Arius, a forrásokban többnyire ellenfelei szemszögéből jelenik meg. Athanasziosz antiariánus iratai és a zsinati dokumentumok sok idézetet őriznek tőle, ugyanakkor polemikus keretben. A modern kutatás (Rowan Williams, Lewis Ayres) ennél összetettebb képet rajzol. Arius szigorú monoteizmust védő, logikailag következetes teológusként áll előttünk, aki az Isten egyetlenségét és transzcendenciáját akarta biztosítani, és az órigenészi hagyományra támaszkodott. A niceai döntés így nem „jók és rosszak” drámájaként, sokkal inkább két teológiai nyelv ütközéseként értelmezhető. Az egyik az örök Fiúságot és az üdvösség belső összetartozását védi, a másik pedig Isten egyedülvalóságát és változhatatlanságát igyekszik óvni.¹¹

A 325-ös zsinat remélt egysége rövid időn belül megbomlott. A keleti zsinati folyamatok – köztük a szerdikai találkozók (343) és a szirmiumi zsinatok sorozata (351–357) – fokozatosan átrajzolták a niceai terminológia helyzetét. 357-ben olyan *homoian irányultságú* formula született, amely teljesen mellőzte az *ousia* („lényeg”) terminust. Egyes birodalmi iratokban a *homoousios* egyszerűen eltűnt, és ezzel együtt háttérbe szorult az a fogalmi készlet, amelyre a niceai döntés épült. A kor teológiai árnyalataiban több irány rajzolódott ki – *homoian* („hasznló”), *ho-*

⁹ Drake, Harold A.: *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 2000, 105–129.

¹⁰ Barnes, Timothy D.: *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Wiley-Blackwell, Chichester 2011, 92–98.

¹¹ Williams, Rowan: *Arius: Heresy and Tradition*, 2nd ed. Eerdmans, Grand Rapids 2001, 95–120; Ayres, Lewis: *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press, Oxford 2004, 142–59.

moiousian („lényegében hasonló”) és *heteroousian* („eltérő”) – amelyek különböző módon próbálták értelmezni a Fiú és az Atya viszonyát a birodalmi nyomás és a béke igénye közepette. A feszültség mégis tartós maradt, és végül az egylényegűség újraértelmezett niceai nyelvezetének megerősödése hozott viszonylagos teológiai stabilitást.¹²

A tanbeli irányítás hordozói nem szűkültek le a zsinatokra és a dogmatikai iratokra. A liturgia olyan térnek bizonyult, ahol a hit közös megvallása és megerősítése nap mint nap testet öltött. A hitvallás recitálása, a dicsőítő formulák, a püspöki doxológiák és az ünnepi istentiszteletek mind olyan eseményekké váltak, ahol a kimondott szó a hovatarozást is jelezte; a hívő nem csupán hallotta a hitvallást, hanem saját hangjával vett részt benne, így a dogma közösségi tapasztalattá formálódott. Itt válik érthetővé a pásztori hatalom liturgikus dimenziója: a tanítás a liturgia ritmusában irányítási és gondoskodási rendet épít, a szó az engedelmség és a közösségi rend egyik fő hordozója lesz.¹³

A niceai döntésekkel párhuzamosan ellenirányú hangok is megszólaltak. Arius *Thalia* című verses műve és az ahhoz kapcsolódó énekgyakorlat olyan alternatív hagyományt képviselt, amelyben a Fiú teremtményjellegű, alárendelt felfogása kapott költői formát. Ezek a himnuszok a közösségi éneklésben váltak hatásossá. Általuk másfajta Krisztus-kép vált átélhetővé. A *Thalia* ebben a perspektívában nem a niceai hit vallásos recepciója, hanem ellennarratíva volt, amely a gyülekezeti hangzás terében folytatta a hitvitát. A hit így egyszerre jelent meg belső meggyőződésként és rituálisan ismétlődő, közösségi cselekvésként, amit az értekező szövegek vitaként bontanak ki, az a liturgikus gyakorlatban dallammá és válaszkokká sűrűsödött.¹⁴

Theodosius 380-as *Cunctos populos* rendelete a niceai irányt birodalmi normának nyilvánította; a későbbi jogalkotás – amely a *Codex Theodosianus* vonatkozó szakaszaiban olvasható – az eltérő hitgyakorlatokat büntethetővé tette. A hitvallás így fegyelmi és jogi következmények közé is bekerült. A kimondott hit egyházjogi és közjogi státuszok határát jelölte. Ebben a történeti kontextusban a

¹² Ayres, Lewis: *i. m.* 142–159.

¹³ Foucault, Michel: *i. m.* 184–187; Bradshaw, Paul F.: *The Search for the Origins of Christian Worship*, SPCK, London 1992, 135–152.

¹⁴ Athanasziosz: De Synodis 15. (PG 26, 700C–703A) – Arius Thalia-töredékeivel; Socrates Scholasticus: Ecclesiastical History II, 8. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*. vol. 2. Christian Literature Publishing, New York 1890, 38–40.

hitvallás többretegű valóságként látható: hitbeli állásfoglalás, közösségi cselekvés és birodalmi jelentőségű nyilatkozat egyszerre. A korabeli források tanúsága szerint a *homoousios* kimondása sokszor olyan közös aktus volt, amelyben püspökök és császár egymás tekintélyét erősítve kapcsolta össze a tanbeli és a politikai rendet, miközben mindezt a gyülekezet jelenléte és válasza tette átélhetővé.¹⁵

Ez a dinamika később sem zárult le: a keleti és nyugati liturgikus hagyományok – szír, kopt és latin közösségek – saját doxológiájukba, himnuszaikba és kereszteselési rendjeikbe építették be az egyházi nyelvészet nyelvét. Így vált a *homoousios* nemcsak vitafofalommá, hanem énekelt, imádkozott, közösséget formáló szóvá – amely egyszerre hordozott hatalmat, fegyelmet és reményt a hovatartozásra.¹⁶

Patrisztikus tanúságtételek mint performatív-kritikai hangok

Négy olyan kora keresztény tanút tekintünk át, akik nemcsak magyarázták, hanem mozgásba is hozták a niceai hitvallást. Náluk a szöveg nem elvont tétel, hanem cselekvő szó, amely formálja a hitet, vizsgálta a közösséget, és alakítja az egyházi gyakorlatot.

Athanaszioszt rendszerint a niceai tétel legelszántabb védelmezőjeként idézzük. A *De Synodis* lapjain mégis óvatosságra int: a hitvallás könnyen pusztává „meztelen jelszóvá” vagy akár „a démonok lakomájává” válhat, ha elszakad a Krisztusban való közösség mélyítésétől. Hanson a gondolat retorikai ívét emeli ki, Anatolios pedig kapcsolati ontológiaként érti Athanasziosz teológiáját. Így Athanasziosz egyszerre őrző és belső kritikus. A *homoousios* nála nem vitathatatlan jelszó, hanem olyan kijelentés, amelyet folyamatosan ellenőrizni kell – valóban Krisztus valóságát és az egyház közösségét szolgálja-e.¹⁷

¹⁵ Markus, Robert Augustin: Theodosius and the Definition of Nicene Orthodoxy. In: *Studia Patristica*, 27. (1993), 23–41.

¹⁶ Bradshaw, Paul F.: *The Search*, 135–152.

¹⁷ Athanasius: *De Synodis* 31. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*, vol. 4. Christian Literature Publishing, New York 1892, 462; Hanson, Richard Patrick Crossland: *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381*. T&T Clark, Edinburgh 1988, 438–450; Anatolios, Khaled: *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*. Baker Academic, Grand Rapids 2011, 119–121.

Egy nemzedékkel később Jeruzsálemi Cirill már más hangon szól. A *Katekizisekben* a hitvallást „szívbe pecsételt igazságnak” és „tömörített Szentírásnak” nevezi. A hitjelölteknek kívülről kellett megtanulniuk a szöveget; ez nem egyszerű memóriagyakorlat, hanem beavatási út volt. A „Hiszünk” kimondása nála ontológiai átlépés: a kívülállóból hívő válik.¹⁸ Kelly¹⁹ a hitvallást tanbeli összefoglalásként, Louth²⁰ liturgikus „színpadként”, Daly²¹ pedig rétegzett, szerkesztett szöveggént írja le. Ezek a megközelítések együtt azt rajzolják ki, hogy a krédó egyszerre beszél, cselekszik és határt húz.

Az *Apostoli Konstitúciók* kereszteleési rendje jellegzetes hármas kérdés–felelet formát mutat: három kérdés, három válasz, az Atya–Fiú–Szentlélek nevére. A jelenet egyszerre jelképes, jogi és liturgikus küszöb. A jelölt a válasszal nemcsak mond valamit, hanem belép a felügyelt rendbe, ahol a tanítás, a rítus és az egyházi felelősség összekapcsolódik. Kritikai kiadások alapján az *Apostoli Konstitúciók* 380 és 400 között formálódott többretegűből álló szöveg, egy késői szír kereszteleési rend és egy korábbi római szerkezet összeolvadásaként; éppen ez a kevertség adja liturgikus és fegyelmi súlyát. A püspök kérdez, a jelölt válaszol – a párbeszédforma valódi ellenőrzési pont, ahol Foucault „pásztori hatalma” liturgikus alakot ölt.²²

Egeria, a 4. századi zarándoknő jeruzsálemi útinaplója újabb fényt vet a hitvallás működésére. Leírásaiban a húsvéti virrasztást és az eucharisziát megelőző istentiszteleti rendet ismerteti, köztük azt a mozzanatot, amikor a gyülekezet nyilvánosan éneklí vagy mondja a hitvallást. A kutatók egy része szerint ez a gyakorlat helyi sajátosság vagy késő ókori szintézis, mégis fontos, amit Egeria megmutat, hiszen a krédó közösségi, hangos megszólalás. A „Hiszünk” hallható közös

¹⁸ Cyril of Jerusalem: *Catechetical Lectures* 18, 23. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*, vol. 7. Christian Literature Publishing, New York 1894, 137–138.

¹⁹ Kelly, John Norman Davidson: *Early Christian Creeds*. Longman, London 1972, 297–299.

²⁰ Louth, Andrew: *Introducing Eastern Orthodox Theology*. SPCK, London 2013, 30–32.

²¹ Daly, Brian E.: *Unpacking the Chalcedonian Formula: From Studied Ambiguity to Saving Mystery*. In: *The Thomist*, 80. (2016), 165–189, 172.

²² Anonymous: *Constitutions of the Holy Apostles, Book VIII*. In: Roberts, Alexander – Donaldson, James (szerk.): *Ante-Nicene Fathers*, vol. 7. Christian Literature Publishing, Buffalo 1886, 480–485; Johnson, Maxwell E.: *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*. Liturgical Press, Collegeville 2012, 164–175; Taft, Robert F.: *Through Their Own Eyes. Liturgy as the Byzantines Saw It*. Liturgical Press, Collegeville 2006, 77–85; Foucault, Michel: *i. m.* 184–187.

tett, koinónia. A gyülekezet a kimondott hit köré rendeződik, és saját testével, hangjával vesz részt a niceai örökségben.²³

Ha egymás mellé állítjuk Athanaszioszt, Jeruzsálemi Cirillt, az Apostoli Konstitúciókat és Egeriát, ugyanaz az ív rajzolódik ki. A *homoousios* nem marad könyvsorokba zárt tétel. A hit tanításában, az önreflexióban, az egyházi fegyelem gyakorlásában és a liturgia ritmusában hallható, látható, vitatható valóságként jelenik meg. A patrisztikus tanúságtételek azt mutatják, hogy a hitvallás a kora egyház életében folyamatosan újraértelmezett, megtestesített és közösen „eljátszott” valóság volt. A fogalom minden alkalommal cselekedett, amikor kimondták – és ezzel formálta a közösség önazonosságát.

A hitvallás mint cselekvő és fegyelmező kijelentés

Eddig láthattuk, milyen szerepet töltött be a hitvallás a liturgia, a politika és a teológia világában. Most visszatérhetünk ahhoz, hogy a niceai hitvallás nemcsak azt fogalmazza meg, miben hisznek a keresztények, hanem valóságot hoz létre, ugyanis amikor azt mondjuk, „Hiszünk”, nem pusztán kijelentünk valamit, hanem közösségként egyesülünk, tanúságot teszünk, és egy valóság részeseivé válunk.

A politikai vonatkozásban erre emlékeztet a 357-es *homoian* kompromisszum vagy Theodosius 380-as rendelete. Jaroslav Pelikan hangsúlyozza, milyen nagy jelentősége volt a konszenzusnak az egyház egysége szempontjából. A hitvallás közösen kimondott szövege az egyházi és birodalmi egység egyik feltétele lett.²⁴ Judith Butler „félresikerült” performatívumokról szóló elemzése arra figyelmeztet, hogy a kikényszerített egyetértés – például amikor a 360-as években niceai üdvözlések elrendelt formái jelentek meg – ellenállást is szülhetett.²⁵ Így történt az ariánus ellenénekek esetében is. Ezek ugyanis mintegy visszafordították a hitvallás szavait önmaga ellen.

A hitvallás tehát egyszerre stabil és instabil. Építi az egyházat, de akár meg is oszthatja. A *homoousios* kifejezés jól példázza ezt az ellentmondásos dinamikát. Egyszerre nevezi meg az isteni valóságot (ontológiai erő), és rendet szab a kö-

²³ Wilkinson, John (ford.): *Egeria's Travels to the Holy Land*. Aris & Phillips, Warminster 1999, 138–141.

²⁴ Pelikan, Jaroslav: *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. Yale University Press, New Haven – London 2003, 3–5.

²⁵ Butler, Judith: *i. m.* 1–10.

zösség számára (politikai és fegyelmi dimenzió). Ilyen értelemben a *homoousios* teológiai axióma, ugyanakkor egyfajta birodalmi eskü is. Olyan kifejezés, amely igazságot fejez ki, és hűséget követel.

Innen érthető, miként kezdte a *homoousios* a teológiai mellett fegyelmező szerepet is betölteni, különösen attól fogva, hogy bekerült a birodalmi jogrendbe. Foucault nézőpontjából úgy is fogalmazhatunk, hogy a hitvallás egyre inkább gyónási aktussá vált. Olyan nyilvános megszólalássá, amelyben a hűség és a hovatartozás láthatóvá vált. A niceai formula ekkor már nem pusztán tanítási irány volt, hanem törvényben rögzített határ – a hit és a rend közös választóvonalára. Theodosius *Cunctos populos* rendelete 380-ban a niceai kereszténységet tette az állam hivatalos vallásává, a *Codex Theodosianus* pedig később kimondta, hogy a máshogyan gondolkodókat kizárják az istentiszteleti terektől és a közéleti tisztségektől.

Ebben a jogi-teológiai fordulópontban a hitvallás éles küszöb lett: aki kimondta, belül volt; aki hallgatott, a peremre szorult. A fegyelmi hatás azonban nem egyirányú mozgásként működött. Elizabeth Clark kutatásai rámutatnak, hogy a közösség tagjai – szerzetesek és világiak – maguk is próbára teheték vezetőiket. Bizonyos helyzetekben hangosan kezdték énekelni vagy mondani a hitvallást, hogy lássák, a püspök beleáll-e ugyanabba a szóba, melléjük lép-e a közös „Hiszünk”-ben.²⁶

Averil Cameron elemzése továbbviszi ezt a vonalat. Arra mutat rá, hogy a hitvallás ismétlődő használata – liturgiában, zsinati jelenetekben, olykor politikai események díszleteként – közösségi nyomást hozott létre. Lassan kialakult a közös „forgatókönyv”: ismertté vált, hogyan illik beszélni, mikor hangzik el a krédó, ki csatlakozik a közös megszólaláshoz, és ki marad csendben. A nyelvi forma magatartásmintákat is rendezett. Így a fegyelmezés két irányban volt átélhető. Egyfelől a császártól a püspöki karig, másfelől a gyülekezet felől a klérusig. A *homoousios* ebben a folyamatban határkőként kezdett működni. Egyetlen szóban kötötte össze az isteni igazságra vonatkozó igényt a jogi kizárás gyakorlataival és a közösségi ellenőrzés finomabb formáival.²⁷

Konstantinápolyban különösen szorosan fonódott össze a hitbeli formula és a politikai kényszer, de a következő évtizedek megmutatták, hogy a történet nem

²⁶ Clark, Elizabeth A.: *Founding the Fathers. Early Church History and Protestant Professors in Nineteenth-Century America*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2011, 45–52, 49.

²⁷ Cameron, Averil: *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. University of California Press, Berkeley 1991, 143–158.

zárult le. Kappadókiában, Afrikában, Hispániában regionális zsinatok továbbra is vitatták a szöveg pontos alakját és használatát. A niceai tétel és a fegyelmező működésmódok útjai így csak részben estek egybe. A hit nyelve sokszor más ritmusban mozgott, mint a jog eszközei, és a közösség élete újra meg újra próbára tette, mit is jelent valójában kimondani azt, hogy egylényegű az Atyával.

A *homoousios* liturgikus fordulata a kappadókiai teológiában

Miután végigkövettük, miként vált a *homoousios* a birodalmi fegyelmezés egyik kulcsszavává, most arra irányíthatjuk a figyelmet, hogyan lett ugyanebből a fogalomból a közösség és a misztikus felemelkedés nyelve. A 4. század végére a niceai definíció már nemcsak vitákban, hanem imádságban és liturgiában is otthonra talált.

A kappadókiai atyák – mindenekelőtt Cézárei Baszileiosz – új távlatot nyitottak. A *homoousios* náluk már nem elsősorban vitapozíció, hanem annak a nyelve, hogyan gondolkodunk a Szentháromság közösségéről. Baszileiosz számára az „egylényegűség” azt fejezte ki, hogy az Atya, a Fiú és a Lélek ugyanahhoz az isteni valósághoz tartozik, miközben személy szerint megkülönböztethetők. Az Eunomiosz ellen írt művében²⁸ bontja ki, miként tartható együtt Isten oszthatatlan lényege és a három *hypostasis* valósága. Itt nevezi a *homoousios*-t „nyelvi hídnak”, amely összeköti az egy Istenre vonatkozó hitvallást a három személy különbségével.²⁹

A legtöbb kutató egyetért abban, hogy a kappadókiaiak munkája szilárdította meg a „három személy – egy lényeg” tanítását, noha a részletekben vannak hangsúlyeltolódások. A döntő az, hogy Baszileiosz nem választotta el az ontológiát az istentisztelettől. A 38. levélben és A Szentlélekről szóló értekezésében *ho-*

²⁸ DelCogliano, Mark – Radde–Gallwitz, Andrew (szerk. és ford.): *Basil of Caesarea: Against Eunomius*. Catholic University of America Press, Washington (DC) 2011, 68–75.

²⁹ Hanson arra figyelmeztet, hogy Baszileiosz *ousia*-fogalmának használata veszélyt hordoz. Fennáll annak a kockázata, hogy az élő Istent statikus, neoplatonikus létszubsztanciává egyszerűsíti. Ezzel szemben Christopher Beeley amellet érvel, hogy Baszileiosz annyira mélyen a liturgikus gyakorlatba ágyazta az ontológiát, hogy metafizikai állításai önálló érvelési szerkezet nélkül is érvényesülnek. Lásd: Hanson, Richard Patrick Crossland: *i. m.* 690–95; Beeley, Christopher A.: *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*. OUP, Oxford 2008, 112–118.

motímiáról – az Atyával azonos tiszteletről – beszél a Fiú és a Lélek esetében. Ezt nem pusztán spekulatív érvekkel, hanem az imádság gyakorlatából, a doxológiák és invokációk rendjéből vezeti le. Itt a dogmatikai érvelés és a megszólítás cselekvése ugyanannak a mozdulatnak két oldala.³⁰

Jeruzsálemi Cirill katekéziseiben a hitvallás az epiklézis tágabb terébe kerül. A helyes hit nem elvont tudás, hanem annak a folyamatnak része, amelyben a Lélek leszáll a kenyérre és a borra, és az egyház ebben a jelenlétben részesedik. A krédó Cirillnél a liturgia ritmusába ágyazódik: elhangzik, éneklük, ismétlünk, beépül a közösség emlékezetébe. Ebben a fénytörésben a *homoousios* már nem elsősorban vitahatár, hanem a közös jelenlét nyelve: annak kifejezése, hogyan van együtt Isten és az egyház.³¹

Nazianzoszi Gergely³² és Nüsszai Gergely³³ ezt a vonalat viszik tovább, amikor a *homoousios* a *theosis*, az isteni részesedés távlatába állítják. Náluk az egytelnyegűség nem lezárt tétel, hanem olyan kapu, amelyen keresztül válik érthetővé, hogyan emelkedhet az ember Isten felé, hogyan formálódik át az élet az isteni szeretet közösségében. A fogalom így már nemcsak azt mondja ki, ki a Fiú az Atyához képest, hanem azt is, milyen mozgásba kerül az egyház, amikor ebben a valóságban részt vesz.³⁴

Innen visszatekintve Niceára a *homoousios* két arca rajzolódik ki: egyfelől a rend és fegyelem határköve, másfelől a tanítás és részvétel, hitvallás és közösség találkozási pontja. A kappadókiaiak munkája azt az irányt jelölte ki, ahol a niceai szó már nem csupán igazságot őriz, hanem imádkozó közösséget formál: kimondva, énekelve, ünnepelve, lépésről lépésre beépült az egyház életébe.

³⁰ Basil the Great: Letter 38. In: Deferrari, Roy J. (ford.): *The Fathers of the Church*, vol. 8, Catholic University of America Press, Washington (DC) 1951, 123–130; Hildebrand, Stephen (ford.): *Basil of Caesarea: On the Holy Spirit*. St Vladimir's Seminary Press, Yonkers (NY) 2011, 54.

³¹ Cyril of Jerusalem: *Mystagogical Catecheses*. In: Cross, Frank Leslie (ford.): *St. Cyril of Jerusalem: Lectures on the Christian Sacraments*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1986, 40–80.

³² Gregory of Nazianzus: *Orationes Theologicae* 5,9–11. In: Mossay, Joseph (szerk.): *Gregorii Nazianzeni Opera*, vol. 27. Brill, Leiden 1986, 160–166.

³³ Malherbe, Abraham J. – Ferguson, Everett (ford.): Gregory of Nyssa: *The Life of Moses II*. Paulist Press, New Jersey 1978, 162–163, 106–107.

³⁴ Brian Daley ezt „pneumatikus performativitásnak” nevezi – olyan teológiának, amely lélegzik és átalakít. Daley, Brian E. *Gregory of Nazianzus*. Routledge, London 2006, 87–94.

Nem mindenki járt jól azzal, hogy a *homoousios* dogmává vált. A 350-es években a *homoian* püspökök – például Ursacius és Valens – még élvezték a császári támogatást, de 381-re kiszorultak a döntéshozatalból, miközben az új, tanbeli és jogi szövetség fokozatosan szelektálta őket az egyházi közéletből. A pneumatomachusok végül elbuktak a hitvitákban, ugyanakkor néhány liturgikus gyakorlatuk – például az antifonális zsoltározás – csendben beépült az ortodox istentiszteletbe, mert nem kötődött közvetlenül heterodox tanításaikhoz.³⁵ Macrina³⁶ kolostori katekézise és Egeria³⁷ zarándokbeszámolója is azt tanúsítja, hogy a hitvallás hatása nem csak „fentről lefelé” érvényesült, hanem a közösségek megélt gyakorlatában is tovább formálódott. John Henry Newman dogmafejlődés-elmélete³⁸ segít ezt a dinamikát megérteni. A hitvallások nem készen születnek, hanem viták, újraértelmezések és befogadási folyamatok révén érlelődnek, s a *homoousios* niceai utóélete is azt mutatja, hogy a sokat vitatott formula az ismételt, megélt hitvallás által válik hagyománnyá.

Befejezés – „Credo ut intelligam, et vive”

A tanulmány elején a *homoousios* történetét követtük végig: hogyan lett vitatott fogalomból zsinati döntés, birodalom által megerősített normatív hitmérce, fegyelmi eszköz és liturgikus nyelv. Most visszaléphetünk egyet, és rákérdezhetünk arra, mit jelent mindez a szó, az igazság és a hit viszonyára nézve.

Austin felismerése szerint a szó nem pusztán állításokat közöl, hanem képes valóságot létrehozni. Az igazság helye így részben elmozdul a megfelelés logikájából abba az irányba, amit a szavak tesznek. A 20. századi nyelvfilozófiában ez fordulatot hozott. Az igazság kérdése túllépett a „helyes vagy helytelen” állításon, és a cselekvő szó hitelessége került előtérbe. A szó akkor igaz, ha az általa létrehozott valóság összhangban áll azzal, amit mondani próbál.

A gyakran „post-truth”-ként leírt korszakban ennek a sötétebb oldala különösen élesen látszik, ugyanis a szó könnyen válik olyan eszközzé, amely nem feltárja,

³⁵ Bradshaw, Paul F.: *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*. SPCK, London 1981, 49–50.

³⁶ Gregory of Nyssa: *Life of Macrina*. In: Schaff, Philip – Wace, Henry (szerk.): *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series 2, vol. 5. . Christian Literature Publishing, New York 1893, 371–394, 382–384.

³⁷ Wilkinson, John (ford.): *i. m.* 139–141; Bradshaw, Paul F.: *The Search*, 180–210.

³⁸ Newman, John Henry: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Longmans – Green and Co, London 1907, 45–90.

hanem átírja a valóságot. Ilyenkor már nem az a kérdés, igaz-e, amit mondunk, hanem az, hogy szavaink milyen valóságot építenek maguk körül. Innen vezet az út a heideggeri *alétheia*³⁹ gondolatához: az igazság nem rögzített állapot, hanem feltárulás, történés – s ezt a teológia még radikálisabban fogalmazza át, amikor az evangéliumot „történi igazságként” érti. Isten szava úgy igaz, hogy közben cselekszik. Teremt, ítéletet mond, feloldoz, újjáteremt. A keresztyén szó akkor mondható igaznak, ha részt vesz ebben a történésben; ha belekapcsolódik abba, amit Isten tesz.

Foucault emlékeztet arra, hogy a szó nemcsak teremt, hanem fegyelmez és rendez is. A *homousios* történetében mindkét oldalát látjuk: a hitvallás egyszerre lett az igazság megvallása és olyan gyónásszerű aktus, amely a hovatartozást is láthatóvá teszi. Aki kimondta, belül volt; aki hallgatott vagy tiltakozott, könnyen kívül találta magát. A dogma győzelme mögött ott maradtak azok, akiknek a hangja elhalkult – a *homoian* püspökök, a pneumatomachusok –, miközben egyes liturgikus gyakorlatok, dallamok, antifonális formák csendben beépültek az ortodox hagyományba. A hitvallás tehát nem steril tétel, hanem élő erőter, amelyben a fegyelmező és közösségteremtő dinamika egyszerre működik.

Magyarországon és Közép-Európában a keresztyén nyelvezet, a hitvallás és a történelmi egyházak jelenléte ma is éles próbatétel. A Credo mondatai egyszerre érintik az egyéni identitást, az egyházi önértelmezést és a társadalmi nyilvánosságot. Nem mindegy, hogy a „Hiszek...” mondatai milyen gyakorlatokkal kapcsolódnak össze – szolgáló, felelősséget vállaló közösségekkel vagy önvédelmi reflexekkel, intézményes önigazolással, politikai nyelvjátékokkal. A *homousios* megvallása ma is hatalmi és identitásképző aktus, amelyet az egyháznak Krisztus igazságának történésébe kell állítania: a gyógyítás, kiengesztelés és közösségépítés tereire.

Credo ut intelligam, et vive – hiszek, hogy megértsek, és hogy éljek. Ma talán ezt kellene még hozzátennünk: hiszek, hogy igazságosan beszéljek. A kérdés nem csupán az, hogy tartalmilag helyesen idézzük-e a niceai hitvallást, hanem az is, hogy a *homousios* megvallása milyen közösséget hoz létre körülöttünk. Olyat, amely zár, minősít, elhatárol – vagy olyat, amely Krisztus valóságához igazodva képes gyógyító jelenlétet, felelős szolgálatot és belső megújulást hordozni. A *homousios* kihívása ma nemcsak a dogmatikai tisztaság próbája, hanem annak kérdése is, hogy a hitvallás performatív ereje az egyház tanúságtételét, szolgálatát és megújulását szolgálja-e – vagy megelejtünk a helyes szavak kiejtésével.

³⁹ Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Osiris Kiadó, Budapest 2001, 248–263.

Az új típusú „tiszteletes és tudós” lelkipásztor

Amikor még „tudós és tisztelő” volt a református lelkipásztor

Érdemes pár pillanatra elidőzni annál a gondolatnál, hogy századokkal korábban milyen tudásanyaggal rendelkeztek azok a református lelkészi nemzedékek, amelyek kivívták maguknak a „tudós és tisztelő” címet. (A tisztelő tudós a „reverendus ac clarissimus” címzés fordítása, amely Erdélyben a külföldi akadémiát járt lelkészek megszólítása volt.) Ez egyben elismerést és tekintélyt kölcsönözött nekik. Ma ezt a fajta tudásanyagot vagy szellemi felkészültséget hívják kompetenciának. A régi iratokban a természettudományi ismeretek után kutatgatva minduntalan egyfajta összképre bukkantam, tehát elélem tárult más szakterületek ismeretanyaga is. Ezek aránya érdekes képet mutat. Amikor a 17. és 18. században egy debreceni fiatal lelkész végzett, akkor tudásának kb. 25%-a volt természettudományi ismeret, 15-20%-a jogi ismeret, mintegy 25-30% pedig a filozófia és a humántudományok területéről származott, s végül csak 30%-a tartozott a teológiai tudomány körébe.¹ A lelkész tehát egyszerre volt jogász, aztán természettudós is, ugyanakkor filozófus, történész, író, költő, építész. Az ínséges történelmi szükség hozta így, de mondhatnánk úgy is, hogy a kor ezt követelte meg. A „tudós és tisztelő” rang megmaradt sokáig, belső tartalma viszont változott. Ugyanis a teológiai ismeret aránya egyre nőtt, a biblikus szemlélet erősödött, olyannyira, hogy a 19. században ez már dominánssá vált. Érdekes példa lehet erre, hogy már az 1848-as szabadságharcos időkben mindent az ige mérlegére tettek. Sokan úgy tudják, hogy a *szabadság–egyenlőség–testvériség* francia forradalmi jelszavak

¹ Gaál Botond: *Természettudományok oktatása és művelése a Debreceni Kollégiumban*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debrecen 2012, 69–76.

elsődleges jelentőséggel bírtak a fiatalok szabadságharcos magatartásában. Ez azonban Debrecenben, de a többi magyar református kollégiumban sem így volt. Őket első renden nem ezek a forradalmi jelszavak lelkesítették a harcra, hanem predestinációs hitük. Ismerték ezeket a jelszavakat, de mindahányat az ige mérlegére tették, ami azt jelentette, hogy először értelmezték azokat biblikusan, és csak azután cselekedtek: beálltak szabadságharcos katonának. A francia forradalom jelszavait még a szószéki igehirdetéseken is az ige üzenetének megfelelően magyarázták,² mégpedig remekül. A lelkipásztorok ekkor ezt érezték feladatuknak, mert a nemzetük sorsa ezt kívánta. Dicsérőleg mondhatjuk, hogy még ebben a században is sokan rendelkeztek a korábbihoz hasonló enciklopédikus tudással, a fenti százalékarány azonban már ekkor eltolódott a biblikus tudás és szemlélet felé. A debreceni református teológiai irányt is próbálta befolyásolni a 19. század második felében jelentkező külső hatások sokfélesége, de ők óvatosan behúzódtak a hitvallásos örökségük bástyái mögé.³ Rövidre fogva: a Szentírás igei útmutatása szabott irányt a hivatásuknak.

A helyzet egyre nehezedett

Továbbra is érdemes a dolgokat követni a lelkipásztorok teológiai felkészültségén keresztül. Ha átlépünk a 20. századba, a lelkipásztor egyre nehezebb társadalmi, szellemi, lelki, tudományos hatásnak volt kitéve. Másképpen szólva, a társadalom részéről másféle igény fogalmazódott meg, mert a körülmények is változtak, noha az ősök szellemi öröksége és az ezek révén kialakult magatartás megmaradt a lelkük mélyén. Az új szemlélet elfogadásakor is ezt tartották mérvadónak. A valóságban ez azt jelentette, hogy lelkükben-szemlemükben ott volt egybegyűrva a meliusi örökség, a puritán szemlélet, a 17. századi ortodoxia jó szándéka, a racionális és tudományos ortodoxia szellemi hagyatéka, majd a romantikus kor és az azt követő liberalizmus hatása. Mindegyikben találtak valami értéket, mert érdekes módon ezeknek közös vonás a biblikus szemlélethez való igazodás

² Gaál Botond: Kálvini vonások a magyarok lelki arcán. In: Uő: *Kálvin ébresztése*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debrecen 2010, 151–157.

³ A kérdéskör részletesebb, korszakonkénti bemutatását lásd: Gaál Botond: *Kis tanszékből nagy egyetem*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem – Hatvani István Teológiai Kutatóközpont, Debrecen 2012. 82.

volt. Ez volt tehát az alap, amelyre aztán kezdett ráépülni a 20. század szellemi-lelki életének újabb és újabb igénye. Ilyen bonyolult szellemi örökség birtokában, azt tisztelve, az adott történelmi körülmények között kellett a lelkipásztornak vállalnia hivatását: Isten ígéjének hirdetését, az emberek lelkigondozását, a gyülekezeti közösség egyben tartását. Számomra úgy tűnik, mintha a lelkész még a 20. században is „tűzoszlopként” töltötte volna be küldetését népe körében, mert így a népnek legalább volt mihez igazodnia, volt kire felnéznie, volt cél, volt erkölcsi rend és közösséggé formáló akarat.⁴ Szerintem a református lelkipásztor alakja ebben a nagy terheket és súlyos igazságtalanságokat hordozó korban is ilyen „világosító lámpás” volt.⁵ Ez már a mi szüleink korszaka, két sötét diktatúrával a közepén, amikor a lelkipásztori hivatást aligha lehetett, vagy legalábbis már nagyon nehéz volt pontosan meghatározni. Én inkább csodálom, hogy egyáltalán voltak bátor fiatalok, akik vállalták ezt a terhet, és szolgálatnak tekintették a lelkipásztori hivatást. Ezt bizony elkötelezett emberként, azaz hivatástudattal lehetett csak vállalni. Nagyon nagy áldás volt a gyülekezetek számára, hogy egyáltalán volt lelkipásztoruk. A magyar református lelkipásztor másféle tudással, kifinomult bölcsességgel és műveltséggel „átvészelte” e nehéz időket is. Itt már látszik, hogy a lelkipásztori hivatást nemcsak az enciklopédikus tudás jellemezte, hanem a külső körülmények adta gyakorlati követelményeknek is eleget tevő személy volt egy-egy közösségben. Nem volt könnyű korszak!

A vágyott lelkipásztortípus Barth szerint

Ebben a helyzetben mindenki számára derűs perceket szerezhet, egyben el is gondolkodtat Karl Barthnak a múlt század közepe táján keletkezhett erénykatalógusa, amely azt jelzi, mit követelne meg a modern műveltségű református lelkésztől. Az ő elképzelése így hangzik:

„Természetesen nagyon kíváncsi, hogy az ige szolgája erkölcsi jellem, vallásos egyéniség, ízléssel és műveltséggel bíró egyén legyen, szárnyaló és józan,

⁴ Petőfi is elgondolkodik ezen: lángoszlopnak nevezi a költőket *A XIX. század költői* című versében.

⁵ Huszár Gál a 16. században Debrecen nevezte „mind az egész Magyar Országának és Erdélyiségnek és több sok helyeknek világosejtő lámpásának lenni”. Huszár Gál: Ajánlás: In: [Mélius Juhász Péter]: *Az Aran Tamas hamis es eretnec tevelgesinek [...] meg hamissitási.* [Huszár Gál], Debrecen 1562. (RMK I. 48, RMNY 181.)

imádkozó és fegyelmezetten dolgozó, természetes és szellemi, jó családapa, állampolgár és hazafi, széles látókörű és korszerű, társasági, mindenkit szerető és senkitől se féltő, szabad és önként kötött, független és közkatonai engedelmességű, várakozó és aktív, békés és harcos, komoly és vidám, dogmatikus és politikus, a sportok iránt érdeklődő, nem nyárspolgár, a proletárt, ateistát, pietistát saját maguknál jobban megértő, elméleti és gyakorlati pszichológus, praktikus és szárnyaló gondolkodású, pap, próféta, pásztor a gondolkodásban, beszédben, cselekvésben.”⁶

Ez valóban elgondolkodtató, és úgyszólván tükröt tart a ma egyházának lelkésze elé is, ha egyáltalán valaha létezett ilyen „ideális” lelkész. Az viszont egyértelműen látszik, hogy a 20. században a lelkésszel szembeni elvárások meglehetősen nagyra nőttek. Ráadásul ebben nincsenek benne az általunk hangsúlyozott történelmi szellemi örökség különböző árnyalatai, amelyek nálunk, magyar református lelkészeknél különösen lényegesek voltak. Ez az idézet azért is fontos, mert ki lehet belőle olvasni annak a kornak a kérdéseit, az akkori társadalmakat foglalkoztató tényeket, amelyekre nézve az emberek orvoslást vártak. Mi már csak annyit látunk, hogy a kor kívánalmai a lelkész számára aligha látszottak teljesíthetőnek. A lelkipásztorok előtt egyre bonyolultabb kihívások tornyosultak. Becsületükre legyen mondva, mégis sokan és bátran vállalták ezt a mázsás nehézségű szolgálatot, mert hittel néztek a jövő felé.

Bolyai János megszívlelendő tanácsa

Mit szóljon mindezekhez a 21. századi református lelkész? Ijesztőnek látszik a helyzetünk. Alig tud az ember szóhoz jutni. Mégis azt javaslom: ne adjuk fel! Kocsis István írt monodramát *Bolyai János estéje* címmel, amelyben a főszereplő matematikai zsenink ezt mondja: „Az ember akkor ember, ha az összes választási lehetőségei közül mindig a legnehezebbet választja.”⁷ Reformátor őseink is hasonlóan gondolkodhattak és Meliushoz hasonlóan cselekedtek. Miért ne tehetnénk így mi is? Vágjunk tehát bele, és keressük meg, illetve találjuk meg a helyünket a saját szellemi környezetünkben. Most a nehézség abban lesz, hogy általában a

⁶ Barth, Karl: *Isten Igéjének szolgálata*. Előadás, pontos megjelölés nélkül. Megtalálható a *Javaslat a lelkészképzés reformjáról* című zsinati lelkészelnöki előterjesztésben (az 1960-as évekből!). Az idézett szöveg valószínűleg az 1920-as, 1930-as évekből származhat.

⁷ Kocsis István: *A korona aranyból van*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1972, 144.

keresztyén ember, különösen is a gyülekezet bármely tagja és annak lelkipásztora miként fogja fel, hogyan szemléli önmagát és környezetét ebben a digitális korban. Előbb azonban elemezzük és értsük meg a kérdést, s ezáltal később hátha reményteljesebben fogjuk látni a dolgokat.

Lelkipásztor a digitális térben

Most éppen benne vagyunk egy olyan digitális térben, amely szerteágazó kínálatával hoz bennünket zavarba. Olyan korban élünk, amikor mai tudásunk holnap már elavulttá válik. Mit tegyünk? Másképpen kérdezve: mi legyen az a modern műveltség, az a korhoz illő kompetencia, elsajátított tudás, amellyel a református lelkipásztornak célszerű lenne rendelkeznie? Gondolhatunk itt más felekezetek papjaira is, akik hasonló cipőben járnak. Ha visszagondolunk a „tudós és tiszteletes” korszakra vagy Karl Barth meghatározására, akkor követve a példájukat: miként tudnánk mi is feljebb emelkedni és korszerűbb tudással prédikálni a 21. század emberének? Segíthet-e Bolyai bölcs tanácsa? Úgy tűnik, szélesebb digitális készségre, több tudásra van szükségünk. De mennyivel többre? Egyáltalán milyen mértékig kell nekünk igazodni a korhoz? Ez a korhoz igazodás milyen határig lehetséges? Nem könnyű ezekre a kérdésekre válaszolni. Érdemes figyelni arra, amit Dávid király mondott ilyen nehéz helyzetben: „Uram, a te világosságod által látunk világosságot!” (Zsolt 36,10).

Azt már érzékeltük az eddigiekből, hogy szó sem lehet múltunk megtagadásáról, történelmünk és kultúránk levetkőzéséről és valami új köntös felöltéséről. Számunkra a posztmodern, neoliberális és globalista szemlélet elfogadhatatlan. Veszélyes ideológiát sugallanak. Sem a nemzetünket nem tagadjuk meg, sem a magyar földet nem adjuk föl, mert ezt örökhagyó őseink vérükkel és szenvedéseikkel pecsételték meg. Mi bizonyosak vagyunk Isten igazságos ítéletében, aki egyszer majd helyére teszi a dolgokat. Ami igazságtalan, részrehajló és tisztességtelen volt a mögöttes században, az megmarad annak az idők végezetéig.

A jövőnk felé fordulva azt is látnunk kell, hogy a világ számára a digitális korszak hatalmas fejlődést hozott, amelyben nekünk meg kell találnunk a pozitív lehetőségeket. Az utóbbi évtizedekben az információs és technológiai eszközök térhódítása mérhetetlenül sok jót eredményezett. A számítógépek hardvermegoldásai és a hozzá kapcsolódó szoftverek az élet minden területén új eredményeket és hasznos javakat tártak elénk, s ezek a változások felgyor-

sították életritmusunkat, megkönnyítették a kapcsolattartást, lerövidítették a távolságokat, új kikapcsolódási és művelődési szokásokat eredményeztek. Nyilvánvalóan látszik, hogy más lett minden, és a jövőben ez még inkább így lesz. Nemhogy *kétszer nem léphetünk bele ugyanabba a folyóba* (Hérakleitosz), hanem *egyszer sem léphetünk bele ugyanabba a folyóba* (Kratülosz). Munkavégzésünk és mindennapi életünk infrastruktúrája hihetetlen mértékben fejlődött. Az automatizálás igen magas fokú fejlődésen ment keresztül, amit leginkább a gyárak gépsorai tárnak elénk a televízió számos csatornáján. Rendkívül csodálatra méltó, hogy a hatalmas repülőgépek saját automatikájukkal is le tudnak szállni a földre. Noha tisztában vagyunk a valóságával, mégis a Holdra szállást és a világűr kutatását szinte képzeleten felül állónak érezzük a közember nézőpontjából. Ez mind kapcsolatban van a digitális világunkkal. Szóval ténylegesen is a digitális tudás világát éljük és élvezzük. Ez maga a digitális tér, amelyben élünk. Mi viszont értelemszerűen azt keressük, hogy ebben a digitális világban a keresztyén egyház miként hasznosíthatja az ember alkotóképességének ezt a pozitívumát. A tudományos képzelet egekig érő világából úgyszólván most visszajövünk a földre, s keressük az embertársakhoz vezető utat. Egyszerűen szólva, mi nem tehetünk mást, mint a Krisztusról szóló evangéliumot hirdetve az egyházat szeretnénk visszavezetni abba az állapotába, amely újból igazodási pont lehet magyar népünk számára. Ezzel a szándékkal nézzünk most bele ebbe a korszakba, és próbáljuk olyan szemlélettel átgondolni a helyzetünket, mintha látnánk a jövőnket és onnan visszafelé néznénk a jelenünket.

Ehhez elengedhetetlenül szükséges ismerni a már sokszor emlegetett digitális tér világát, annak természetét, viselkedését, amely csak részben szellemi természetű, sok tekintetben inkább gyakorlati jellegű. Jobbára szükségletnek, már-már magatartásnak, szokásnak, életgyakorlatnak, rejtett szellemiségnek mondhatnánk ezt a valóságos teret, amely a levegőhöz hasonlóan természetes módon vesz körül bennünket. Szinte a lélegzetvétel mintájára immár nekünk is észrevétlenül életelemünké vált. Egyszerű nyelven kérdezzük: hogyan állunk ezzel a bennünket körülvevő digitális térrel? Tudunk-e ebben tájékozódni? Használjuk-e eléggé a fölkinált gyakorlati lehetőségeket? – Érdemes tudni egy fontos dolgot. Voltak a történelem során nagyon komoly felfedezések, amelyek forradalmasították a világot, mint például a kerék feltalálása, a könyvnyomtatás megoldása, a penicillin felfedezése, vagy éppen a 20. században a „téridőbeli tárgy” feltalálása az elméleti fizika területén, közelebbről a kozmológiában. Viszont egyik találmány sem

hozott létre olyan gyors és széles körben elterjedt változást a világ történetében, mint a számítógép. Az internet következtében új típusú globális szemlélet jött létre és új nemzedék nőtt fel a szemünk láttára, nagyjából húsz-harminc év alatt.⁸

Az ember társas helyzete

Láttuk eddig, mennyire összefügg a digitális és a globális világ. A digitális technológia globális jótéteménnyé vált ugyan, de csakhamar látszott ennek a hátulütője is. Párhuzamosan annak fejlődésével azt tapasztalták, hogy a társadalmak már a 90-es évek végétől elkezdtek polarizálódni. Részben nemzedéki problémák léptek föl, részben pedig a hagyományos közösségi formák alakultak át. Másként szerveződtek. Amíg korábban fontosak voltak a személyes találkozások, addig ez az infokommunikációs eszközök révén egyre inkább egyszerűsödött. A családok élete is átalakult számos területen. Mi több, a családnak, azaz a társadalom alapsejtjének mint teremtési rendnek az intézménye is más megvilágításba került, olykor pedig eredeti rendeltetése megkérdőjeleződött. Nálunk is divat lett élettársi viszonyban élni. A nemek közötti kapcsolat is furcsa irányt vett, a nemek új értelmezése pedig egyenesen katasztrofálisnak mondható. A társas élet eresztékei is kezdtek meglazulni, az egyesületek, társaságok, egyletek és kamarák szerepe nem kovácsolta többé olyan közösséggé az embereket, mint ahogyan az korábban volt. Ezt úgy szokták kifejezni, hogy a digitális térben megváltozott az *ember társas helyzete*. Alapvetően az ember mégis igényli a társas létet, mert ab ovo ilyenek vagyunk, de ez az igény tartalmában megváltozott. Miért? – tették föl a kérdést a szakértők. Bizonytalán azért, mert a digitális tér másféle társas kapcsolatra készíteti vagy kényszeríti az embert. A megfigyelések szerint az online tér megmásítja, lefokozza a társas viszonyokat. *Egyrészt* azért, mert a társas kapcsolat ugyan egyszerűsödött, hiszen minden felgyorsult, ugyanakkor a közember számára időigényesebbé vált. A számítógép kezelése, a műveletek megtanulása, a digitális tudás ébrentartása, az új rendszerek követése mind-mind nagyon sok időt igényelnek. Ezzel viszont nem számoltak. Az időfaktor miatt az ember kénytelen magába fordulni, mi több: tájékozódni, tanulni az újszerű digitális térvizonyok közepette és

⁸ Személyes példával illusztrálva, városunkban éppen én voltam az ún. Debreceni Universitas elnöke, aki tárgyalta a MATÁV-val, és fél évvel később az akkori egyetemek nevében én magam vettem át az első üvegszálás földalatti vezetékeket 1995-ben. Így kezdődött az internet Debrecenben, és hol vagyunk már azóta!

követni az iszonyatosan gyors fejlődést. Ez a fajta készség egyáltalán nem kedvez a társas élet fenntartásának, vagy egyáltalán a fejlődésének, mert az embert valósággal odaköti a digitális eszközökhöz. Másrészt az új helyzetben szinte mindenki „ingyen” juthat hozzá megannyi információhoz, s ehhez nem szükséges a másik emberrel való kapcsolat. Nem is kell megküzdnie érte. Bizonyos digitális tájékozottság után már ún. „digitális bennszülötteké” váltak az emberek. Harmadszor pedig a szerzett tudás sokszor szükségtelenné tette annak a tekintélyét, aki korábban a tudás hordozója volt, mint amilyen például a tanár vagy a pap. A „tudós és tiszteletes” cím tekintélye alábbhagyott, sokfelé eltűnt, inkább átalakult, mássá lett. Olyan helyzet alakult ki, miszerint az ember 24 órán át evickélhet a digitális térben, amely végtére is magához köti és a teljes idejét, személyiségét, gondolatvilágát lefoglalja. Tehát az emberi személyes társas kapcsolatok helyett az online tér világával való „személytelen” kapcsolat vált fontosabbá, sőt nélkülözhetetlenné és elvárt gyakorlattá. Úgy tűnik, mintha ez az új világ az ember számára határtalan lehetőségeket biztosítana. Hovatovább az ember modern világpolgárrá lépett elő, s ez a helyzete jelenti számára a kiteljesülést.

Csalóka képzet

Az imént leírtakra azt tudjuk mondani: csalóka képzet! Sőt, rossz iránynak bizonyult, ugyanis – a tapasztalatok szerint – a természetes kapcsolatok közösségi melegségében elhidegülést eredményezett, és bizony sokszor egyfajta lelki deformációhoz vezetett. Ez az, amire a lelkipásztornak figyelnie kell! Az ember érzéke a közösségi kapcsolatok iránt elsatnyult, rideggé vált, s ennek következtében előbb vagy utóbb az igényessége is szinte minden területen alábbhagyott. A minőség iránti emberi igény alacsonyabbá vált, a műveltség, a kulturáltság, a jótekonyság és könyörületesség szintje, illetve vágya lejjebb szállt. Agykutatóink figyelmeztettek rá, hogy a digitális térben való elmerüléskor az ember értelmetlenül belevész a mindenségbe, cél nélkülivé válik, elveszíti önirányító képességét, kezdenek megszűnni a vágyai, nem keres kiutat vagy más utat, mert rabja lett az őt behálózó, tőle idegen személytelen világnak. Nem veszi észre, hogy a digitális tér csak eszközt nyújthat a lehetőségekhez, de tartalommal nem fogja megtölteni az ember életét. Miért? Mert hiányzik az a természetes szellemi-lelki környezet, amelybe beleszületett. Keresi és kívánja a természetes közösséget. Bibliai képpel élve: visszavágyik az édenkertbe! Digitális nyelven úgy mondanánk, hogy az em-

ber eredendően erre a közösségi létre van kódolva, ilyennek született. Most pedig hiányzik életéből a természetes rend! Az, hogy a lakásunkból a fél világgal kapcsolatot tudunk tartani, lehet nagyon jó, ha annak vannak határai, s ezáltal nem megy a vágyott természetes közösségi élet rovására. Például a család, a barátok, a kisközösségek, kulturális szükségletek, és bizony a lelki közösségek, a gyülekezeti keresztyén kapcsolatok vagy a keresztyén értékek gyakorlása bizony nélkülözhetetlennek tűnnek. A személyes és lelki közösséget nélkülöző, végtelen társas kapcsolatokat ígérő digitális-globalista szemlélet tehát nem megoldás, mert az ember számára ez nem természetes helyzet, ezért nem magától értetődő igény. Szükséges más irányban is tájékozódni.

Az egészséges közösségi élet rendje

Megfigyelték, hogy az ember végül is vágyik valamilyen rendre, valamilyen értelmes társas viszonyra, amely menedékkül szolgál számára, és egyben természetes szellemi-lelki korlátok közé is tereli az életét. Ma ez az egyik legnagyobb kihívása az emberiségnek. Megszűnni vagy csökkenni látszanak a keresztyén gyülekezetek közösségi alkalmai, s ennek hiányában a keresztyén ember is egyszerre magányossá kezdett válni, valósággal beszűkült a társasági élete, s észrevétlenül a magány világában találta magát. A normális igénye azonban éppen a már említett „édenkerti” közösség iránti vágy volna. Ez okozhat egyfajta *anómiás* állapotot, értékvesztett érzést, lehangolt lelkiséget. Nálunk, magyaroknál ez a „minden mindegy” állapot a közelmúlt marxista korszakában már elkezdődött, de valójában ez a helyzet a külső társadalmi-politikai-ideológiai erőtér diktatórikus következménye volt. A digitális világba való belépés azonban az egyén szabad választása szerint történik, s éppen ez a személyes döntés eredményez sokaknál egyfajta belső magányérzést. Az ember ilyenkor önmagába zárkózik. Az eredendően közösségre kódolt lény magányossá válik. Ez teljesen új világjelenség. A magyarságunk lelkiállapotáról szólva, ennek már nálunk is komoly előjelei mutatkoznak. Ennek a feltárása csak 2017-ben kezdődött el. Legújabb amerikai felmérések szerint ez olyasféle járványszerűen terjedő tünettel jár, amely belülről emésztí az embert, méghozzá egyre többeket. Legyengítheti az immunrendszert, negatívan befolyásolhatja az idegrendszert, és hatással lehet a testi egészségre is. Stephanie Cacioppo, a Chicagói Egyetem Idegkutató Intézetének igazgatója ezt a furcsa „betegséget”

szociális izolációs szindrómának nevezte el. Nem is gondolná az ember, hogy milyen hálóba került bele, amelyet önmaga font maga köré.

Ebből a helyzetéből az embert ki kell menteni. Másik képpel élve azért is beszélünk mentésről, mert ő maga sem tudja, hogy olyan mély kútba esett, amelyben csak „fölfele” tekintve lát világosságot, és ahonnan csak „fölfele” van kijutási lehetőség. Ez a fizikai világ valóságából vett szimbolikus kép a lelkipásztor számára lehet jelzésértékű is az evangélium „fölfele mutató” reménységére. Látjuk tehát, mennyi új veszély leselkedik embertársainkra. Aki a lelkipásztori hivatást választja, annak önmagára vonatkozóan új típusú „tudós és tiszteletes” értelmezéssel kell számolnia, mert az embert ki kell emelnie abból a mélységből, amelybe az önvezérelt vágyai miatt került bele. Vagy éppen odatévedt, és ez lett a veszte. Más hasonlatot használva, ki kell szabadítani az önmaga hálójából, mert a csapda végzetes lehet számára. Erre való az evangélium mértékletességre intő tanácsa és testvéri közösségre hívó szava, amely keresztyén lelkülettel egy egész gyülekezetnek válhat az egészséges közösségi életét összetartó erejévé.⁹

⁹ A digitális tér világára vonatkozó tényeket, elemzéseket és megoldási lehetőségeket részletebben lásd Gaál Botond: *Keresztyén értékek az európai kultúrában*. A Debrecen-Nagytemplomi Egyházközösség Karakter Könyvesboltja, Debrecen 2020, 153–229.

A vallástörténeti iskola hatása az erdélyi református teológiai irodalomra¹

A „vallástörténeti iskola” jelentkezése a 19. század végén (Otto Pflleiderer, Johannes Weiss, Ernst von Dobschütz) élénk visszhangra talált az erdélyi protestáns teológusok körében is. Teológiatörténetileg a liberális teológia korszakába sorolható a vallástudományi érdeklődés kibontakozása. A teológiai liberalizmus az 1870-es években érkezett Erdélybe. Makkai Sándor megfogalmazása szerint ennek az irányzatnak a „meggyőződése az, hogy noha a vallás független a tudománytól, a kulturélet tényezőjévé mégis csak a tudományos világnézettel való teljes összhangba hozása által válhat. Ez az álláspont kétségtelenül a teológiának vallástudománnyá való tételeét jelenti, s ebben jelentősége korszakalkotó.”² Ezen alaptörekvés főleg két teológiai diszciplína területén érvényesült: a bibliai kritika és a rendszeres teológia vonatkozásában. Ez az új szemléletmód a bibliai tudományok esetében Ferdinand Christian Baur történetkritikai módszerének elfogadását, a hittani szakágak viszonylatában pedig Friedrich Schleiermacher érzületi teológiájának recepcióját jelenti.

Kovács Ödön (1844–1895)

Ennek az irányzatnak Erdélyben a nagyenyedi Bethlen-kollégium teológiai fakultása volt a központja, személy szerint pedig Kovács Ödön professzor, a rendszeres teológia tanára volt a képviselője. Kovács Ödön a szellemi indítást a hollandiai tanulmányútja alkalmával nyerte. Tanári székfoglaló beszédében előrebocsátotta programját: „A teológia ma már vallástudománnyá fejlődött, s mint a bölcséleti, jogi, történeti tudományok tárgyaikat, úgy ez is tudományos álláspontokról tárgyalja a vallást és az embert, mint vallásos lényt.” Az ő nevéhez fűződik

¹ Tisztelettel ajánlom Visky Béla professzornak, egykori kedves tanítványomnak 65 éves születésnapja alkalmából.

² Makkai Sándor: *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*. „Az Út” kiadása, Kolozsvár 1925, 8.

az első magyar nyelvű vallásfilozófiai tankönyv.³ Tartalmi szempontból Otto Pflaiderer művére támaszkodik (*Die Religion ihr Wesen und ihre Geschichte*. 1868), bemutatási módszerében viszont saját útját követi. Arra törekedett, hogy a történeti vallásokat rendszeres, összefüggő, találó és vonzó rendszerben ismertesse. Kovács Ödön könyve első részében a természeti vallásokat, a különböző népcsoportok vallásait mutatja be (turáni, indogermán, sémi és mezopotámiai). Külön tárgyalja Izrael, ill. Jézus vallását, valamint az iszlám hitvilágát. Jézus vallásáról a liberális teológia szellemében ír: „Az általános emberit felülmúló helyzetet és hatalmat, isteni méltóságot, sőt tán éppen isteni tiszteletet legtávolabbról sem igényelte, ilyen igény előtte a legnagyobb istenkáromlás lett volna. Az ország, melyet alapít, nem az ő, hanem az Isten országa.”⁴ De mivel nemcsak tanította, hanem élte is az igaz vallást, „nem csodálkozhatunk, hogy követői csakhamar halála után őt magát, az ő személyiségét tették a keresztyén vallásos hit és istentisztelet tárgyává. Már az apostoloknál a keresztyén tudat súlypontja és középpontja nem Jézus tana, hanem személye. Nem az lett a fő kérdés, hogy mit tanított Jézus azért, hogy az emberiséget üdvözítse, hanem ez: mit tett és szenvedett ő azért, hogy megváltó legyen.”⁵ Jellemző az a mód, ahogy Kovács Ödön korának egyik legvitatottabb kérdéséről, Jézus csodáiról beszél: „Messiási volta, emberfeletti hatalma bizonyítására számos csodát tétetnek vele, a szellem életére vonatkozó hatását, érzéki képekbe és elbeszélésekbe öltöztetett valláserkölcsei igazságait megannyi külső érzéki csodává alakítja át, holott láttuk, hogy ő határozottan visszautasítja a Sátán azon felhívását, hogy csodatevő Messiás legyen.”⁶ A könyv második fele ezt a címet viseli: *A vallás lényege vagy a vallás és a vallásos eszmék bölcseleti felfogásának története*. Arra törekedett, hogy a vallás fejlődési folyamatában felmutassa „a vallás és a keresztyénség lényegét, pszichológiai igazságát és metafizikai tartalmát”. Először a vallás és a bölcselet közötti viszony tisztázására vállalkozik. Azután elemzi időrendi sorrendben az egyes filozófiai iskolák tanítását, valamint álláspontját a vallással kapcsolatban. A másodkézből vett ismertetések sorában vannak egyéni meglátásai, így a protestantizmus írásértelmezéséről is. A Biblia isteni tekintélyéről és a Szentlélek bizonyágtételéről ezeket írja: „Az eredeti protestáns elv az Írás

³ Kovács Ödön: *A vallásbölcselet kézikönyve*. 1–2. Magyarországi Protestáns Egylet, Budapest 1876–77.

⁴ Uo. 357.

⁵ Uo. 358.

⁶ Uo. 359.

szavának igazságát és isteni voltát hinni, mert miként a Nap tápláló erejét saját tapasztalatunkból ismerjük, éppúgy a Szent Lélekkel való közösségben önmagunk belátjuk, érezzük, tapasztaljuk, hogy amit az Írás az Istenről és hozzá való viszonyunkról hirdet, az igaz.” Ugyanazon szellem, amely Jézus és apostolai szája által szólott, bizonyosságot tesz saját belsőjében ugyanazon igazság felől. A szabad akaratról már a liberális teológia szellemében vélekedik: „A szabad akarat fogalmával az erkölcsi szabadság igaz fogalma nem semmisül meg. Szabadságnak bármely téren azt a képességet nevezzük, amelynél fogva valaki külső kényszer nélkül és akadálytalanul, azaz lényének megfelelően működik.” A lélek halhatatlanságáról szóló felfogása szintén ezt a gondolkodást hirdeti: „miként a próféta a tegnapi és a mában szemléli a jövőt, a moralista a meglevőben feltalálja azon eszményt, melynek megvalósítása felől a múlt és jelen tényleges minősége kezeskedik: úgy a vallásos ember is a jelen földi léte minőségében egy felsőbb valóság magvát látja, melyet a halál után fog elérni. Az Istenben való élet, mely Jézusban a maga teljességében lett nyilvánvalóvá és az emberiség közkincsévé, az örök életnek és a halhatatlanságnak is ékesen szóló és biztos tanúbizonysága.” Zárszavában a szerző elismeri, hogy nem akart új vallásrendszert alkotni, hanem csak elmélkedett róluk. Célja az volt, hogy a vallás filozófiai vizsgálata által „önismeretre, szilárdságra és önállóságra segítsen”. Bírálói helyesen állapítják meg, hogy Kovács Ödön könyve nem annyira vallásbölcselet, mint inkább annak az áttekintése, hogy a különböző filozófiai iskolák miként vélekedtek a vallásról. A vallásfilozófia csak azután fejlődött önálló tudománnyá, és ma mást értünk alatta, mint a 19. század második felében.⁷ Az igazi kérdésre, a vallás lényegére nem adott választ. Ezt a hiányosságot pótolták tanítványai, ifj. Bartók György és Makkai Sándor.

Ifj. Bartók György (1882–1970)

A kolozsvári református teológia újszövetségi professzora szintén elkötelezett híve volt a vallástudományi érdeklődésnek.⁸ Teológiai álláspontját tanári székfoglaló előadásában fejtette ki, melynek címe: *A vallástudomány tárgya és*

⁷ Makkai Sándor: *i. m.* 11; Antal József: *Dr. Kovács Ödön élete és munkássága.* (Szemle Füzetek 17.) Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1995, 54–55.

⁸ Gaal György: Málnási Bartók György (1882–1970). In: Kozma Zsolt (szerk.): *Akik jó bizonyosságot nyertek.* Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1996, 137–179.

módszere.⁹ Ebben apja, id. Bartók György elveit követte, melyet a Kolozsvárott tanító Böhm Károly nézeteivel, illetve az újkantiánusok bölcséleti szemléletével egészített ki. A vallás lényegének tisztázása rendjén megállapítja, hogy a vallástudomány tárgya, mint minden tudományé, immanens, hangsúlyozza a vallás önálló valóságát, és a teológiát mint tudományos diszciplínát két ágazatra osztja. Az első az általános vallástudomány, melynek két alcsoportja van: a vallástörténelem és a vallásfilozófia. A második a keresztyén vallástudomány, melyet történeti, filozófiai-dogmatikai és gyakorlati szakágakra oszt. Az általános vallástudomány történeti módszerrel kutatja a vallás születését és a különböző kultúrákkal való kapcsolatát. A keresztyén vallástudomány pedig a keresztyén vallás fejlődését, lényegét tisztázza, dialektikáját és axiológiáját nyújtja. A módszert illetően a szabad kritika, a szabad vizsgálódás eljárását részesíti előnyben a tekintélyelvű megközelítéssel szemben.

Makkai Sándor értékelése szerint¹⁰ ez a vallástudományi koncepció a Kovács Ödön-féle irányzat csúcspontja. Nagy Géza pedig világosan felismeri ebben a fel fogásban a vallástörténeti iskola tárgyi és módszertani követelményeit.¹¹ Mint az újszövetségi szaktárgyak előadója, ifj. Bartók György *A mi vallásunk* című gyűjteményes kötetben¹² összefoglalja az újszövetségi iratok vallási gondolatait. Az első rész Jézus evangéliuma Istenről, a második Pál apostol evangéliuma Jézusról, a harmadik az ún. jánosi iratok evangéliuma Jézusról. Ebben az összegző tanulmányában tartózkodott a kritikától és a tudományos részletezéstől.

Mélyreható vallástudományi dolgozataiban az Ó- és Újszövetség kortörténeti hátterét, illetve vallástörténeti környezetét vizsgálta. A *Protestáns Szemlében*¹³ közölt tanulmányában a perzsa Mitrász-kultusz keresztyénségre gyakorolt hatá-

⁹ Bartók György: A vallástudomány tárgya és módszere. In: Nagy Károly (szerk.): *Az Erdélyi Református Egyházkerület Teológiai Fakultásának Értesítője az 1909–1910. tanévről*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1910, 3–26.

¹⁰ Makkai Sándor: *í. m.* 40–43.

¹¹ Nagy Géza: *A Kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 1995, 70–74.

¹² Bartók György: Az Új-szövetség vallása. In: Kecskeméthy István – Bartók György – Révész Imre – Nagy Károly – Ravasz László: *A mi vallásunk*. Kolozsvári Ref. Theológiai Fakultás, Kolozsvár 1917, 125–186.

¹³ Bartók György: A perzsa Mithra-vallás és a keresztyénség. In: *Protestáns Szemle*, 16. (1904/2), 103–110.

sáról értekezett, az *Erdélyi Protestáns Lapban*¹⁴ Alfred Jeremias könyvét mutatta be, aki a vallástörténeti módszer eredményességét méltatja, különös tekintettel az Újszövetségben fellelhető babilóniai párhuzamok felmutatására. A *Református Szemlében*¹⁵ pedig a palesztinai régészeti ásatásokat ismertette, értékelve azok kortörténeti jelentőségét.

A vallástörténet és régészet mellett vallásszociológiai kérdések is foglalkoztatták. A *keresztyénség és a szocializmus* című tanulmányában az első századi keresztyén gyülekezet társadalmi helyzetét vizsgálja oly módon, hogy összehasonlítja a közösségi életgyakorlatot a huszadik század elején jelentkező szocializmus eszméivel. Lakonikusan állapítja meg: „A szocializmus hatalmas arra, hogy küzdjön és rontson, de nem elég hatalmas arra, hogy építsen.”¹⁶

A fiatal professzor, Böhm Károly egyik legtehetségesebb tanítványa, szakavatott módon ír a vallás és a filozófia belső viszonyáról. A *vallás problémája napjaink bölcséletében*¹⁷ című írásában rámutat arra, hogy Rudolf Eucken és Johannes Volkelt gondolkodásában a vallás a szellem produktuma, miközben Böhm Károly és Schneller István, ill. Wilhelm Windelband rendszerében a vallásnak értékjellege van.

Végül megemlítendő, hogy ifj. Bartók György mint a *Magyar Társadalomtudományi Szemle* munkatársa úttörő tanulmányokat közölt a vallásszociológia tárgyköréből is *A valláspsychologia*,¹⁸ valamint a *A valláspsychologia főbb törvényei* címmel.¹⁹ Ezekben a vallás keletkezését, a kultusz formáit vizsgálja francia szakirodalom alapján. Azt a szellemtörténeti felfogást képviseli, amely szerint a vallásos élet a szellemi élet törvényszerűségei szerint bontakozik ki.

¹⁴ Bartók György: Babyloni nyomok az újtestamentomban. In: *Erdélyi Protestáns Lap*, X. (1907/1–4), 3–4, 11–12, 18–19, 27–29.

¹⁵ Bartók György: Palästina ásatások és az ó-szövetség. In: *Református Szemle*, IV. (1911/13–14), 202–205, 216–219.

¹⁶ Bartók György: A keresztyénség és a szocializmus. In: *Protestáns Szemle*, XX. (1908/9), 580–587.

¹⁷ Bartók György: A vallás problémája napjaink bölcséletében. In: *Protestáns Szemle*, XXVII. (1915/7–8), 507–522, 599–614.

¹⁸ Bartók György: A valláspsychologia. In: *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, III. (1910/8), 653–671.

¹⁹ Bartók György: A valláspsychologia főbb törvényei. In: *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, IV. (1911/9), 705–720.

Makkai Sándor (1890–1951)

Böhm Károly másik kiváló követője Makkai Sándor volt, aki szintén a kolozsvári református teológián tanított (1918–1926) mint a rendszeres teológiai tanszék nyilvános rendes tanára. „Teológiai látásmódja, gondolati struktúrája érthetetlen a böhmi filozófiával való kapcsolópontok figyelembe vétele nélkül.”²⁰ Makkai szerint a teológiának elsősorban a vallás filozófiai magyarázatára kell törekedni. *A lelkipásztor és a filozófia* című tanulmányában²¹ ezt így fogalmazta meg: „...amint a vallásos tapasztalatban az emberi szív ösztöneivel ragaszkodott, az a filozófiai világ- és életmagyarázat útján az emberi elmének tudatos boldogító birtokává lesz, mint az élet tudományosan igazolt törvénye.”²² Tanári székfoglaló beszédében²³ kifejti, hogy a vallás és a hit között nincs sajátos különbség, a vallástörténet, vallásfilozófia és bibliai tudományok, az egyháztörténelem és a keresztyén hit- és erkölcsstan látszólag egy szinten mozognak. Ha a teológia ilyen nyitott a tudományok iránt, jogosan merül fel a kérdés: „Nem kell-e féltenuink a tudománytól a hitet?” Az egykori kolozsvári professzor válasza így hangzik: „...magának az anyaszentegyháznak legnagyobb érdeke az, hogy minden erejével biztosítsa a teológiai tudomány önértékűségét és önállóságát, mert csak így lehetséges egészséges kölcsönviszony a teológia és az egyház között, így lehet vallásból kultúra.”

Vallástudományi szempontból a két legjelentősebb műve, *A vallás az emberiség életében* és *A vallás lényege és értéke*²⁴ ugyanabban a kötetben jelent meg, az első fele vallástörténetnek, a második vallásfilozófiának tekinthető. A vallás történetének mibenlétét így fogalmazza meg: „A vallás története azért nem egyéb, mint a mindig ugyanazon vallásos élmény tükröződése az emberiség fejlődő világnézetében és erkölcsiségében.”²⁵

²⁰ Fekete Károly: *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*. Debreceni Református Kollégium, Debrecen 1997, 65.

²¹ Makkai Sándor: *A lelkipásztor és a filozófia*. In: Imre Lajos – Makkai Sándor – Révész Imre – Vásárhelyi József (szerk.): *Jézus Krisztus jó vitéze: Baráti útmutató a református lelkipásztori pálya előkészületeihez*. Stief Jenő és társa, Kolozsvár 1916, 58–78.

²² Uo. 67.

²³ Makkai Sándor: *A mi fakultásunk*. In: *Az Út*, 4. (1918/7–8), 139.

²⁴ Makkai Sándor: *A vallás az emberiség életében: A vallás lényege és értéke*. Füßy József Irodalmi és Könyvnyomdai Műintézete, Torda 1923.

²⁵ Uo. 10.

A történeti kép segítségével nem fejlődési hosszsmetszetet kíván nyújtani, hanem azokat a formákat akarta rendszerezni, melyekben a vallás sajátos módon megnyilvánul. A tárgyalás rendjén ezért szakít azzal a szokványos bemutatási móddal, mely a 19. században meghonosodott a vallástörténeti kompendiumokban. Makkai nem az ősvallásból indul ki, hogy a különböző korokban jelentkező pozitív vallásalakulatok leírása után eljusson Jézus vallásáig, amit a fejlődés csúcspontjának tekint. A vallás életére nézve azonban elfogadja azt a klasszikus tételt, hogy

„a vallásos fejlődés alaprétege egyetemes jellegű, faji, éghajlati eltérésekben azonos lelkileti egységben jelentkezik, minden nép, sőt minden egyén életében. Ezt az egyetemes ősréteget nevezzük ősvallásnak, amelyből eltérő földi, történeti viszonyok hatása alatt ez az egyetemesség különböző nemzeti vallásalakulatokká fejlődik széjjel, amelyekben az illető népfajok lelkilete tükröződik, az élmény azonosságába speciális vonásokat szőve bele. Ez a vallásos szétfejlődés, önállósulás, elkülönülés rétegei a vallás életének. De éppen mivel a vallás egy és egyetemes, az egység a vallásnak nemcsak eredeti sajátossága és kiinduló pontja, hanem határozott tendenciája, célja is. [...] A vallás történeti életének alaptörvénye tehát abban áll, hogy a vallás őseredeti egyetemességéből, a primitív egységből a nemzeti vallásalakulatokba való szétfejlődésen át, öntudatos, abszolútbecsű egyetemesség és egység felé törekszik.”²⁶

A történeti bemutatás alkalmával Edvard Lehmann fenomenológiai módszerével vizsgálja a különböző vallási formák egyező jegyeit, kategóriáit (az isteni, a kultusz, az ige, az ember, élet és világ). A szerző értékelése szerint történetileg a legfontosabb az „isteni” jelenségcsoport. Erre a valóságra irányul az ember hite. Az isteni valóságnak különböző megjelenésű formái vannak a természetben (kő, növény, állat, elemek, égitestek) vagy istenképekben (fétis, bálvány, mágikus, művészi és szellemi szimbólum). Az isteni valóság fokozatai a polidémonizmustól a szellemi monoteizmusig terjedhetnek, melyre a vallástörténelem számos példát szolgáltat az egyes nemzeti vallások életéből. Ennek alapján alaptételként vonható le az a következtetés, hogy „a hit sohasem irányulhat az emberre, a vallás sohasem lehet emberimádás, s ha az akar lenni, keserű csalódás, tragikus csönd lesz

²⁶ Uo. 10–11.

a vége. Az ember hitében az emberfelettihez kapcsolódik, maga fölé emelkedik, mert ez által szabadulhat meg önmaga végeességétől és bűnös voltától.”²⁷

A könyv bírálói elismeréssel üdvözölték Makkai rendszerező képességét: „Ez a száz és egynéhány oldal kötetekre felpuffadt vallástörténeteknél történetibb, mert annyira fölötte áll a dátumokkal fontoskodó empiriáknak, amennyire a tömörítő, a lényegyet kiemelő művészi vue d'ensemble szokott állni a mesteremberiség fölött.”²⁸ Ugyanakkor azt is megállapíthatjuk, hogy Makkai felfogására még mindig a vallástörténeti iskola hatott leginkább („a keresztyénség egy magasabb fajta, öntudatos szinkretizmus gyümölcse”), de már a kijelentett Ige abszolút tekintélye, a csodák jelentésszerűsége, s az, hogy a vallásos élmény (hit) túlnő az egyéni projekción, a végtelen és tökéletes életvalóság megragadása lesz és erről való megbizonyosodása során „Isten a világban magáévá teszi azt, ami önmaga”. Mindez hitéletének elmélyüléséről tesz bizonyosságot.²⁹

A vallás lényegéről szóló nagy részben kritikai módon elemzi a vallás történeti, lélektani és filozófiai valóságát, keresve a vallás értékét és jelentőségét egyéni és társadalmi szempontból. A vallás lényegéről a következőket mondja:

„A vallás élmény, s maga az az élmény, amelyben a véges és tökéletlen emberi lélek egy, a vele szemben teljesen és merően más, mert végtelen és tökéletes, – és magával mégis rokon, mert azonos lényegű a lélekkel: az isteni szellemmel való összekapcsolódását átéli, ez az élmény minden vallásos alakulat mélyén ugyanaz, teljesen azonos lelki törvények szerint keletkezik, folyik le, ölt testet és valósul meg.”³⁰

A vallásfilozófiai tankönyvnek is nevezhető könyv első részében (*A vallás filozófiai vizsgálatának történeti típusa*) két csoportba tömöríti a fontosabb vallásfilozófiai elméleteket. Az első reálisnak (elsődlegesnek), a második irreálisnak (másodlagosnak) tekinti a vallásos jelenségeket.

Az ismertetést a második csoport felfogásával kezdi, mely szerint a vallás az ismerés egyik formája: primitív vagy magasabb rendű (ógörög racionalizmus, Ed-

²⁷ Makkai Sándor: *Szolgálatom*. Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1990, 82.

²⁸ Tankó Béla: Dr. Makkai Sándor: A vallás az emberiség életében. In: *Protestáns Szemle*, XXXIII. (1924/8), 460–461.

²⁹ Nagy Géza: *i. m.* 53.

³⁰ Makkai Sándor: *A vallás az emberiség életében*, 9.

ward Burnett Tylor, Spencer Herbert, Auguste Comte, ill. Baruch Spinoza, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach). Emellett ismerős az a tanítás, amely a vallást az érzelmek és indulatok származékának nevezi (Hermann Ebbinghaus: a túrhetetlen félelem reakciója, Sigmund Freud: a szexuális ösztön cenzúrázott megjelenési formája az öntudatban). A harmadik felfogás a vallást az erkölcsiség másodlagos formájának tekinti (az újkori racionalizmus, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Auguste Comte, Wilhelm Wundt, Émile Durkheim). A negyedik csoportba azokat sorolja, akik elítélő véleményt formálnak a vallásról: tévedésnek, hazugságnak, csalásnak vagy csalódásnak minősítik (angol empirizmus, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Ernst Haeckel, Karl Marx). Ezután azt a felfogást mutatja be, amely a vallást elsődleges realitásnak tekinti. Ebbe a körbe tartoznak azok, akik a vallásban természetfeletti valóságot látnak (ókeresztyén gnoszticizmus, középkori skolasztika, ókori és középkori misztika, Descartes és követői). Idesorolandók azok is, akik lélektanilag értelmezik a vallás realitását (Gottfried Wilhelm Leibniz, Friedrich Schleiermacher, William James, Théodule Ribbot), valamint a modern vallásfilozófia képviselői is, akik a vallás dialektikus realitásáról beszélnek (Ernst Troeltsch, Rudolf Eucken, Georg Simmel). A sort Albrecht Benjamin Ritschl és követői zárják, akik a vallást mint értékrealitást magyarázzák (Jonas Cohn, Wilhelm Windelband, Karl Dunkmann és Böhm Károly).

A vallás lényegéről szóló részben a vallást mint lelki élményt, mint jelentős ténnyt és értékelést teszi vizsgálata tárgyává. A vallás valóságának a kérdésére történeti, lélektani, filozófiai úton keresi a választ, majd kritikai szempontból vizsgálja a realitást. Felfogására jellemző a következő megállapítás:

„A vallást mint lelki élményt reálisnak kell tartanunk akkor, ha lélektani eredetét, alkatát, célzatát tekintve önállónak bizonyul, s nem valamilyen más ismeretes élmény latens formájának vagy származékának. Ennek az önállóságnak a titka a vallásos hiányérzet, pótlás és kielégülés sajátosságában rejlik, továbbá az élménynek tettbe való kicsattanásában, mely a valódi élményt mindig jellemzi az álélménnyel, az álpótlékkal való hamis kielégülésekkel szemben.”³¹

Makkai éppen ezen a ponton a legtámadhatóbb, ahol a vallás természetét értékeli. Egyik szakavatott bírálója helyesen mutat rá arra, hogy „a vallásban olyan

³¹ Makkai Sándor: *Szolgálatom*, 85.

élményekkel van dolgunk, amelyek nem minőségük szerint különböznek a tapasztalat többi élményétől, hanem a bennük átélt reális értéke szerint, nem az ismerő funkciónk elágazódása, hanem az értékelő tudás funkciójának irányában rejlik a vallás végső magyarázata”.³²

Mátyás Ernő (1888–1950)

Ifj. Bartók György egyik leghűségesebb követője az erdélyi születésű Mátyás Ernő volt.³³ Mint a kolozsvári teológiai fakultás hallgatója mesterétől nyert indítást az Újszövetség iratainak vallástörténeti elemzésére. Magántanári dolgozatában³⁴ Pál apostol leveleivel és személyiségével foglalkozott. A bibliokateológiai tárgykörbe tartozó kérdést vallástudományi módszerrel közelíti meg, melyet kiegészít a pszichológiai elemzéssel és a szellemi élet tényeinek szintézisével. A vallástörténeti iskola módszerét azzal az egészséges bibliai látással veszi igénybe, hogy tisztában van ennek a vizsgálódási eljárásnak az eszközi jellegével. Tudja azt, hogy a történetkritikai elemzés segítséget nyújt az írásmagyarázónak abban a törekvésében, hogy meghallja a Szentírás egykori és időszzerű mondanivalóját. Vizsgálódása rendjén „felismerte Pál apostol személyének rendkívül összetett jellegét, prófétai alkatát, pneumatikus mivoltát, és meglátta azt, hogy a misztikus jegyek mellett a missziói, cselekvő szándék határozza meg vallásos életét”.³⁵ Magántanári vizsgáján ifj. Bartók György, tudományos irányítója elismeri kritikai érzékének fejlettségét, de számonkéri a jelölttől a misztika lényegének kifejtését.

Erre a feladatra vállalkozik Mátyás Ernő *A vallásos mystika*³⁶ című dolgozatában, melyet a Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszékére nyújtott be doktori disszertáció gyanánt ifj. Bartók György professzornak. Vallásfilozófiai tanulmányában Böhm Károly és tanítványai nyomdokán halad, és arra a következtetésre jut, hogy a vallásos misztika a végtelent és az állandót nemcsak magában keresi, hanem maga fölött is, s benne életünk ősalapjával, Istennel jutunk egységre. A nagy misztikusok (Assisi Ferenc, Thomas Kempis, Jakob Böhme) nyilatkozatai

³² Tankó Béla: *i. m.* 463.

³³ Geréb Zsolt: Mátyás Ernő erdélyi háttere. In: Győri István (szerk.): *Mátyás Ernő emlékfüzet*. Sárospataki Református Kollégium, Sárospatak 2000, 69–79.

³⁴ Mátyás Ernő: *Pál apostol mystikája*. Kolozsvár 1921.

³⁵ Geréb Zsolt. *i. m.* 76.

³⁶ Mátyás Ernő: *A vallásos mystika: Vallásfilozófiai tanulmány*. Minerva, Kolozsvár 1922.

alapján megállapítja, hogy a vallásos misztika a végtelen részéről kiinduló közvetlen hatás tapasztalata, a szeretet, a megvilágosodás áldásában jelentkezik, s a személyiség kibontakozásának egyik kényszerű, az öntudatot kitágító, szabadságot, örömet adó életjelensége.

Összefoglalás

A vallástudomány erdélyi kibontakozása a 19. század utolsó negyedére és a 20. század első negyedére esett. Ezt a korszakot a liberális teológia antropocentrikus szelleme határozta meg. Ezt a látásmódot felváltotta a 20. század második negyedében az ún. dialektika teológia, melynek Karl Barth svájci teológus volt a fő kezdeményezője. Az Ige teológiájának is nevezett új irányzat kiindulópontja nem a vallásos ember volt, hanem Isten, aki Jézus Krisztusban jelentette ki üdvözítő akaratát. A vallás ily módon elvesztette központi szerepét. Helyére Isten kijelentése, a Szentírás került. A vallásra mint kifejezési formára úgy tekintettek, mint Isten beszédének hordozójára.

A vallástörténeti kutatások színtere Erdélyben is átkerült a bibliai tudományok világába. Az ó- és újszövetségi könyvek magyarázó eszközként használták a vallástörténeti iskola módszerét, így Kecskeméthy István (1864–1938), Maksay Albert (1897–1971) és Nagy András (1899–1974). Figyelemmel kísérték a vallástörténeti jellegű kutatásokat, és felhasználták azok eredményeit. Ez hangsúlyozottan érvényes a második világháború után felfedezett holt-tengeri tekercsek, valamint a Nag-Hammadi gnosztikus leletek megtalálására.

A vallásfilozófiai, illetve a vallástörténeti érdeklődést főleg az erdélyi unitárius teológusok folytatták, akik közül kiemelkedik a filozófus Varga Béla (1886–1942) és Erdő János (1913–1996).

Homoki Gyula

„Potest ecclesia donare delictum,
sed non faciam...”

Tertullianus és a bűnbocsánatra zárt kapu

Visky Béla œuvre-jének elévülhetetlen érdeme, hogy felhívta a hazai teológiai gondolkodás figyelmét a megbocsátás mélységeinek összetettségére. Jankélévitch-fordításai, a filozófus életművét értelmező doktori dolgozata, valamint az ennek nyomán született írásai nem pusztán elmélyült filozófia- és teológiatörténeti elemzéseként maradnak velünk, hanem olyan útkeresésre is hívnak, amelyre egyénenként és közösségként is újra és újra – akár fájdalmas tehetetlenségünk beismerése árán is – vállalkoznunk kell. A krisztusi parancs – „bocsássatok meg!” (Mk 11,25) – sohasem automatikus engedelmességet követel tőlünk, hanem a létünk és a már-már önállóságot magára öltő gonoszság természetével kapcsolatban is számos dilemmát vet fel bennünk. A megbocsátás sohasem értelmezhető pusztán szűkre szabott erkölcsi kérdésként, hanem a lehető legátfogóbb valóságértelmezést követel meg – metafizikai és ontológiai kérdéssé emeli azt, amit olykor szűklátókörűen egyéni akarati döntésként definiálunk. Köszöntő írásomban nem vállalkozom arra, hogy ezeken a dimenziókon keresztül foglalkozom a megbocsátás roppant nehézségével, de nem is szeretnék szótlanul elmenni a kérdéskör mellett. Az ókeresztyén teológiatörténet egyik meghatározó teológusának, Tertullianusnak két, a megbocsátás témakörét tárgyaló művét, a *De paenitentia* (A bűnbánatról) és a *De pudicitia* (A szemérmességről) c. írásokat elemezve kívánok rámutatni arra, ami Visky Béla témába vágó művei is világossá tesznek számunkra: a megbocsátással a hívő ember és az egyház egésze koronként más-más hangsúllyal, de megküzdeni kényszerül. A tanulmányban előbb a harmadik századig vezető rövid gondolati ívet vázolok fel a keresztség utáni újbóli bűnbocsánat körüli egyházi értelmezésekről, majd a két, egymástól sok ponton eltérő tertullianusi értekezés érvrendszerét ismertetem közelebbről.

1. A keresztyén egyház kezdettől fogva súlyos paradoxonokkal találta szembe magát a megbocsátással összefüggésben. Egyfelől az egyén szintjén egyértelmű-

nek tűnt, hogy a keresztségben a hívő maga mögött hagyta a világ kívánságait és a bűnös élet vágyait, ugyanakkor a bűn továbbra is jelen volt és hatást fejtett ki a hívő életében, sőt szüntelenül fenyegette az egyén morális integritását. Az egyéni paradoxon, a két egyformán intenzív valóság (meghalás a bűnnek és a bűn fenyegető jelenvalósága) egyidejű tapasztalata a közösség szintjén is rányomta a bélyegét arra, ahogyan a keresztyén egyház a bűn és bűnbocsánat egymáshoz való viszonyát értelmezte. Míg Jézus szavai az egyéni megbocsátás korlátlanágát írták elő a hívek számára, a közösségen belüli konfliktusok rendezésében szükség mutatkozott arra, hogy valamilyen határt szabjanak a vétkeknek. A kérdésre – „Uram, hányszor kell megbocsátanom az ellenem vétkező testvéremnek? Még hétszer is?” – a jézusi felelet látszólag megsemmisítette a korlátok közé szorított bűnbocsánat gondolatát: „Mondom neked, nemhogy hétszer, hanem még hetven-szer hétszer is” (Mt 18,21–22). A válasz kontextusa azonban már mutatja számunkra, hogy a közösségen belüli bűnbocsánat gyakorlata korántsem feltétel nélküli automatizmusként valósult meg a személyek közötti konfliktusok rendezésében. A közösségnek számolnia kellett azzal a lehetőséggel, hogy amennyiben a bűnös nem hajlandó beismerni vétkeit és bocsánatot kérni (18,16k), akkor – végső esetben – az oldás és kötés ígéretével felhatalmazott gyülekezet egésze élhet a kiközösítés jogával (18,17–18). Ramellinek igaza lehet, amikor azt hangsúlyozza, hogy a feltétel nélküli megbocsátás egyetlen újszövetségi közösségben sem vált abszolút gyakorlattá,¹ és még a Máté evangéliumában a megbocsátás egyetemes parancsát felfedező Luz is elismeri, hogy a jézusi maximum a hetvenszer hétszeri bocsánatról inkább programként, mintsem gyakorlati elvként tornyosulhatott a címzettek fölé.²

Bármennyire is ellentmondásosnak tűnhetett elvi síkon, a keresztség után elkövetett bűnök makacs és kitarató valósága a keresztyén közösségeket arra kényszerítette, hogy tudatosan reflektáljanak a megbocsátás feltételeességéből adódó konkrét és gyakorlati következményekre. A bűn nem pusztán az egyén számára vált terhessé, és nem kizárólag a hívő és az Isten közötti kapcsolat közé vert éket,

¹ Ramelli, Ilaria L. E.: Unconditional Forgiveness in Christianity? Some Reflections on Ancient Christian Sources and Practices. In: Fricke, Christel (szerk.): *The Ethics of Forgiveness: A Collection of Essays*. Routledge, New York – London 2011, 30–48; Lásd még Nagy József: Bocsánatos-e a meg nem bocsátás? In: *Sárospataki Füzetek*, 28. (2024/2), 125–141.

² Luz, Ulrich: *Matthew: 8–20. A Commentary on the Gospel of Matthew*. Fortress Press, Minneapolis 1989, 465.

hanem az egész csoport önértelmezését fenyegette. Ha „egy kevés kovász az egész tésztát megkeleszti” (Gal 5,9), úgy tenni kellett az ellen, hogy az egyéni vétek és botlás ne fenyegethesse az egész közösség erkölcsi életét. Az ortopraxis elméleti és gyakorlati határainak kijelölése – mint oly sok más esetben – a keresztség utáni bűnbocsánat kérdésében is egészen változatos képet mutatott az újszövetségi és második századi közösségekben. A Zsidókhoz írt levél szerzője elképzelhetetlennek tartja, hogy azok, akik „egyszer megvilágosítottak..., de elestek, hogy azok ismét megújuljanak és megtérjenek” (Zsid 6,4–6), hiszen ezzel lényegében megcsúfolnák (Zsid 6,6), lábbal tipornák (Zsid 10,29) és semmibe vennék Krisztus egész váltságművét. A drasztikus hangok között találjuk a János első levelének szerzőjét is, aki nemcsak afelől biztos, hogy „az Istentől született” hívők bűntelenek, és nem érinti meg őket a gonosz, hanem azt is megtiltja, hogy a közelebbről nem részletezett „halálos bűn” elkövetése esetén a többi keresztyén hívő könnyörögjön bűnbe esett társukért (1Jn 5,16–18). Az újbóli bűnbánattartás és egyházi visszafogadás képtelensége tehát kezdettől fogva jellemző volt *némely* gyülekezetre. Nem véletlen, hogy a második század folyamán több helyről is visszhangzik az erkölcsi tökéletesség eszményére hivatkozó szigorú vélemény. Jusztinosz minden valószínűség szerint nemcsak a zsidó Trüfhónt, hanem a saját hallgatóságát is inti, amikor a keresztség fürdőjében kapott bűnbocsánatot követően a bűntelen élet ideálját írja elő (*Dial.* 44.4). Konosszosz püspöke, Pinütosz pedig határozott hangnemben felel a korinthusi Dionüsziosznak, aki 170 körül egyfajta levélkampányban rendelte el a környező tagegyházak püspökeinek, hogy „vissza kell fogadni azokat, akik bármilyen vétekből térnek meg, akár hanyagságból, akár eretnek tévely következtében követték is el”.³ A békülékeny és megengedő hangnemet Euszebiosz szerint Pinütosz – mára elveszett – válaszlevelében határozottan elutasította, püspöktársát pedig arra buzdította, hogy „még szilárdabb eledelt adjon, és még tökéletesebb írásokkal táplálja az ő gondjaira bízott népet, nehogy végül is a tejhez hasonló ígékhez hozzászokva az jusson eszükbe, hogy gyermekes életmódban vénülnek meg”.⁴

A Pinütosz által „tejnek italának” ítélt visszafogadó lelkület korántsem csupán a második század derekán bukkant fel a keresztyén közösségekben, hanem

³ Euszebiosz: *Historia ecclesiastica* 4.23.6. *Caesarei Euszebiosz Egyháztörténete.* (Ford. Baán István.) (Ókori Keresztény Írók 3.) Szent István Társulat, Budapest 2020.

⁴ Euszebiosz: *Historia ecclesiastica* 4.23.7.

szintén egészen korán kimutatható az extrakanonikus szövegekben. A *Didakhé* bármiféle megkötés nélkül szólítja fel a hívőket arra, hogy nyilvános bűnbánattartással járuljanak az imádsághoz és a kenyér megtöréséhez – mindkét esetben egyfajta rögzült és általános érvényű közös liturgikus cselekedetként hivatkozik a bűnbánattartásra.⁵ Az *1Kelemen* szerzője a már megkeresztelt, de a rendbontás vétségébe esett korinthusiakat emlékezteti az Isten bűnbocsátó kegyelmére, aki „azt akarja, hogy mindaz, akit szeret, részesedjen a megtérésében”.⁶ Az ószövetségi példák sokasága tanúskodik arról, hogy Isten „mennyre nem tart haragot egyetlenegy teremtményével szemben sem”,⁷ így pedig azok a felforgató egyének, akik lázadást szítottak a gyülekezetben, nyílt meghívást kapnak arra, hogy sírás és könyörgés közepette,⁸ a bűneik megvallása mellett⁹ vessék alá magukat a gyülekezet törvényes vezetőinek, és visszafogadást nyerhetnek a közösségbe. Hasonlóan tágra nyitja az egyházba történő visszafogadás ajtaját Antiochiai Ignác is azoknak, akik a kialakulófélben lévő egyszemélyes püspöki vezetés gondolatával szemben elutasították a püspök fennhatóságát. Az, aki a szakadárokkal tart, nem öröklí ugyan Isten országát, de aki megtér, és a „püspökkel tart”, visszafogadást nyer, hiszen „az Úr megbocsát minden megtérőnek”.¹⁰ Szintén az „igazi megtérés” kegyelméért könyörög Polikárposz Valens és felesége esetében, akik valószínűsíthetően a helyi filippi közösségben gazdasági helyzetükből fakadóan veszélyeztetették a szmirmai püspök által ideálisnak vélt közösségi életet, és az egész gyülekezetet buzdítja, hogy „mint szenvedő tagokat és megtévedteket” hívják vissza a közösségbe.¹¹ Talán a legjellemzőbb buzdítás a *2Kelemen* szerzőjétől maradt ránk, aki

⁵ *Did.* 4,14; 14,1 – *Didakhé* (A tizenkét apostol tanítása). (Ford. Vanyó László.) In: Vanyó László – Perendy László (szerk.): *Apostoli Átyák*. (Ókori Keresztény Írók 1.) Szent István Társulat, Budapest 2018, 91–104; Lásd Niederwimmer, Kurt: *The Didache: A Commentary*. Fortress Press, Minneapolis 1998, 113, 194–197.

⁶ *1Kel* 8,5 – *1Kelemen* (Római Szent Kelemen levele a korintusiakhoz). (Ford. Ladocsi Gáspár.) In: Vanyó László – Perendy László (szerk.): *i. m.* 105–153.

⁷ *1Kel* 9,3.

⁸ *1Kel* 48,1.

⁹ *1Kel* 53,1.

¹⁰ *Phild.* 3,2–3; 8,1; *Vö. Szmirm.* 4,1. Antiochiai Ignác levelei. (Ford. Vanyó László.) In: Vanyó László – Perendy László (szerk.): *i. m.* 172–213.

¹¹ *Fil* 11,4 – Szent Polikárp levele a Filippiekhez. (Ford. Vanyó László.) In: Vanyó László – Perendy László (szerk.): *i. m.* 214–221; *Vö. Maier, Harry O.*: Purity and Danger in Polycarp's Epistle to the Philippians: The Sin of Valens in Social Perspective. In: *Journal of Early Christian Studies*, 1. (1993/3), 229–247.

homíliájában a halálíg tartó bűnbánat lehetőségét és bűnbocsánat ígérését tárja hallgatósága elé: „...amíg ebben a világban vagyunk, minden rosszat, amit csak ebben a testben elkövettünk, teljes szívünkéből megbánhatjuk, hogy az Úr üdvözítsen bennünket, mindaddig megtehetjük, ameddig csak itt van a megtérés ideje.”¹²

Elkerülhetetlen volt, hogy az egymással párhuzamosan fejlődő eltérő nézetek helyi szinten összetűzésbe kerüljenek egymással. A század közepén a fővárosban Hermász sokféle meggyőződéssel találkozhatott már a római keresztyének között. A 130-as években Rómába érkező és Markión elődjeként híressé vált Kerdón Ireneus tudósítása szerint többször is élt a bűnbánat lehetőségével, amelyet az eretneknek ítélt tanításai miatt szabtak ki rá,¹³ mígnem végleg szakított a helyi keresztyén közösséggel. Ugyanakkor „néhány tanító” Hermász idejében is egyértelműen tanította, „hogy nincs más megtérés, csak az, amikor a vízbe leszállunk, és megkapjuk a korábbi bűneinkre a bocsánatot”.¹⁴ Az egymásnak ellentmondó tanítás a második bűnbánat lehetőségéről látszólag zavarba ejtette Hermászt és azokat az „egyszeri” híveket, akik saját tapasztalatból is tudták, hogy a hétköznapi élet üzemei akarva-akaratlanul is beszennyezhetik gondolataikat és tetteiket. A mennyei küldött elsőre helyben hagyja a „néhány tanító” által képviselt szigorúbb nézetet, és a tökéletes életszentség fontosságára hívja fel kérdezője figyelmét,¹⁵ ugyanakkor nem utasítja el annak lehetőségét, hogy a már megkeresztelt hívők még utolsó alkalommal élhessenek az újbóli bűnbánat lehetőségével. Mivel az Úr ismeri „az emberek gyengeségét, az ördög csalárdságát”, így kilátásba helyezte annak lehetőségét, hogy a bűnös még egyszer bocsánatot nyerhessen az elkövetett vétkére.¹⁶ Ahogyan azt Lampe is aláhúzza, a két szélsőséges értelmezéssel szemben a keresztség utáni újbóli bűnbocsánat lehetősége egyfajta középutat kívánt nyújtani: a rigorista nézőpontot „liberalizálta” azzal, hogy kilátásba helyezte a keresztség utáni bűnbánat lehetőségét, az engedékenyebb pozíciót pedig radikalizálta azzal, hogy minimálisra szűkítette a visszafogadás lehetőségét.¹⁷ Az „akár hetven-

¹² 2Kel 8,2 – 2Kelemen (A Római Szent Kelemen neve alatt ránk maradt korintusiakhoz írt második levél). (Ford. Ladocsi Gáspár.) In: Vanyó László – Perendy László (szerk.): *i. m.* 154–171.

¹³ *Adversus haereses* 3,4,3.

¹⁴ *Mand.* 4,3,1 – Hermász: A Pásztor. (Ford. Ladocsi Gáspár.) Vanyó László – Perendy László (szerk.): *i. m.* 264–393.

¹⁵ *Mand.* 4,3,2.

¹⁶ *Mand.* 4,3,6.

¹⁷ Lampe, Peter: *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Fortress Press, Minneapolis 2003, 95.

szer hétszer” és az „egyszer sem” végletei között a Hermász írásában propagált út csakhamar széles elfogadottságra tett szert azon egyházi vezetők körében, akik a bűn és bűnbocsánat kérdésében egyszerre kívánták fenntartani az egyház erkölcsi integritását az egyházfegyelmi szempontok érvényesítésével, ugyanakkor a pasztorális szükségből eredően óvakodtak a hívekkel szemben olyan követelményeket támasztani, amelyeket a „test gyengesége” miatt képtelenek voltak elviselni. A kor elszórt utalásaiból arra következtethetünk, hogy a fentebb említett paradoxonokkal küzdő egyház helyenként eltérő módon szabta meg a bűnös visszafogadásának feltételeit, a sajátos teológiai hagyományból és a speciális társadalmi kontextusból adódóan pedig a gyülekezet előjárói hol az oldás, hol a kötés mellett döntöttek a visszafogadás lehetőségéről.¹⁸ Ferguson azt is kiemeli, hogy a második bűnbánat rítusai mögött a teológiai meggyőződésben nagy ívű paradigmaváltás is bekövetkezett, amelynek folytán az Isten megbocsátó kegyelméről egyre inkább a bűnbánó személy érdemére és a bűneiért való „törlesztés” és kompenzáció pontos mértékének a meghatározására került a hangsúly.¹⁹ Az igaz bűnbánat bizonyítékául szolgáló rituális cselekedeteket (sírás, böjt, alamizsnálkodás, nyilvános bűnvallás stb.) egyfajta megtisztulási, kiüresedési és vezeklési folyamat külső megnyilvánulásaiként írták elő, amelyek – mondani sem kell – sokakat elrettentettek a megszégyenüléssel járó eljárástól. Roitto nem véletlenül használja a „costly signals” (költséges jelzések) megnevezést a keresztség utáni ókeresztyén bűnbánat rítusainak jellemzésére, hiszen a csoporthoz való tartozást és hűséget bizonyító tettek valóban „drága fizetséget” követeltek a hívőtől.²⁰ Amikor a bűnbánó könnyezve, a papság és a hívő gyülekezet lábai előtt fetrengve vallotta meg nyilvánosan vétkeit, majd esedezett feloldozásért,²¹ a bűnbánat és bűnbocsánat

¹⁸ Trevett, Christine: 'I Have Heard From Some Teachers': The Second-Century Struggle For Forgiveness and Reconciliation. In: *Studies in Church History*, 40. (2004), 5–28.

¹⁹ Ferguson, Everett: Early Church Penance. In: *Restoration Quarterly*, 36. (1994), (81–100) 93.

²⁰ Roitto, Rikard: Rituals of Reintegration. In: Uro, Risto – Day, Juliette J. – Demaris, Richard E. – Roitto, Rikard (szerk.): *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*. Oxford University Press, Oxford 2019, (426–443) 433.

²¹ A harmadik század eleji Nataliosz nyilvános bűnvallásának leirata Euszebiosz egyik forrásából megkapó részletességgel adja előnk, hogyan is nézhetett ki a gyakorlatban ez a „költséges jelzés”. Nataliosz, aki *confessorként* korábban nagy tekintélyre tett szert a római gyülekezetben, zavaros körülmények között egy „adopcionista” tanítást valló helyi gyülekezet vezére lett, majd éjjeli isteni látomás hatására – amelyben angyalok meg is korbácsolták – megbánta „eretnek” nézeteit, utána pedig „zsákruhát öltött, hamut szórt a fejére, és könnyek közepette nagy sietséggel

dinamikája kikerült az egyén belső világából, s egyszersmind politikai, vagy még inkább a nyilvános jogi eljárás keretei közé került. Innentől a sorsa már nem az ő, de még csak nem is kizárólag Isten, hanem az Istentől felhatalmazott és megbízott előljárók jóindulatától függött, akik ítéletük meghozatalában nemcsak a vétek súlyát mérlegelték, hanem alapvetően azt is, mennyiben egyeztethető össze a bűn valósága az ideálisnak tartott egyház valóságával. A bűnbocsánat határainak kijelölése csak az egyház lényegének külső kifejeződése volt a korban: a kérdésre, hogy ki, hogyan és milyen mértékben fogadható vissza vétke után a közösségbe, csak azután felelhettek a püspökök, ha előbb válaszoltak arra, mit jelent a bűnös világban és a történelemben létező egyház.

2. Az első kiemelkedő latin nyelven író teológus, Tertullianus 203-ban keletkezett *De paenitentia* c. műve az első ránk maradt írás, amely kifejezetten a bűnbánat kérdésével foglalkozik.²² A homíliaszerű buzdítás, amely valószínűleg előbb az egyik karthágói gyülekezetben előszóban hangzott el,²³ jól kivehetően két részre osztható: az 1–6. részekben előbb a katekumeneknek beszél a keresztségben kapott bűnbánat jelentőségéről, majd a 7. résztől az értekezés végéig (12.9) a már megkeresztelt hívőknek ecseteli a második bűnbánat és bűnbocsánat lehetőségét. Az *O tempora! O mores!* hangulatban elkezdett mű előbb a bűn meghatározásával foglalkozik, amely korántsem valamiféle elvont formában ragadható meg, sokkal inkább aktualizált módon tarthat igényt a vizsgálódásra. A kérdésre, hogy mi számít bűnnek, Tertullianusnak egyértelmű válasza van: „azt kell bűnnek tartani, amitől Isten eltilt” (3.2). Az egyes cselekedeti vétkekkel összefüggésben ugyanakkor egyfajta taxonómiát állít fel, hiszen a karthágói szerint az ember kettős természete (test és lélek együtt) a bűnöket is kettős kategóriába emeli: vannak testi vagy

Zephüriónoszhoz ment, lába alá vetette magát, s a földön fetrengve nemcsak a klérus, hanem a nép előtt is, s könnyekben úszva, a korbácsütések okozta friss sebeit mutogatva kérlelte az irgalmas Krisztus könyörületes egyházát, hogy fogadják vissza a közösségbe.” Euszebiosz: *Historia ecclesiastica* 5.28.12.

²² A datálást a 12.2–4-ben található vulkánkitörés leírása segíti, amely valószínűleg a Vezúv 203-as kitörésére utal, lásd Quasten, Johannes: *Patrology. Volume II: The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*. Allen, Texas 1983, 299. A művet Németh László revideált fordításából idézem: Tertullianus: A bűnbánatról (*De paenitentia*). (Ford. Németh László.) In: Takács László (szerk.): *Tertullianus összes művei. I. Katolikus írárok*. (Ókori Keresztény Írók 10.) Szent István Társulat, Budapest 2025, 526–549.

²³ Lásd Barnes, Timothy: *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford University Press, Oxford 1971, 117.

testhez tartozó (*carnalia*) és lelki vagy lélekre tartozó (*spiritalia*) vétkek (3.2). Ez a megkülönböztetés ugyanakkor korántsem jelent éles határvonalat a kettő között. Tertullianus Platón ellenében sokkal közelebb áll gondolatvilágában a sztoikusok lélekről alkotott elképzeléseihez, akik az idealista dualizmussal szemben a lélek korporealitását vallották.²⁴ A test és lélek nem „két külön dolog”, állítja, „sőt inkább egyenlők, hiszen a kettő egységet alkot” (3.4),²⁵ de a két rész kétfajta eredőt is feltételez. Tertullianus antropológiájában a tiszta, racionális lélekkel szemben a „második természetet” vagy a testi vágyakat létrehívó irracionális részt végig az ördög befolyásolására nyitott valóságként mutatja be, amely felelős a vétkek elkövetéséért. A Markiónnal szembeni vitája fényében természetes, hogy a bűnt nem Istennek, hanem az ember romlott természetnek tulajdonítja. „A bűnünk a mi hibánk”, summázza Osborn a karthágói nézetét, de ez a hiba nem állhatna elő, ha a bukott démoni lelkek nem állnának mindenkor készen arra, hogy az Isten akaratával ellenkező tettekre sarkallják az embert.²⁶ A bűnre való kísértés és maga a bűn (akár testi, akár lelki formájában) valóban az ember akaratában gyökerezik (*voluntas facti origo est*, *Paen.* 3.8), de a démonok „mint valami könnyű anyag hatolnak be a lélek részeibe, hogy azt elpusztítsák”.²⁷ Mindezt témánk szempontjából azért is fontos hangsúlyozni, mert Tertullianus „materialista” szemlélete, amelyben a lélek és a test dichotómiájával szemben a két rész egységét hangsúlyozta, hosszú távon egész etikai meggyőződését áthatotta. Ha a bűn nem kifejezetten az ember egyik részében fészkel, hanem az egész embert áthatja, s különösen az emberi akaratot érinti, úgy a bűnnel való leszámolásban és a bűnbánat kieszközlésében is a testnek és a léleknek egyszerre kell részt vennie a harcban.²⁸ Tertullianus világlátásában nem létezik pusztán spirituális szféra, s ez azt jelentette számára,

²⁴ Kitzler Petr: Tertullian's Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology. In: Lagouanère, Jérôme – Fialon, Sabine (szerk.): *Tertullianus Afer: Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique*. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 70.) Brepols, Turnhout 2015, 43–62.

²⁵ Adamik Tamás: Tertullianus a lélek részeiről (De anima 16, 1–2). In: Uő: *Sanctissima Religio. Vallás- és irodalomtudományi tanulmányok*. Szent István Társulat, Budapest 2012, 260–266.

²⁶ Osborn, Eric: *Tertullian: First Theologian of the West*. Cambridge University Press, Cambridge 2001, 168.

²⁷ Adamik Tamás: Tertullianus a kísértésről. In: Uő: *Sanctissima Religio*, 255–259, 258.

²⁸ Strousma, Guy G.: From Repentance to Penance in Early Christianity: Tertullian's De penitentia in Context. In: Assman, Jan – Strousma, Guy G. (szerk.): *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*. (Studies in the History of Religions 83.) Brill, Leiden–Boston–Köln 1999, 167–178, 176.

hogy a világban mindenhol (színházban, versenyeken, lakomákon stb.) veszély leselkedik a hívőkre, hiszen a démonok és a bűn a maguk anyagi valóságukban beszennyezhetik a hívő embert.²⁹ Ennek fényében pedig értelmezhetetlen számára, hogyan vélekedhetnek úgy némelyek, hogy jobb elhalasztani a keresztséget (*Paen.* 6.8), hiszen a bűnbánat és a keresztség az egyetlen lehetőség arra, hogy az ember valóban biztonságban tudhassa magát a bűn fenyegetésétől. A bűnbánat olyan, mint a hajótöröttnek az életmentő deszka: „Ez tart fenn téged, a bűnök hullámában elmerült bűnöst, és ez juttat téged az isteni irgalmasság kikötőjébe!” (4.3). Tertullianus határozottan figyelmezteti a keresztség előtt állókat arra, hogy Isten bármely elkövetett vétkükre a feloldozás ígérését adja. Az Ez 18,32 és 33,11-re hivatkozva („bűnbánatot akarok inkább, mint halált”) állítja: „Valamennyi, akár testi, akár lelki, akár valóban, akár csak gondolatban elkövetett bűnre a bűnbánatnak köszönhetően eskü alatt ígért megbocsátást Isten” (4.1).

A már megkeresztelt hívőkhöz fordulva Tertullianus láthatóan óvakodik a keresztség utáni bűnbánat lehetőségéről beszélni, mert fél attól, hogy a jelen lévő katekumenek esetleg az újbóli visszafogadás lehetőségéről hallva úgy gondolhatják, az egyszeri megmenekülés után is szabadon vétkezhetnek. Ugyanakkor nem mulaszthatja el, hogy szót ejtsen a végső reményről is (7.2), hiszen Isten „előre látta a Sátán mérget”, aminek következtében „megengedte, hogy megnyílják a megbocsátás bezárt és a keresztség reteszével bereteszelt kapuja”, ugyanakkor csakis egyszer lehet élni ezzel a mentőövvel (7.10). Ha valaki tagadja, hogy ez a kegyelem elérhető a hívő számára, az reménytelenséggel teszi tönkre az emberi lelket (7.12), s bár a bűn miatti szegény visszatartó ereje nagy lehet, mégis, semmi nem lehet elég szegényteljes, ha az újbóli megmenekülés ígérését szeme előtt tartja (7.13). Tud róla, hogy vannak, akik kétkedve viszonyulnak a második bűnbánathoz (8.1), de ezeket elsősorban a Szentírásból vett példákkal akarja meggyőzni. A hét kizsákolási gyülekezetnek írott levélben a lehető legsúlyosabb bűnökkel (paráznaság, bálványáldozat, tévtanítás, pénz szerelme stb.) találkozhatunk, mégis, mindegyik közösség előtt nyitva a bűnbánat lehetősége (8.1). De a Lukács 15-ben szereplő három példázat, az elveszett drachma (8.4), az elveszett juh (8.5) és a tékozló fiú (8.5–9) is arról a kegyes Istenről beszélnek, akihez senki sem fogható. Aki a tékoz-

²⁹ Wilhite, David E.: *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*. Routledge, London – New York 2017, 121.

ló fiúhoz hasonlóan őszintén beismeri vétékét, ráléphet a „jóvátétel útjára”, és a szerető Atya visszafogadásában bízhat (8.9).

Izgalmas betekintést enged abba is, hogy a karthágói egyházban milyen konkrét megnyilvánulásai voltak a visszafogadás szertartásának. Ezekről ő maga is azt mondja, hogy „kényelmetlenek” és „fáradtságba kerülnek” ugyan, de szükséges „rosszak”, mivel az igaz bűnbánatnak – a fentebb ismertetett materialista logika szerint – „nemcsak bensőleg kell végbemennie, hanem külső cselekedetekkel is el kell végezni” (9.1). Ezek közé tartozik a nyilvános vallomás (exomologesis / ἐξομολόγησις), amely előkészíti az elégtételt (9.2), illetve különféle külső formák: zsákban és hamuban ülés, fürdéstől való tartózkodás, böjt (fűszerezetlen ételek és italok fogyasztása), imádság, sóhajtozás és könnyezés, éjjel-nappali sírás, végül pedig a presbiterek és az egész gyülekezet jelenlétében elmondott bűnbánó könyörgés (9.3–4). Mindez egyfajta purgatóriumi helyettes bűnhődést fejez ki, amely arra hivatott, hogy „helyettesítse az örök büntetést” (9.5). Ezek a „költséges jelzések” Karthágóban sem váltottak ki önfeledt ujjongást a hívek részéről. Tertullianus tudja, hogy sokaknak inkább „a szégyen jár a fejükben, mint az üdvösség”, amikor halogatják vagy egyenesen visszautasítják a *paenitentia secundá*val járó megalázkodó rítusok elvégzését, és félnek a gúnyolódó nevetésektől és csúfos megjegyzésektől.³⁰ Már-már – a rá egyébiránt nem jellemző – pásztori gyengédséggel felel, amikor a vonakodókat emlékezteti arra, hogy az egyház közösségében a jóakarát uralkodik, s ha a test egyik tagja részesül a gyógyulásban, úgy az egész test meggyógyul (10.5). A test és tagjai (az egész és a rész) együtt alkotják az Egyház valóságát, s az Egyháznak a Krisztussal való azonosítása („az Egyház pedig Krisztus”) arra kell sarkallja a bűnbánót, hogy testvéreiben magát Krisztust fedezze fel: „Amikor tehát a testvérek lábához térdelsz, Krisztust ragadod meg, Krisztushoz esdekelsz. És ugyanígy, amikor ők ejtenek könnyet miattad, akkor is Krisztus szenved, Krisztus kérleli az Atyát” (10.6). A gyengéd hangnemet követően újra retorikai magaslatokba (mélységekbe?) száll, hogy a hallgatóság félelmére hivatkozva emlékeztesse őket: a bűnvallás kioltja a gyehenna tüzét, amelynek lángjai veszélyeztetik azt, aki habozik most eleget tenni a kényelmetlen eljárásnak (12.1).

A *De paenitentia*ban nem találunk nagyfokú eltérést a második bűnbánat elvi és gyakorlati megvalósulása tekintetében a korai, elsősorban nyugati forrá-

³⁰ Roitto, Rikard: Enduring Shame as Costly Signalling: The Case of Public Confession of Sin According to Tertullian. In: *Journal of Cognitive Historiography*, 4. (2017/1), 60–78.

sokban megjelenő meggyőződésektől. Ahogyan Hermász megkapta a keresztséget utáni egyszeri bűnbánat lehetőségét Istentől (*Mand.* 4.3.1), úgy Tertullianus is – kénytelen-kelletlen bár – legitimnek fogadja el a gyakorlatot az egyházban. Szintén osztozik kortársaival abban, hogy az oldás hatalmával a gyülekezet vezetőit ruházza fel – a bűnbánónak a „presbiterekhez kell folyamodni” kérésével (*Paen.* 9.4; vö. 6.10). Mégis, a *paenitentia* elvi megalapozása maradandó hatást gyakorolt a nyugati keresztyén gondolkodásra. Dunn elsősorban arra hívja fel a figyelmet, hogy Tertullianus kifejtését egyfajta „szubjektív szóteriológia” hatja át, azaz Krisztus váltságműve csak az egyéni bűnbánat vonatkozásában kap kitüntetett szerepet, de semmilyen átfogó, egyetemes jelentőséget nem tulajdonít a kereszt valóságának.³¹ A megváltás lehetővé tette ugyan a hajótöröttek megmenekülését, és az egyházi közösség közbenjárásában is Krisztus közbenjárói szerepét látja kirajzolódni, de mindezek említésével nem feltétlenül az a célja, hogy teológiaiilag megalapozza a bűnbánat gyakorlatát, sokkal inkább érvként használja a bűnbánók meggyőzésére. A másik fontos fejlemény, hogy Tertullianus elsősorban jogi kérdésként kezeli a *paenitentia* problémáját, leírásaiban pedig lépten-nyomon jogi kifejezéseket használ a bűnbánat leírására, amely így a sértett (Isten) és a vétkes (hívő bűnös) közötti peres ügylet rendezésének eljárásává válik. Bár a mai kutatás megkérdőjelezi a hagyományos nézetet, miszerint Tertullianus foglalkozására nézve jogász lett volna (vö. Euszebiosz, *Hist. eccl.* 2.2.4),³² kétségtelen, hogy otthonosan mozgott a jog világában, és a penitenciális teológiájában előszeretettel használta a jogi metaforákat a bűnbocsánat leírására. Isten bíróként (*iudex*) követeli meg az igazságot (2.12), a bűnvallás maga a jóvátétel (*satisfactio*, 8.9) vagy a káresetért adott fizetség (*compensatio*, 6.4), amely meghozhatja a kedvező, felmentő ítéletet (*excusatio, absolutio*), vagy elmulasztása vádat és ítéletet (*accusatio, condemnatio*) von maga után (9.6).³³ Ez a tranzakciós jogi szemlélet, mondani

³¹ Dunn, Geoffrey D.: A Survey of Tertullian's Soteriology. In: *Sacris Erudiri*, 42. (2003/1), (61–86) 63–64.

³² Lásd Barnes, Timothy: *i. m.* 22–29; Grill Tibor: *Rómaiak, zsidók, keresztyények a karthágói Tertullianus életművében*. Gondolat Kiadó, Budapest 2023, 15.

³³ Dunn, Geoffrey D.: *i. m.* 65–67; Tixeront, Joseph: *History of Dogmas. Vol. 1: The Antenicene Theology*. B. Herder, St. Louis – London – Freiburg (Baden) 1910, 319–320; Horn, Cornelia B.: Penitence in Early Christianity in Its Historical and Theological Setting: Trajectories from Eastern and Western Sources. In: Boda, Mark J. – Smith, Gordon T. (szerk.): *Repentance in Christian Theology*. Liturgical Press, Collegeville 2006, 153–187, 160–161.

sem kell, évszázadokon keresztül áthatotta azt, ahogyan az egyház a keresztség utáni bűn kérdését kezelte.

3. A *De paenitentia*hoz képest radikális – szó szerinti – „pálfordulásnak” lehetünk szemtanúi Tertullianus gondolkodásában, ha a 210/211-re datált *De pudicitia* c. művét vesszük kezünkbe.³⁴ A szenvedélyes diatribé apropóját közelebbről meg nem nevezett püspök „kényszerítő erejű rendelete” (*edictum peremptorium*) szolgáltatta, amelyben az egyházi vezető kijelentette: „Én mind a házasságtörés, mind a paráznaság bűnei alól feloldozom azokat, akik bűnbánatot tartanak” (*Pud.* 1.6). Hogy pontosan kit takar a Tertullianusnál csak *pontifex maximus*ként emlegetett püspök, és milyen konkrét történeti és földrajzi kontextusban helyezhető el az *edictum* születése, máig vita tárgyát képezi a kutatók között. Témánk szempontjából azonban lényegesebb, hogy a második bűnbánatot a paráznaság vétkét elkövetőkre is kiterjesztő püspöki döntés rendkívüli ellenállást váltott ki a karthágói teológusban: „Távol álljon, távol álljon Krisztus jegyesétől egy ilyen közhirre tett rendelet!” (1.8). Természetesen Tertullianus tisztában volt azzal, hogy jelenlegi álláspontja merőben szembemegy azzal, amit korábban képviselt, és nem próbálja megmagyarázni a bekövetkező változást. Nem érzi szükségét, hogy szégyenkezzen amiatt, mert „előrébb haladt”, sőt az ilyesfajta erkölcsi fejlődésen igazából Krisztus és az apostolok is átestek: „Krisztusban is megvoltak a tudásnak a maga fejlődési szakaszai”, és Pál is maga mögött hagyta a gyermeki dolgokat, amikor felismerte, hogy a körülmetélkedés szokását el kell hagyni (1.14). Ez a progresszív etika – amennyiben a szigor felé vezeti az embert – fontos bibliai előzményeken nyugszik.

Nem pusztán saját belátásából jutott ugyanakkor arra a következtetésre, hogy egyes bűnök esetében nem adható bűnbánat, hanem a műben csak áttételesen jelzett „váltás” is közrejátszott ebben. A „psychicos” („érzéki”) keresztyénekből álló közösséggel szemben, amelyhez saját bevallása szerint korábban ő is tartozott (1.10), most (a „mi”-ként hivatkozott) közösség tagjaként a Paraklétosz fegyelmi rendjének (*disciplina*) követelményei szerint jár el a második bűnbánat határainak kijelölésében is (1.21).

³⁴ Barnes, Timothy: *i. m.* 47. A művet Takács László fordításában idézem magyarul: Tertullianus: A szemérmességről (*De pudicitia*). (Ford. Takács László.) In: Takács László (szerk.): *Tertullianus összes művei. II. Montanista írások.* (Ókori Keresztény Írók 11.) Szent István Társulat, Budapest 2025, 1925–2008.

A szóban forgó „váltás” mindenképpen a montanizmusnak nevezett próféta mozgalommal hozható összefüggésbe. A 165 körül a kis-ázsiai Frígiából eredő eksztatikus irányzat, amelyet három helyi próféta, Montanosz, Maximilla és Priszkillá alapított, a harmadik század elején már Észak-Afrikában is érezte hatását, és az *Adversus Marciont*ól (207 k.) kezdve Tertullianus írásait is áthatotta. A későbbi műveiben néha konkrétan hivatkozik az alapító prófétákra vagy egyéb montanista próféta *logiára*, máskor név szerint említi az „Új Prófécia” irányzatot, vagy éppen a Paraklétosz kijelentéseivel támasztja alá saját nézeteit. Az ókori latin nyelvű atyák, közöttük is Hieronymus (*De vir. ill.* 53) és Augustinus (*Haer.* 86) úgy tudták, Tertullianus direkt módon szakított a „nagyegyházzal”, és önálló montanista „ellenegyházat” hozott létre Karthágóban. A modern kutatók azonban ma már megkérdőjelezzik, hogy valaha is sor került volna bármiféle szakadásra Tertullianus és a „nagyegyház” között. Egy nemzedékkel Tertullianus után Cyprianus – aki mindenféle skizmatikus törésvonalra rendkívül érzékenyen reagált – naponta olvasta elődje műveit, sőt Hieronymus tudósítása szerint *magister noster*ként hivatkozott rá (*De vir. ill.* 53). A *De pudicitia*ban is hivatkozott „különválást” (*repudium*, *Paen.* 1.10) korántsem érdemes tehát valós skizmaként értenünk, sokkal inkább a két irányzat (a *psychicus*nak nevezett „nagyegyházi” és spirituálisnak ítélt rigorizmus) közötti szakadék konstatálására és felnagyítására szolgáló retorikai fogásként láthatjuk, amely nem két különálló egyházszervezetre mint két, egymástól merőben eltérő teológiai felfogásra utal.³⁵

Tertullianus tehát az apostolhoz hasonlóan maga mögött hagyta a „gyermeki dolgokat”, és immár a teljes igazságra elvezető Paraklétosz (vö. Jn 16,13) montanista próféciában aktív kinyilatkoztatásai nyomán is arra jutott, hogy felülvizsgálja korábbi nézeteit. A *De paenitentia*hoz képest hamartológiájában *novum*, hogy különbséget tesz a megbocsátható (*dilectum remissibile*) és a megbocsáthatatlan vétkek (*delictum inremissibile*) között (2.12). Tudja jól, hogy a teljes büntelenség önámítás, hiszen vannak olyan apró botlások, „amelyekkel mindannyian vádolhatók vagyunk” (19.23). Ezekre a kisebb kihágásokra (pl. harag, verés, átkozódás,

³⁵ Lásd Wilhite, David E.: ‘Whence it Cometh, and Whither it Goeth’: Tracing the Montanist Spirit in North Africa. In: Lampe, Peter – Mader, Heidrun (szerk.): *“Montanism” in the Roman World. The New Prophecy Movement from Historical, Sociological, and Ecclesiological Perspectives. Festschrift for William Tabbernee on the Occasion of His 80th Birthday.* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 132.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2024, 71–89.

oktalan eskü, ígérek megsejése, füllentés) továbbra is elérhető gyógyír a bűnbánat (19.24–25). Ugyanakkor a „súlyos” és „halálos” bűnöket (gyilkosság, bálványimádás, csalás, hittagadás, istenkáromlás, valamint – az *edictum*-ban szereplő – házasságtörés és paráznaság) nem lehet bocsánatot nyerni: „Ezek megbocsátásért már nem közbenjárónk és szószólónk Krisztus. Ilyet nem követ el, aki az Istentől született, s nem lesz többé az Isten fia, ha bármelyiket is elköveti” (19.25; 2.12–16). Hiába hivatkoznak a *psychicus* keresztyének Isten jóságára és könyörületére, hiába idéznek szentírási igehelyeket – például a korábban is idézett Ez 18,23; 23,11-et (*Paen.* 4) –, a kontextusból kiragadott igeversek az Isten kegyelméről csak „puhánnyá és erőtlenné” teszik az erkölcsi magatartást (2.3). A házasságtörés (*fornicatio*) különösen is súlyos véteknek bizonyul, hiszen Isten a tízparancsolatban a bálványimádás és az ölés tilalma közé helyezte, azt bizonyítandó, hogy a paráznaság ugyanolyan mértékű törvényszegés, mint a másik kettő (5.13). Minden szentírási személy példájára, akik megbánták bűneiket, és bocsánatot nyertek Istentől (pl. Dávid, 2Sám 12,13), ugyanannyi ellenpéldát lehetne felsorolni, akiket bűneik miatt utolért Isten büntetése (6.7). Hosszas hermeneutikai exkurzusban magyarázza a Lk 15-ben szereplő példázatok, amelyek korábban a *paenitentia secundat* támasztották alá érvelésében (*Paen.* 8). Az allegorikus magyarázat, amely az elveszett juh, drachmát és tékozló fiút a keresztség után eltévedt bűnösökkel kívánta azonosítani, szerinte nem veszi figyelembe a példázatok – ma így mondanánk – *Sitz im Leben*-jét.³⁶ Tertullianus felhívja az egzegéták figyelmét arra, hogy a szóban forgó példázatok a felháborodott farizeusok ellen hangzottak el, akik nehezményezték, hogy Jézus vámszedőket és bűnös pogányokat fogad magához (vö. Lk 15,1–2). Mindez azt jelenti számára, hogy ezeket kizárólag az egyházon kívüli pogány bűnösökre szabad és kell érteni, nem pedig azokra, akik egyszer már „megtaláltattak”, de ismét elvesztek. Veszélyes lenne a tékozló fiúban a keresztyén embert látni és láttatni, mert ez az értelmezés oda vezethet, „hogy már nemcsak a házasságtörők és a paráznák, hanem a bálványimádók, az istenkáromlók, a kalmárok meg a hitehagyók egész serege is elégetelt ad majd e példázat alapján az Atyának”, aminek következtében „a szent titok teljes gazdagsága veszendőbe megy” (9.9).

³⁶ DeVine, Mark: Two Treatises on Penance: An Inquiry into Tertullian's Exegesis and Montanism. In: *Churchman*, 109. (1995), 143–153; Danielou, Jean: *A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*. Volume 3: *The Origins of Latin Christianity*. Darton, Longman & Todd – The Westminster Press, London – Philadelphia 1977, 147–148.

Tertullianus – rendkívül redukcionista módon – elutasítja, hogy a vele vitatkozók bármilyen újszövetségi vagy kortárs szövegre hivatkozva érveljenek az újbóli bűnbocsánat mellett. Ez utóbbiak között említi a *Hermász Pásztorát* is, amelyet egyesek arra használnak, hogy kiterjesszék a második bűnbocsánat lehetőségét a paráznákra is. Ez a „hamis” vagy „parázna” – az *adultera* jelző mindkét értelmet takarhatja – irat azonban semmiféle kötelező érvénnyel nem bír, mert az egyházi tanácsok döntése nyomán nem érdemelte ki, „hogy helyet kapjon az isteni kánonban” (10.12). Furcsa mód Jézus földi működésének jelenetei, amikor parázna nőkkel érintkezett (vö. Jn 4,17; Lk 7,37), sem kényszerítő erejűek, hiszen a kortárs keresztyének számára lényeges és irányadó szempontok csak a megváltás *után* kerültek bevezetésre: „A keresztyén tanítás és fegyelem érvényességének kezdetét ugyanis a szövetség megújításától és – ahogyan ezt korábban már hangsúlyoztuk – a test megváltásától, vagyis az Úr szenvedésétől és kereszthalálától számítjuk” (11.3). Ha az ortopraxis határait egyedül a Krisztus feltámadása után adott Szentlélek jelölheti ki, akkor a Paraklétosz ajándékában részesült apostolok írásai azok, amelyeket vizsgálnunk kell. Tertullianus szerint a jeruzsálemi apostoli zsinat (12.5, vö. ApCsel 15,28–29), Pál és a paráznasága miatt a „Sátánnak átadott” korinthusi férfi esete (13.1–14; vö. 1Kor 5,5), de a hét kis-ázsiai gyülekezetnek címzett levelek is – azon belül is a thiatirai Jézabel és a nikolaiták elítélése (19.1–2; vö. Jel 2,20–23) – mind arról tanúskodnak, hogy az apostolok Páltól Jánosig mind tiltották a paráznaságot, és nem engedték, hogy az egyház kötelékén belül maradjanak azok, akik ebbe a bűnbe estek.

Az írás diatribé végéhez közeledve Tertullianus figyelme a szentírási helyek értelmezéséről az egyházi hatalom természetének vizsgálata felé fordul. Ellenfelei – korábbi önmagához hasonlóan! (vö. *Scorp.* 10.7–8) – valószínűleg az apostoli *igehelyeken* túl az apostoli *tekintélyre* hivatkozva is érvelhettek amellet, hogy a kulcsok hatalmával Krisztus az apostolokra, rajtuk keresztül pedig a *successio* révén a püspökökre hagyta az oldás és kötés kiváltságát. „...az Egyháznak hatalma van a bűnök megbocsátására”, idézi a *psychicus* hívek érveit (21.7), de ez a hatalom értelmezése szerint nem a tisztséghez kötődik. Tertullianus, aki bevallása szerint „az új próféták révén” birtokolja a Paraklétoszt, most az egyik, valószínűsíthetően helyi prófétától származó montanista *logionra*³⁷ hivatkozva adja elő a Lélek kor-

³⁷ Tabbernee, William: The Montanist Oracles Reexamined. In: Eisen, Ute E. – Mader, Heidrun E. (szerk.): *Talking God in Society: Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)*

társ utasítását: „az Egyháznak hatalma van a bűnök megbocsátására, de én nem teszem meg, nehogy más bűnöket is elkövessenek” (*Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant*, 21.7). Tertullianus tehát nem tagadja, hogy az egyház megkapta a bűnbocsánat ajándékát, viszont ellenzi, hogy ezt az ajándékot hivatali tisztségüknél fogva a püspökök automatikusan magukénak gondolják. A Péternek adott ígéret (vö. Mt 16,18–19) kizárólag Péternek szólt, és a kulcsok hatalmával élt is, amikor pünkösdkor megnyitotta a mennyek országát a nép előtt (vö. ApCsel 2,22), míg Anániás előtt bezárta, amikor megtagadta tőle a megbocsátás ajándékát (21.9–20; vö. ApCsel 5,4–5). Azoknak a püspököknek viszont, akik azt gondolják, hogy *in persona Petri* kényükre-kedvükre osztogathatják a bocsánat kegyelmét, valójában nincs felhatalmazásuk erre, hiszen a tisztséget legitimáló karizmatikus hatalom híján vannak (21.4–6). „Az Egyház bizony megbocsáthatja a bűnöket”, de a maga igaz és lelki valójában az egyházat nem a püspökök sokasága (*ecclesia numerus episcoporum*), hanem csakis a „lelki emberek” közössége (*ecclesia spiritus per spiritalem hominem*) adja, akik a Paraklétosz szavára hallgatva megtiltják a súlyos vagy megbocsáthatatlan bűnt elkövető hívek visszafogadását (21.16).

Tertullianus számára tehát a második bűnbánat kérdése alapvetően ekkleziológiai probléma. A montanista Paraklétosz által megkövetelt perfekcionista etika csak egy újabb tekintélyforrással – még hozzá közvetlen isteni kinyilatkoztatással! – vértette fel az egyházon belül terjedő laza erkölccsel szembeni harcban. Korábbi félelme, hogy a második bűnbánat a gyenge jellemű hívek számára egérutat jelent majd a további bűnök elkövetésére (vö. *Paen.* 7.1), az évek múltával – és türelme fogytával – egyre inkább beigazolódni látszott. Az emberi gyöngeségre vagy törekenységre hivatkozó „pasztorális szempont” számára enervált és a szüzességétől megfosztott egyházat eredményezett, amely képtelenné vált arra, hogy jellé legyen a világban (*Pud.* 1.7–8). Ebben a rohamosan romló helyzetben szerintem csakis a Paraklétosz-Lélek kompromisszummentes erkölcsi utasításai adhattak reménységet. Azok, akik rá hallgattak, olyan egyház valóságában élnek, amelyben az ortopraxis irányát nem *pontifex maximusok* önkényes ediktumai szabják meg,

texts. Festschrift for Peter Lampe. Vol. 2: *Hermeneuein in Global Contexts: Past and Present*. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 120/2.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2020, 317–343, 327–328.

hanem azok a *spirituálisok*, akiket az apostolok és próféták jogos utódaiként, a Lélek tekintélyével vannak felkenve.³⁸

4. Tertullianus bűnbánatról és bűnbocsánatról szóló nézetei híven tükrözik azt a fajta etikai meggyőződést, amelyet Vályi Nagy Ervin „radikális következetességnek” nevezett. A „radikális következetesség” Vályi Nagy szerint olyan átfogó élet- és világlátást takar, amely „nem a mindennapok felszíni jelenségével van kapcsolatban, hanem az életvitel következetességének döntő akarásával”.³⁹ A radikális következetesség semmiféle dualizmust nem tűr meg, hanem a hitbéli meggyőződést az élet minden területén kompromisszummentes módon kívánja érvényre juttatni. A bűnbánat és a megbocsátás határainak kijelölésével kapcsolatban láthattuk, hogy a keresztyénségen belül kezdettől fogva találkozunk azokkal a hangokkal, amelyek mind az egyén, mind pedig a tágabb egyházi közösség életén belül tagadni kívánták a kibékíthetetlen paradoxonok valóságát. Ebben az értelmezési keretben az életszentség megvalósításába vetett rendíthetetlen bizonyosság semmiféle módon nem tartotta megengedhetőnek, hogy az a hívő, aki „meghalt a bűnnek egyszer s mindenkorra” (Róm 6,10), ezután az egyszeri *metanoia* után újból részesüljön a megbocsátás kegyelmében. A radikális követelmény – ahogy Vályi Nagy fogalmaz – mindig tagadni kényszerül a „radikális kegyelem” valóságát, s így óhatatlanul is az evangélium ellenében a törvény betűjéhez ragaszkodik.⁴⁰ Lehet-e bűnbánatról és megbocsátásról evangélium és kegyelem nélkül szólni? Lehet-e a bocsánat lehetőségét számszerűsíteni, és végül rázárni a megbocsátás kapuját a bűnbánóra? Tertullianus írásai arról tanúskodnak, hogy lehet. Viszont minden kikezdhetetlen, a *vagy-vagy* feszítő helyzetét komolyan vevő „radikális következetesség” a maga sajátos történelmi alakzataiban arra kényszerül, hogy Krisztus egyetemes váltságáról legfeljebb szubjektív módon beszéljen, és jogi kérdésként kezelje azt, amely végsősoron a lélek mély valóságaiban lezajló titok.

³⁸ Tabbernee, William: To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins. In: Wiles, Maurice F. – Yarnold, Edward J. (szerk.): *Studia Patristica*. Vol. 36. Peeters, Leuven 2001, 375–386, 384; Trevett, Christine: *I Have Heard*, 25; Trevett, Christine: *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 118.

³⁹ Vályi Nagy Ervin: A következetlenség dicsérete. Hitről és radikalizmusról. In: Uő: *Minden idők peremén. Válogatott írások*. Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, Budapest 1993, (143–152) 143.

⁴⁰ Uo. 144.

Relációs-etikai „játék és alap” – avagy mire emlékezteti ma a teológusokat a teodicea erdélyi filozófusa?

2025. szeptember 24-én Visky S. Béla a Magyar Érdemrend Tisztikeresztje kitüntetésben részesült. Ő erdélyi filozófiai világunk *rejtőzködő* (*absconditus*) teológusa, teológiai horizontunkat *játékosan*, és mégsem minden *alap* nélkül *felderítő* (*revelatus*, vagyis heideggeri értelemben az *a-létheia*) filozófusa – aki maga is apológéta a szó poétikus és nemes értelmében egyaránt, és poéta is a szó nemes apologetikus értelmében, azaz filozófiai oldalról teológiát *is* művelő, és teológiai oldalról filozófiai mélységet *is* igénylő bölcselőnk és kedves tanártársunk. A kitüntetés átvétele után köszönetet mondott, az őt laudáló Ősz S. Előd tanártársa többek között a megszólalásban különleges hangvételt is észrevételezett: „Kifejtette, hogy az ilyen ünnepek az erdélyi magyarság szellemi immunrendszerének bizonyítékai és erősítői.”

A szellemi immunrendszer alatt véleményem szerint, és az elhangzottakból ihletődve arra következtetünk, hogy kettős kisebbségi helyzetünk háromszorosán kedvez az értelmi (IQ) és érzelmi intelligenciánk (EQ) fejlesztésének úgy, hogy azokhoz egy harmadik intellektuális dimenzió is rendelkezhető: a relációs intelligencia (RI) kiművelése és fejlesztése, amit most jobb híján Kierkegaard „szókratészi módszerének” titulálnék, ami akár a buberi–levinasi dialógizáló bölcsélet egyik változata is lehetne, ami egyben a Yalom-féle egzisztenciális pszichoterápia nyelvi játékát is képes ide beemelni. E három dimenzió jegyében Visky Béla a Barabási-Albert László-féle hálózatszemlélet nyomán a transzilván lokalitás sajátos közös-

¹ Utalás a szerző híres művére, a *Játék és alapra* és annak az Előszavában megfogalmazott metaforikusan ihletett kérdésfeltevéseire, miközben persze a mű egészén is ez ível át mint egy lehetséges kortárs apologetika általa megfogalmazott autonóm és veretes belső nyelvezete (sőt a wittgensteini értelemben vett nyelvi játéka!), annak minden súlyos egzisztenciális konnotációjával és bölcséleti hozadékaival, lásd részletesebben alább.

ségi létét ihleti és – mintegy tudtán kívül – „hívja” létre, pontosan úgy, ahogy az alábbi elméleti hipotézisünkre inspirált is.

Mert e háromdimenziójú szellemi immunitás potenciális lehetőségére és ez iránti lerázhatatlan felelősségünkre azon gesztusa hívta fel a figyelmünket, hogy kitüntetett Bölcselőnk szerényen „végül a díjat a teljes erdélyi és partiumi lelkipásztori közösségnek ajánlotta, azoknak a szolgatársainak, akik kisebb vagy nagyobb közösségekben hűségesen végzik a rájuk bízott feladatokat”.² Megvallom, meglepett ez a *kenotikus* alázat, és a *koinónia* valóságára döbbsített rá: a Krisztus testében a közösség *megélése* a részvétel, az *unio et communio mystica cum Christo*-ban való részesedés sohasem látványos titkában keresendő,³ és megvéd az individualista identitáskeresés mindenkor ránk leselkedő hübriszének kísértésétől. Ez persze még a teológiai tanárokat is megkísértheti (ezt tudatosította bennünk szelíden Visky Béla is), nem immunisak ezzel szemben ők sem e szellemi „hármasság” megszerzése nélkül. Ha egyéb híres-tisztes tudományok kutatóinak „elefántcsonttorony-magas kasztjába” vágyódnának, akkor figyeljenek oda Lutherre, aki a teológia művelését semmi esetre sem egyéni teológiai irányzatok elvont műveléseként ajánlja, hanem *teológus létmódként*: a *kereszt teológusa* légy – és ne a *dicsőség* teológusa!⁴

Mivel szolgatársként, nevelőként és ugyanazon tanszéken tanító tanártársként is érintett vagyok – hisz ezzel a gesztusával Visky Béla mindannyiunkat megtisztelt, és mert a kereszt teológusának lenni létmód mint „a létet létezőre váltani” (Tavaszy) felszólítás engem is kötelez –, így hadd szóljon e jelen kis tanulmány *in nuce* arról, hogy mire ihletett az életmű eddigi íve, kezdve a *Játék és alap* című

² Ősz Sándor Előd: Visky Sándor Béla a Magyar Érdemrend Tisztikeresztje kitüntetésben részesült. In: *Református Szemle*, 118. (2025/5–6), 588.

³ Vö. „...ha dicsőségben részesül az egyik tag, vele együtt örül valamennyi. Ti pedig a Krisztus teste vagytok, és egyenként annak tagjai.” – 1Kor 12,26b–27. Pál szerint előbb a közösségi (*koinónia*) identitás, és csak azután – és abból – következhet az individualitás. Junggal szólva, de őt korigálva is: az individuációt elsődlegesen megelőzi a részesedés ajándéka, ezt veszi észre Jean Luc Marion is, amikor a szeretettel való megajándékozottságunkat mint a létünket megelőlegező és megalapozó isteni gesztust nevezi meg, merthogy „kezdetben volt a kapcsolat” – Buber.

⁴ Vö. az 1518-as Heidelbergi Disputáció tételei, ahol Luther szó szerint így fogalmaz: „A dicsőség teológusa a rosszat jónak, a jót rossznak mondja, a kereszt teológusa azt mondja, ami a valóság” (21. tétel). E tételek kitűnő elemzését nyújtja a lutheránus rendszeres teológus, lásd Forde, Gerhard O.: *Ki a kereszt teológusa? Gondolatok Luther Heidelbergi Disputációjáról*. (Ford. ifj. Fabinyi Tibor – Tóth Sára.) Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2005, 84.

könyve megjelenésétől el egészen napjainkig. Ez a 2006-os apologetikai értekezés – mely előrevetíti a későbbi „felforgató”,⁵ Jankélévitch-szakértő és a megbocsátás titkára fókuszáló filozófust is, a már meglévő szelíd teológus mellett – e tanulmány egyik szerzője (aki barátjának és termékeny vitapartnerének mondhatja őt teológus éveikre visszamenőleg) az eltelt kerek húsz év alatt folyamatosan nem mindennapi inspirációt nyert mind ezen apologetikai „kézikönyvből”, mind számos egyéb tanulmányából, amikor feleségével együtt ún. „kívülállókkal”, agnosztikusokkal és szerhasználati zavarokkal küszködőkkel, egzisztenciális vagy párkapcsolati kríziseikben megrekedtekkel és fiatal útkeresőkkel folytatott lelki-gondozói, filozófiai-terápiás vagy lelki-kísérő jellegű beszélgetéseket.

Most a teljes ívű életműről és annak engem inspiráló hatásáról kellene számot adnunk – persze ez ilyen szűk keretben lehetetlen, így *pars pro toto* inkább arról vallunk, hogy a *Játék és alap*⁶ miként maradt meg „alapként” sok emlékezetes beszélgetéshez, és miként segített játékossá, egyfajta szókratészi–kierkegaard-i

⁵ Eugene H. Peterson ún. „keresztyén felforgató” alakja és szemlélődő, szelíd teológus habitusa képződik meg előttünk, tudniillik amikor a *Christianity Today* társszerkesztője, Rodney Clapp interjút készített vele, és rákérdezett: „Mit tesz egy keresztyén felforgató?”, habozás nélkül így válaszolt: „A leghétköznapibb keresztyén cselekedeteket. Az áldozatos szeretet, az igazság és a remény tetteit.” Siba Balázs is úgy értékeli, hogy Peterson – a saját szavaival élve – „felforgató szándékkal” írt, és ez más, mint a „polgárpukkasztó” pózban divatozó celebek és egyes hatalomjátkszmás politikusok vagy akár közéleti hírességek rivaldafényében sütkérező, narcisztikus önmegvalósítók felforgató és örök avantgárdban kérkedő hübrisze. Itt valami Simon Weil-i láthatatlan meggyökerezésről („radix” = gyökér- radikalitásról van szó, ami az Ige testté lételének és közöttünk lakozásának észrevétlen folyamánya). Majd mikor Clapp azt kérdi: „Vajon elég komolyan vesszük a »felforgató« szó előtagját, ami olyasvalamire utal, ami alulról fölfelé tör?”, Peterson így válaszol: „Szerintem igen. Mi odabent dolgozunk, a dolgok és a szív legmélyén. Az evangéliumi hasonlatok az alulról induló növekedés képeit használják. A mag például a föld alól fölfelé tör: felforgató. [...] Talán több ilyen lelkészre lenne szükségünk... olyan pásztorra, aki helyi akar lenni, aki komolyan akarja venni azt, ahol él...” (Peterson, Eugene H.: *A lekipásztori hivatás művészete*. (Ford. Borsos-Pintér Nóra.) Harmat – KIA, Budapest 2022, 209–210.) Számomra így helyi, vagyis erdélyi ember az elsősorban mai napig lekipásztor, azután pedagógus, tanár, nemzetközileg elismert teológus, apológéta, filozófus és barát: Visky Béla.

⁶ Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2006. A mű angol fordítása 2013-ban jelent meg: *Play and Foundation. Theodicy in Contemporary Theology*. (Ford. Avik, Annamária – Gálfalvi, Ágnes.) Boekencentrum Uitgevers – Exit Kiadó, Zoetermeer–Kolozsvár 2013. Visky az angol kiadás előszavában Rumi szavait visszhangozza: „A lélek sebei ablakok. Ezeken át hatol be a legkönnyebben a menny fénye a legbensőbb lényünkbe.” Ugyanitt a szerző arra utal, hogy műve ma sem veszített aktualitásából, és annyit fűz hozzá: a két kiadás között eltelt hét év alatt a szenvedés mélyen megtapasztalt valóság lett számára is.

*homo ludens*szé válni. Ami a legfontosabb: ha mind a filozófia (különösen a szö kierkegaard-i „ősi”, tehát egzisztenciálfilozófiai és némileg heideggeriánus, vagy az ővele szembehelyezkedő levinasi perszonalista etikával fűszerezett, a létező-re orientált értelmében), mind pedig a rendszeres teológia, közelebbről a Visky Béla (mint aki nemcsak *vir Transsilvaniae*, hanem *vir Christianus* is) által szorgalmazott etikai apológia oldaláról nézem az alább felvázolásra kerülő, egyelőre *ex hypothesi* állított, az ún. kapcsolati etika dimenzióját nyújtó intelligenciát (RI) feltételező, de „imponderabilia”-ként elkönnyvelhető, ugyanakkor az értelmi és érzelmi intelligencia másik két mérhető dimenzióját kiegészítő, általam „háromdimenziós” szókratészi dialogizáló iróniával⁷ dúsított dialogikus-egzisztenciális teológiai-apologetikai diskurzusnak vagy egyfajta filozófiai terápiás metodológiának nevezném el, akkor ebben engem bevallottan Visky műve inspirált. Ha pedig a gyakorlati teológia oldaláról nézem, hogy ki hatott ihletőleg a félénken-óvatosan kibontakozó elméletünkre közvetlenül, akkor mindenekelőtt Kiss Jenő tanártársam kiteljesedő életművére kell gondolnom, a Böszörményi-féle kontextuális családterápia terén folytatott egyedülálló kutatásaira, amelyek messzemenően a gyakorlati alkalmazhatóság lehetőségeire nézve inspiráltak.⁸ Másfelől a Bonus Pastor munkatársi csapatának köszönhetem, köztük feleségemmel, Horváth Máriával, e cikk és az itt felvillantott ún. „DIHSein terápia”-hipotézis társszerzőjével, de nem

⁷ Mint ismeretes, Kierkegaard *A szorongás fogalmáról* című művében részletesen foglalkozik ezzel a kérdéssel (magyar kiadás: Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Gönczöl Kiadó Kft., Budapest 1993), de már doktori tézise is a szókratészi irónia fogalmát boncolgatja, lásd Kierkegaard, Søren: *Az irónia fogalma*. In: *Uő: Művei*. Jelenkor Kiadó, Pécs 2004, 51–319.

⁸ Heidegger tanítványa és barátja, Medard Boss Ludwig Binswangerrel együtt hozta létre és honosította meg a pszichoanalízis új formáját, az ún. daseinanalízist. Számunkra ez most újra aktuális lett: Heidegger technikai fejlődésről írt esszéje jutott eszembe, és ma a mesterséges intelligencia áttörése felveti, hogy technikai „dízájnanalízis” ellenében, de mintegy a daseinanalízissel párhuzamosan, ezúttal Kierkegaard viszonyfogalma nyomán (lásd: *A szorongás fogalma*), időse-rű lenne egy ún. DIHSein terápiás lelkigondozói módszertan létrehozása, amely a létre a kapcsolati intelligencia alapján kérdezne rá az IQ és EQ kifejlesztett önreflexív gondolkodásmódja (és az azok által felvetett egzisztenciális kérdések mentén alkalmazott terápia) mellett. A D. I. H. Sein anagramma általunk kreált jelentése: D=dialogikus, I=inkarnációs, H=hermeneutikai, Sein=lét (és itt-lét) terápia (és mindez a szintén heideggeri *mitsein*, vagyis együtt-lét, a Másikkal való lét, tehát a relációs intelligencia /RI/ értelmében).

utolsósorban a többi, a segítő szakmában hallatlan tudással felvértezett és nagy tapasztalattal rendelkező munkatársamnak.⁹

Vegyük sorra, most miben inspirált a Visky-œuvre. A minap három „protestáns szerzetes” látogatott a Bonus Pastor Alapítvány magyarózdi Drográpiás Otthonába. Egyikük, Hans testvér egyik németországi lutheránus szerzetrend tagja volt, a másik skót református lelkész, aki egy évet töltött a kolostorukban. A harmadik látogatónk egy magyar református lelkész volt, aki Németországban szolgált, és aki két barátjának beajánlotta a *Play and Foundation*t. A Jankélévitch Visky-féle értékelését is szerette volna, de az majd ezután következik. A beszélgetésünk alatt meglepődve fedeztem fel, hogy a lelkigondozói beszélgetéseik során kézikönyvként használták Visky művét, ugyanis rengeteg, az életük értelmét kereső fiatal köt ki náluk évről évre. Össze is hasonlítottam velük a mi munkatársi csapatunk látását, a lelkigondozói munka során kifejezgetett módszereinkkel és a főleg a kapcsolati, az ún. Portage-modellű TC (Therapeutic Community) és mellesleg a néhányunk által kedvelt MI (Motivational Interviewing) módszertanunkkal. Már is az apologetika nagyon egyedi gyakorlatánál kötöttünk ki! Mikor engedélyt kértem tőlük a beszélgetés közzétételére, meglepetésemre lelkesen beleegyeztek, csupán azt kötötték ki, hogy álnéven szerepeljenek, éspedig annak alapján, hogy ki milyen alaptételt fogalmaz meg a lét(é)re nézve Visky könyve alapján.

Hans testvér szólalt meg először, méghozzá latinul: *Cuius esse tantum affirmamus, ergo existit*. Kissé próbára tette latin tudásom, de eredetileg angolul így adtam vissza: „Akinak létét csak állítjuk, tehát létezik.” Bólintása felbátorított, majd rá is vágta: a nevem *Frater Affirmatus Existens*, vagyis „aki állított”, „aki kimondás alatt van, mint létező”, „akit csak állítunk”, és „aki az állításból (valósnak?) születik”. Úgy létezem, tette még hozzá halkán, mintha a pusztá kimondottság cselekvő erejének misztikusa lennék. Találgattam: a pusztá állításnak performatív módon létet tulajdonít? Megéreztem: hirtelen nagyon nehéz dolgom lett mindezt angolul ízeletetni és magyarul visszaadni. De addigra már skót barátunk következett: *Cuius esse non est, sed ipse est subiectum sui ipsius esse*. Így magyarítottam: „Akinak léte nincs, de (ő maga) alanya saját létének.” Azonnal rávágta ő is: nevem tehát *Frater Subiectus Nihilensis*. Hallottam az ő magyarázkodását is: az alany, aki-

⁹ A függőkkel foglalkozó Bonus Pastor Alapítvány és Református Mentő Misszió, valamint a CSAKIS házas- és családsegítő lelkigondozó szolgálatunk munkatársai alkották azt a három évtizeden át kialakuló kutatócsoportot, amely segített megvetni e sajátosan erdélyi – Visky Ferenc és részben Karácsony Sándor nyomdokain haladó – módszertan alapjait.

nek nincs léte, mégis hordozza azt. Megteremti tehát magát, mintha ő maga adhatna értelmet önnön létezésének, pedig a semmi szülötte, „a semmihez tartozó”. Úgy létezem, tette hozzá, hogy nincs létem, mégis alanya vagyok valaminek, ami nincs. Éreztem, hogy számomra ez a név paradox ontológiai alakot idéz: „a semmiből való alanyt”. De nem időzhettem sokáig ezen elmélázva, mert megszólalt a harmadik is: *Qui, ut subiectum sui esse, propriam existentiam in aetherem redegít*. Valahogy ez szimpatikusabban hangzott, könnyebben el is találtam az értelmét: „Aki léte alanyaként éterivé tette tulajdon létezését.” Aztán magyarul is odasúgtam, hisz földim volt, mire kellemes mosollyal rávágta: akkor nevem legyen *Frater Aetheratus Essendi*. Mivel nem tartom magam se filozófusnak, se vérbeli teológusnak, csak e nehézfogású fogalom-birkózók könnyed barátjának, tetszésnyilvánításom megértően értékelte, de át is látott rajtam, hogy nem sok esélyem van mondata mélységét felfogni, de méltányolta, hogy iparkodom legalább őt megérteni, és ez elég volt neki ahhoz, hogy elegánsan nevetve kifejtse (magyarul!): tudod, az volnék, aki a létet, ha magáénak tudja mint tulajdon létezését, akkor azt mint létezőre váltott létet már éterivé is oldotta, nem hivalkodik az ilyen, megértő pillantása szelíd és szorongásoldó hatalommal bír a kétségeskedő világ felett. Ja, akkor ez a te tekinteted végre nem a Sartre redukáló-tárgyasító pokoli tekintete lenne, ami szorongást feszít a Godot-ra várók körében? – feleltem megkönnyebbülten.

„Lám-lám – szólt közbe angyali mosollyal *Frater Affirmatus Existens*, mint ki értene magyarul –, mégis létezik ilyen éterien szelíd tekintet!” „Én is eleinte azon töprengtem – vette át a szót *Frater Subiectus Nihilensis* –, hogy ez a te neved, *Frater Aetheratus Essendi*, egyfajta misztikus átváltozást sugall: a létezés finomságát, ugyanakkor mégis abszurd hiábavalóságát, elpárologtatását, mint a héberben a *hebel*, Ábelt jelenti, akinek vére halála után is jót mond¹⁰ ugyan, de értelmetlen szenvedést ígér, azonban én, még ha az üres égbe kiáltok is, mint Jób, akkor is megnevezem és kimondom, a Jóbok vigasztalására: nincs a létünk mögött csak hübrisz, csak *vanitatum vanitas*.” „De akinek véréhez hozzárendeltetett egy másik vér is, amelyik égre úgy kiált, hogy nem kiált és nem lármáz,¹¹ és akinek hallatán még Jób is kezét a szájára teszi¹² – vitatta *Frater Aetheratus Essendi* –, és amely bizonyára így jobbat beszél az Ábel vérénél is.”¹³ Azon az estén értettem meg, hogy

¹⁰ Vö. Zsid 11,4.

¹¹ Ézs 42,1–4.

¹² Jób 39,37.

¹³ Zsid 12,24.

mindhárom név hordozza saját ontológiai paradoxonát, mégis egységes hangzásvilágot alkotnak, olyan ez, mintha a Béla barátom játéka és alapja körül támadt csendben hirtelen az addig meg se hallott Horatius sóhajtana fel: „Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet” (Rólad van szó, ha a szomszéd fala ég).

Minden idegszálam sejtette a szavak mélységét, de nehezen értettem, így hát előhozakodtam egy „indító” tétellel. Központi tételemet – mondtam nekik mint egy magyarázat helyett – lábjegyzetnyi gondolattal kezdeném, mely idézet egy reformátori hitvallás egyik társszerzőjétől származik:

„Az ember éppoly joggal kapcsolhatná a Szenteket és az Angyalokat Krisztussal együtt a közbenjárásába, mint a kegyelmeket. Miért oly visszataszító az a tanítás, amely az Angyalokat és a Szenteket közbenjárókká és esedezőkké teszi, ha nem azért, mert Krisztust és másokat együtt kapcsol össze abban a nagy műben? Nem cselekszel-e te is hasonlóképpen, amikor a te szeretetedet és kegyelmedet Krisztus engedelmességéhez kapcsolod? [...] Ha tehát a te kegyelmeid beszélni tudnának, azt mondanák, mint az Angyal Jánosnak, aki őt akarta imádni: *Istent imádd*, Krisztust imádd, Krisztusba vedd bizalmadat; egyedül ő hordozta bűneinket, hogy azokat elvegye. És ezért, miképpen a durva bálványimádás Isten műveiből csinál istent, úgy a finomabb bálványimádás Krisztus műveiből csinál Krisztust.”¹⁴

Frater Subiectus Nihilensis azonnal megjegyezte: Látjátok, ettől a durva bálványimádástól óvnálak benneteket is a vitánk során, ne csináljatok Isten műveiből istent, Krisztus műveiből ne csináljunk Krisztust. Ugyanezt szeretem a *Játék és alapban* is, például amikor Leibniz „szinkronizált óráinak” harmóniáját a személytelen deizmust súroló mechanizmusáról – joggal kritikusan – elmélkedik, ezzel nekem is az a gondom, hogy könnyen a jungiánus pszichologizálás ún. szinkronicitásánál kötünk ki, dogmatikai fék nélkül. A *providentia specialissima* elismerése helyett – szólalt meg Frater Aetheratus Essendi –, csak hogy persze a tudományos tárgyilagosság semlegességének eleget kell tennünk. Ennél Visky Béla sokkal egzisztenciálisabb és szélesebb látószögű irányt mutat, olyat, amiről Burgess is itt elmélkedik, amikor szerzőnk azon töpreng, hogy aki Istennel kapcsolatban áll,

¹⁴ Burgess, Anthony: *Vindiciae Legis* (1647), 25–26. Idézi Helm, Paul: *Calvin and the Calvinists*. The Banner of Truth Trust, Edinburgh 1982, 76. Helm a reformátorok nyomában járva figyelmeztet: fennáll az a kifinomult veszély, hogy a keresztyén ember (kapott) kegyelmei könnyen magát Krisztust kezdik el helyettesíteni.

annak annyira meg kell változnia, hogy „ő maga is a gonosz ellenképévé lehessen”, Regina Ammicht Quintt idézve. Ezek után szerzőnk fölteszi a kérdést:

„Hogy sikerüle ilyen ellenképnek lenni, mely ellenkép azonos a *megnyert* (és kevésbé *visszanyert*) imago Deivel – ez a tulajdonképpeni teodiceaprobléma. Akinek ez sikerül, noha a testben létel töredezettségében, abban *Isten igazolta magát a történelemben* (nem a történelmet!): a szoros értelemben vett teológiai (dualizmus, sátán), valamint a krisztológiai teodicea után ezt nevezhetjük *pneumatológiai teodiceának*. E három legfőbb következtetéseinek szinopszisa jelenthet egy olyan teljes *szentháromságtani teodiceát*, mely a teodiceakiáltást nem elnémitja, hanem még kiélezettebbé teszi, ugyanakkor, paradox módon, meghaladottként mutatja fel azt – az önmagát *a másik Istenarcért* odaadó szeretet szolidaritásában.”¹⁵

Szeretem ezt, hogy szerzőnk szentháromságtani sorrendben, azok szinopszisaként elemzi végig a teodiceakérdést, és a pneumatológiai teodicea mindent meghaladó fontosságával zárja nagy ívű eszmefuttatását. Frater Affirmatus Existens közbevágott: De hogyan válhatunk a gonosz ellenképévé? Ma már, a mű megírása után húsz évvel ez lett a legsürgetőbb kérdés, amit Visky itt megelőlegezett! A másik istenarcért odaadó szeretet szolidaritására van szükségünk, ha a kereszt teológusai akarunk lenni az istenkérdés vitában. A kereszt teológusa pedig egyúttal a kapcsolati intelligencia teológusa is kell hogy legyen és maradjon, értelmi és érzelmi műveltsége teljes felvonultatásával... – Sőt időnként annak felvonultatása nélkül is – szólalt meg csendesen Frater Aetheratus Essendi,¹⁶ majd látszólag minden összefüggés nélkül arról kezdett el mesélni, hogy Barth, akit a század krisztocentrikus teológusaként dicsértek és vádoltak is (például „krisztomonizmussal!”),

¹⁵ Visky Béla: *l. m.* 543.

¹⁶ Itt kell megjegyeznünk, hogy Frater Aetheratus Essendi csendes megszólalására emlékeztet szerzőnk egyik Moltmann-kritikus, de végtelenül alázatos lábjegyzete, ami gesztusértékű a kapcsolati intelligencia gyakorlatára nézve. Apró korrekciós megjegyzésében megjelenik Visky egész megtestesülés teológiája és annak antropológiai kihatása – mint amit az apologetika relációs alapjaként tanítani kellene. Előbb Moltmann-t idézi: „Ha az áldozatok megbocsátanak és kiengesztelődnek, felsőbbrendűek az elkövetőkkel szemben...”, majd megjegyzi: „Tegyük hozzá: a bocsánatot gyakorló áldozatok valóban felsőbbrendűek, *de még akkor sem a felsőbbrendűség tudatával*, hanem csak úgy, hogy »bűnösök között első vagyok én«” (kiemelés tőlem, H. L.). Később Jankélévitch filozófus művével foglalkozva bölcselőnk érezhetően egyre inkább elmélyíti a megbocsátás többértű kérdéskörének hermeneutikai látóterét, ahogy az a filozófia és teológia apologetikai kitekintésű határmezsgyéjén minden korban mint *lét-kérdés* megjelenik.

nem sokkal halála előtt, 1968-ban arról beszélt, szívesen lemondana e besorolásról egy másik helyett. 1968-as esszéjében megállapította ugyan, hogy nagyjából befejezte teológiai művét, de ha másképp folytatná, a Szentlélek teológiájával tenné. Barth mint pneumatocentrikus teológus? Ezt írja: „Nem Isten-e – az az Isten, akit népe a szövetségben adott kijelentése által ismer, és mint ilyen az az Isten, akit a világban hirdetnek – maga a Lélek teljesen és egészen (Jn 4,24; 1Kor 3,17), vagyis az az Isten, aki saját szabadságában és hatalmában, bölcsességében és szeretetében jelenvalóvá teszi Magát az ember számára, és önmagát ajándékozza neki?”¹⁷

Ezen a ponton Frater Affirmatus Existens Colin Guntont idézte:

„Az ember Isten képmása, inkább *relációsan* és nem az olyan rögzített tulajdonságok birtoklása alapján értendő, mint az értelem vagy az akarat, ahogyan az a hagyomány szinte általános tendenciája volt. Ez alatt azt értem, hogy az emberi teremtmény valóságát elsősorban az embernek az Istenhez, másodszorban pedig a teremtés többi részéhez való *viszonyában* kell értelmezni.” (Kiemelés tőlem, H. L.)¹⁸

Feleségem a beálló csendben így szólt: Hadd mondjak erre egy példát. Itt, a magyarózdi terápiás otthonban maga a terápia „nem gyógyszeres kezelés, célja olyan gondolkodásbeli, viselkedésbeli változás kialakítása, amely lehetővé teszi a függőséggel való együttélést. (És...) azt gondolom, hogy talán nem a sejtek üvöltözése a legnagyobb gond... Azt hiszem, az ember legalapvetőbb igénye, hogy befogadják, szeressék. Talán ez az első lépés ahhoz, hogy *kifelé* tudjon nézni *egy magába zárt ember*.”¹⁹ Itt Frater Affirmatus Existens elégedetten megjegyezte: Mintha Luthert hallanám, az ember *homo incurvatus in se*...²⁰ Mire Frater

¹⁷ Lásd in: Bolli, Heinz (szerk.): *Schleiermacher-Auswahl mit einem Nachwort von Karl Barth*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München 1968, 311.

¹⁸ Gunton, Colin E.: *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge University Press, Cambridge 1993, 3.

¹⁹ Horváth Mária – Horváth Levente: Szeretettel a szerfüggőség ellen. In: *Korunk*, 20. (2009/7), 1–5.

²⁰ Az *incurvatus in se* (latinul „befelé forduló/befelé görbülő”) teológiai kifejezés, amely azt az életmódot írja le, amelybe teológiailag szólva az ember a bűneset következtében jutott, vagyis amelyben az ember „befelé”, önmagára koncentrál, a saját egoja felé gravitál (Simone Weil) ahelyett, hogy „kifelé”, Istenre és másokra koncentrálna. Pannnenberg az egocentrizmus helyett ezért ajánlja az exocentrikus létmódot, a kifelé élő, embertársra néző alapállást, amit Sartre elvet, és amivel szemben csak a reduktív tekintetet hiszi létezőnek, „a többiek: a pokol”. Ezért marad az em-

Aetheratus Essendi: Tény, hogy John Zizioulas is úgy beszél a koinonikus közösségről mint „ontológiai kategóriáról”, mivel „nincs igazi létezés közösség nélkül”. Szerinte tehát semmi sem létezik önmagában, úgymint önmagában elképzelhetőként. Ez az alapja annak a köteléknek, amely mindannyiunkat összeköt mindenkivel és mindennel: „Ha Isten létezése radikálisan kapcsolati, akkor ez azt sugallja, hogy a valóság is alapvetően kapcsolati.”²¹

Horváth Mária bólintott, igen, a valóság titka és egyben „kinyilatkoztatása” is alapvetően *kapcsolati*, például „nem jó az embernek egyedül lenni”, magyarul az ember csak a kapcsolatai kontextusában éli meg, hogy „jó” embernek lenni. Majd így folytatta: Ez a befogadás a beszélgetőpartnerünk irányában részünkről fölöttébb igényes kell hogy legyen, az értelmi és érzelmi intelligencia magas fokú alkalmazása mellett fejlett kapcsolati „intelligenciát” is követel. Ismeretes, hogy a Gardnerék²² kb. négy évtizeddel ezelőtti kísérleti 8-9 intelligenciatípusának egyike-másikát nem igazolta kísérleti úton evidenciaalapú kutatás, az IQ mellett az EQ-t viszont igazolta. Erre én is megjegyeztem: „Az ún. spirituális intelligencia önálló intellektusként való tételezése is nagyon vitatott, személy szerint én nem ezt keresem, inkább kapcsolati intelligenciáról beszélnék, hisz abban ez is benne van, amennyiben az embertárshoz, önmagunkhoz és az Istenhez/transzcendenshez való kapcsolódásunkat szabályozó intellektusról beszélünk. Bár ez kevésbé mérhető (nehezen látom lehetőségét egy relációs RQ-hányadosnak, ahogy azt az IQ és EQ esetén viszont precízen mérni tudjuk), inkább kapcsolatápoló magatartásnak, egészséges és hiteles kapcsolati etikának nevezném. Valahogy úgy, ahogy Böszörményi a relációs etikát a családterápia negyedik dimenziójaként nevezte meg, bár az ötödik, az ún. spirituális dimenzió esetleges bevezetésénél ingadozott. Azt látom, hogy majd minden találkozás egy függő, vagyis kereső emberrel apologetikai beszélgetést eredményez, és a Visky Béla konstrukciójában végig tudom vinni a szentháromságos lépcsőfokain. Azonban azzal egyetértek, hogy a *pneumatológiai teodicea* gyakorlatba ültetése (mint DIHSein terápia) mindig egzisztenciális be-

ber (és a kapcsolatban lételetet lehetségesítő Lélekben járása) egzisztenciális szükséglete a relációs (társas) intelligencia (amit Karácsony Sándor is életművében oly találóan megfogalmaz).

²¹ Edwards, Denis: *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit*. Orbis Books, Maryknoll 2004, 94.

²² Gardner többszörös intelligencia elméletében azt állította, hogy az intelligencia nem egyetlen képesség, hanem különböző típusok összessége. Lásd Gardner, Howard: *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. Basic Books, New York 1983.

szélgetés és találkozás keretében valósulhat meg, tehát távlatosan ekkleziológiai értelemben koinóniateremtő történés is egyben. Nem véletlen, hogy az újabb dogmatikák is ezt az orientációt *relációs fordulat*ként nevezik meg, mint újabban Gijsbert van den Brink és Cornelis van der Kooi is teszi.²³ Van den Brink külön tanulmányt is szentel annak a kérdésnek, hogy az omnipotenciafogalom nem biblikus jellege mennyire félrevezető és hamis, bár racionális – de nem relációs – teodicea-erőfeszítésekhez vezetett.²⁴ Ezt Visky Béla is fölismeri, amikor az első részben a trinitas első személye köré ízesülő teodiceakísérleteket tárgyalja.” Csendes utalás következett a befogadás kapcsolati dimenziójára: aki a magyarózdi otthonba érkezik, azt azzal a tisztelettel fogadjuk, hogy „szabadsága van megkérdőjelezni, amit mondunk, nyíltan, akár egy olyan beszélgetésben, amikor ezek a kérdések előjönnek. [...] Az, hogy a hit jelen van, egy felajánlás részünkről...”²⁵ Frater Subiectus Nihilensis láthatóan fészkelődve jegyezte meg: *A Játék és alap* Kantról szóló részében azt hiányoltam, hogy nem rendelte hozzá Hamann Kant-kritikáját. Hadd idézzem, mit írt Kantnak címzett levelében königsbergi földijé, eleinte harcostársa és barátja a felvilágosodásért való küzdelmében, később – miután Londonban Istenhez tért – a posztracionális korra előremutatón élesen bírálta az ész ily magas trónra ültetését, és a kantianus narratívát wittgensteini értelemben vett nyelvi játéknak, tehát a racionalizmus nyelvének nevezte. Azóta kiderült, hogy ezen a nyelven nem lehet apologetikát űzni, ahogy azt Kant remélte. Idézek a levélből: „*A lét, a hit és az értelem* pusztá viszonyok, amelyekkel nem lehet abszolút módon foglalkozni, és nem dolgok, hanem pusztá skolasztikus fogalmak, *jelek* a megértéshez, nem pedig az imádathoz, segédeszközök, hogy felkeltsék figyelmünket, nem pedig, hogy lekötözzék azt.”²⁶

Persze az ész Hamann általi kezelése dekonstrukció, mind a felvilágosodás értékelése, mind a szó „megszemélyesítő” használata esetén, úgy is összegezhethetjük, hogy nincs olyan, hogy ész – csak érvelés van (úgy is mondhatjuk: nincs érte-

²³ Vö. Brink, Gijsbert van den – Kooi, Cornelis van der: *Keresztyén dogmatika*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2022. Több helyen is tesznek erre utalást, mindenekelőtt a pneumatológiáról és ekkleziológiáról szóló tan tárgyalása során.

²⁴ Lásd: Brink, Gijsbert van den: *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*. Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993, 25–42.

²⁵ Horváth Mária: Háttér-történetek. In: Rostás Péter-István: *Tetőterasz. Felülnézetből, de nem felszínesen*. Koinónia – Donáth 160 Egyesület, Kolozsvár 2025, 104.

²⁶ Hamann, Johann Georg: *Briefwechsel*. 7. (Walther Ziesemer – Arthur Henkel Szerk.). Insel Verlag, Wiesbaden–Frankfurt 1979, 165.

lem, csak érvelés). Ezért a nyelvre nézve ezt állítja: „*Nyelv* nélkül nem lenne ész, ész nélkül nem lenne vallás, és természetünk e három lényeges aspektusa nélkül sem szellem/ész [*Geist*], sem társadalmi kötelék nem lehetséges.”²⁷

Itt visszavettem a szót: Visky Béla az *analogia entis* helyett az *analogia relationist* hangsúlyozza az *analogia dolorisszal* (Kitamori²⁸) összekötve. Ez a kegyelem központi jelentőségéhez vezet el minket. Visky Kantnál éppen ennek a kegyelemnek a *theologia crucist* megalapozó elvi hiányát kifogásolja: „A kegyelem pedig, noha elfogadja azt, Kant szemében a rendszerére leselkedő valóságos fenyegetettséget, szubverzív erőt, kötelességtől és felelősségvállalástól eltántorító kísértést jelent (némileg, mint Pelagiusnak az ágostoni kegyelemtan).”²⁹

Ezért a kantianus etikát – Bonhoefferrel összevetve – Visky Béla későbbi tanulmányaiban is kritikusan tárgyalja, ahol a kegyelemalapú relációs hermeneutikai dilemmákra³⁰ utal, indirekt módon.³¹ Legújabban pedig a Radikális Ortodoxia ismertetése³² kapcsán vette fel az apologetikai dialógus fonalát – jegyeztem meg –, mire úgy tűnt, Frater Aetheratus Essendi Béla titokzatos mosolyát ölti magára, azt a mosolyt, amely Moltmann fölött és alatt is nélkülözi a felsőbbrendűség tudatát, de itt a felvétel megszakadt, mert elvették az áramot. Azonban a kapcsolat, a koinonikus kapcsolat nem tud megszakadni, azóta is folyamatban van az ún.

²⁷ Hamann, Johann Georg: *Sämtliche Werke*. III. Szerk. Josef Nadler. Verlag Herder, Wien 1951, 231.

²⁸ Visky Béla: *i. m.* 215.

²⁹ Uo. 392.

³⁰ Lásd még e dilemmák kiváló összefoglalóját az ágostoni és reformátori kegyelemcentrikus szemlélet felől: Geisler, Norman L.: *Options in Contemporary Christian Ethics*. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan 1984.

³¹ Amikor Kantot idézi: „Minthogy nincsen pontos körülhatárolása a szükséghelyzet fogalmának, ezért az erkölcsi szabályok bizonytalanná válnak.” Visky S. Béla: A beszéd etikája. In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, Budapest 2017, 51–90.

³² Lásd Visky S. Béla három tanulmányát: A solus-sola posztmodern hangszerelésben. Bevezetés a Radikális Ortodoxia világába – 1. In: Balogh Csaba – Kolumbán Vilmos (szerk.): *Az Írás bűvöletében. Tanulmányok Adorjáni Zoltán 65. születésnapjára*. KPTI – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2021, 703–721; Posztmodern kritikai augusztinizmus. Bevezetés a Radikális Ortodoxia világába – 2. In: Péter István (szerk.): *Az őrállók. Emlékkönyv dr. Molnár János tiszteletére*. Presa Universitară Clujeană, Kolozsvár 2021, 129–155; John Milbank negyvenkét tétele. Bevezetés a Radikális Ortodoxia világába – 3. In: Kolumbán Vilmos (szerk.): *Praeceptor historiae ecclesiasticae. Tanulmányok Buzogány Dezső 65. születésnapjára*. KPTI – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2022, 679–691.

DIHSein terápia és pásztorálpszichológiai metodológiájának létrehozása, amiben e három fráter és munkatársi csapatunk nem csekély szerepet vállalt. Akárcsak Boss a Heidegger oeuvre-án tájékozódva annak idején létrehozta a daseinanalízist, úgy mi is Visky Sándor Béla egyre bővülő életművéből és filozófiájából tájékozódhatunk-ihletődhetünk, amíg a pásztorálteológiában és az apologetikában is megerősödik e relációs-egzisztenciális fordulat.

Filioque

2025-ben ünnepelte a bizánci, a római és a protestáns keresztyénség a niceai zsinat 1700. évfordulóját. Ennek a zsinatnak a határozatait a 381-es konstantinápolyi zsinat továbbfejlesztette, s így jött létre a Nicea–Konstantinápolyi Hitvallás. Ez az egyetemes keresztyénség egyetlen közös hitvallása. Keleten mindig is használták, nyugaton viszont helyette az úgynevezett Apostoli Hitvallás terjedt el. A II. vatikáni zsinat újra elrendelte a római katolikus egyházban a Nicea–Konstantinápolyi Hitvallás istentiszteleti recitálását.

Ám ebben a hitvallásban a Szentlélek eredetéről szóló tételnek más-más változata terjedt el Keleten és Nyugaton. A keletiek szerint a Szentlélek „az Atyától származik”, míg a nyugati változatban a Szentlélek „az Atyától és a *Fiútól* származik” (latinul: „a *Patre Filioque* procedit”). A későbbiekben ennek a különbségnek a jelentőségét mindkét részen annyira felnagyították, hogy ez lett a fő ürügye a Bizánc és Róma közötti 1054-es egyházszakadásnak.

Romániában, a zömében görögkeleti vallású országban élő protestáns teológusként mindig is foglalkoztatott a nyugati és a keleti vallás és kultúra különbözősége és kapcsolata. Az alábbi dolgozat arról szól, hogy a ma tapasztalható különbségek részben a „Filioque”-vitából adódnak.

A következőkben röviden áttekintjük az isteni hármasegység bibliai alapjait, az óegyházi trinitárius vitákat, ismertetjük a Szentlélekről szóló református (kálvini) tanítást, a Szentlélek „származásának” kérdését, végül pedig rátérünk a görögkeleti és a nyugati keresztyénség közötti különbségekre.

Isten hármasegységének bibliai alapjai

Az ószövetségi istenhit alapvető formulája: „Halld, Izrael, Jehova a te istened, egy Úr!” (5Móz 6). Istennek ez az egyetlensége nem számtanilag értendő, hanem annak szubjektív megvallásaként, hogy Isten az igazi, az összehasonlíthatatlan Isten. Erről az egy Istenről az Ószövetség néhányszor többes számban beszél (1Móz 1, Zsolt 82 stb.), mintegy jelezve, hogy Isten önmagában gazdag, „plurális” és di-

namikus valóság. A Szent Hármasegység vagy a Szentháromság tana – még ha a szóhasználat szintjén tovább gazdagította (vagy bonyolította?) is ezt a hitvallást – alapjában véve ennek az ószövetségi istenhitnek a továbbgondolása.

Ilyen továbbgondolásnak tekintjük azokat a *hitvalló mondatokat*, amelyek Istenről mint Atyáról, Fiúról és Szentlélekről beszélnek (Mt 28,19; 2Kor 13,13; 1Pt 1,2; Ef 1,3–14; 1Kor 12,4–6 stb.) Az 1Jn 5,7 a bibliai szövegkritika „áldozatául” esett: újabb bibliafordítások ki is hagyják vagy lábjegyzetbe küldik, a modern dogmatikák meg sem említik.

Ezek az úgynevezett „triádikus helyek” nem mondják el, mi a kapcsolat Isten nevei, nyilvánulási módjai között. Annyit tanúsítanak, amennyit már az ószövetségi szentírók tanúsítottak, amikor közölték Isten neveit, beszéltek arról az Istentől, aki *önmagát önmagában megkülönböztette: az egy Isten* mind önmagában, mind kifelé ható nyilvánulásában *gazdag, sokrétű és dinamikus valóság*. A fentiek alapján igazat adunk Tavaszy Sándornak, aki szerint „az egyház a szentháromságot nem kitalálta, hanem a Szentírás tanúságtételében megtalálta”.¹

Viták a Hármasegységről

A Krisztus utáni első évszázadokban a hívők azt keresték, hogyan viszonyul egymáshoz az Atya, a Fiú és a Szentlélek. Ebben nem spekulatív érdek vezette őket, hanem a személyes üdvösség kérdése. Ugyanakkor feltámadt sokakban az aggodalom, hogy ha Istent különböző neveiben, különböző személyes megjelenési módjaiban találják meg és fejezik ki, akkor ez ellentmond az Isten egységéről és egyetlenségéről (monarchiájáról) szóló bibliai alaphitvallásnak (5Móz 6,4).

Ezt a folyamatot ideiglenesen lezárta a Niceai Hitvallás, amely kimondta Ariusszal és követőivel ellentétben a Fiúnak az Atyával való egylényegűségét (homousziáját):

*Hiszünk az egy Úr Jézus Krisztusban, Isten Fiában,
aki az Atyától, vagyis az Atya lényéből született egyszülött,
Istenből való Isten,
világosságból való világosság,
igaz Istentől való igaz Isten;*

¹ Borbáth Dániel szóbeli közlése.

*született, nem teremtetett,
egylényű az Atyával,
aki által lett minden, ami a mennyben és a földön van.
Aki érettünk, emberekért és a mi üdvösségünkért alászállott, testet öltött és
emberré lett, szenvedett, harmadnapon feltámadott, felment a mennyekbe
és el fog jönni ítélni élőket és holtakat.*

A Niceai Hitvallást bővítette tovább a 381-es konstantinápolyi zsinat. Részben a Krisztus-hitvallás is változott:

*...az Atyától született minden időknek előtte,
Istenből való Isten,
világosságból való világosság,
igaz Istenből való igaz Isten,
született, nem teremtetett,
egylényű az Atyával.*

A Konstantinápolyi Hitvallás kimondta a Szentlélek homoúsziját is:

*Hiszünk a Szentlélekben, a megelevenítő Úrban,
aki az Atyától (és a Fiútól) származik,
az Atyával és a Fiúval együtt imádandó és együtt dicsőítendő,
aki szólott a próféták által.*

A Nicea–Konstantinápolyi Hitvallás (és a benne foglaltakat részletező Athanasziosz-féle hitvallás) a hozzájuk kapcsolódó évszázados tanvitában még tovább bonyolított spekulatív és filozófiai terminológia dacára igazából helytállóan fejezi ki az Istenről szóló bibliai (mind ószövetségi, mind újszövetségi) tanítást: Isten egyetlen valóság (egyetlen „lény”: görögül *úszia*, latinul *essentia*), aki a bibliai ki nyilatkoztatás rendjén önmagát önmagában megkülönböztette. Ez a megkülönböztetés a bibliai eredetű, gyakran használt istennevekkel kifejezve: Atya, Fiú és Szentlélek. Ők az egy Isten három különböző „arca”, funkciója (görögül *proszopon*, latinul *persona*), vagy, ahogy a félreérthető „személy” szót később helyettesítették: három *hüposztázisz* (*substantia*, *subsistentia*), azaz létmód, létnyilvánulási mód

az egy istenségen belül. Karl Barth megfogalmazásában: az egy Isten háromszoros „reduplikációja”: „repetitio aeternitatis in aeternitate”.²

A Szent Hármasegység hitvallásával szemben a századok folyamán keletkezett minden torzítás és tévelygés komoly következményekkel járt nemcsak a hitrendszerre, hanem az erkölcsi és az istentiszteleti életre nézve is. Ezért „az egyház különös gonddal lépett föl minden ilyen tévedéssel szemben, s újból és újból kifejtette az igaz hitet”.³

A Szentlélekről szóló református tanítás

Az ókori és középkori teológiai vitákban jelentős helyet kapott Isten „személyeinek” kapcsolata. Rangkülönbség nyilván nincs közöttük, de valamilyen sorrendet állítani kellett. Ezért előbb azt mondták ki, hogy a Fiú az Atyától (titkos, kimondhatatlan módon) „született”, majd később hozzátették: a Szentlélek az Atyától „származik”. Még később, és csak Nyugaton, a latin nyelvű hitvallásában ez utóbbi tételt így egészítették ki: a Szentlélek az Atyától és a *Fiútól* (latinul: *Filioque*) származik. Ez a betoldás több évszázados vitát eredményezett Nyugat és Kelet között, s végül az 1054-es egyházszakadás ürügyéül is szolgált.

A *Filioque* betoldásának az lett az egyik hatása, hogy a nyugati keresztyénységben a Szentléleknek gyakran alárendelt jelentősége volt az Atyához vagy a Fiúhoz viszonyítva. A Szentlélekről szóló tan a reformáció után egyféle függelék lett a protestáns dogmatikákban is. Annál nagyobb hangsúlyt kapott a Krisztus személyéhez kötött kiengesztelés- és váltságtan.

Istenről mint Szentlélekről más történelmi egyházak hívóival egyet vallanak és tanítanak a reformátusok is, de a református teológia három dolgot erőteljesebben hangsúlyoz.

a) Az első az a bibliai eredetű, de a Kr. u. 4. században megszületett hitvallás, amely szerint a Szentlélek maga Isten, vagy ahogy a 381-es Konstantinápolyi Hitvallás fogalmazott: „az Atyával és a Fiúval együtt imádandó és együtt dicsőítendő”. Ő a Szent Hármasegység harmadik „személye”. Ezzel kapcsolatosan felmerülhet az a kérdés, miként értik a keresztyének Isten egységének, egyetlenségének fenn-

² Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*. I/1. Theologischer Verlag, Zürich 1932, 373, 386.

³ Vö. <https://ktp.hu/hitunk-es-eletunk/hittani-alapok/alapvet-imadsagok-436> (Utolsó megtekintés: 2026. márc. 7.)

tartása mellett a „hármasságot”, hogy az ne sértse a bibliai (és a zsidósággal együtt vallott) monoteizmus elvét.

b) A másik hangsúly a Szentlélek önállóságát emeli ki. A reformátusok tagadják Isten Szent Lelkének merev intézményi keretekhez való kapcsolódását. A különböző egyházak, amikor saját és sajátos intézményi formák (kanonizált zsinatok, szentségközvetítő egyházi tisztségek, kultikus rítusok, elsősorban a sákramentumok stb.) partjai közé „kanalizálják” a Szentlelket, meg nem engedhető módon szűkítik a Lélek „mozgásterét”. Nem tagadható, hogy ez a kísértés minden egyházban fennáll, de a reformátusok szerint leginkább a görögkeleti és a római katolikus egyházat fenyegeti. Ezzel szemben áll a Szentlélek szabad, szuverén működése, mert „a szél fúj, ahova akar” (Jn 3), és „ahol az Úrnak Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3).

c) A reformátusok szerint a Szentlélek önállósága, szabadsága ugyanakkor nem vezethet Isten Szentlelkének szubjektív kisajátításához sem, amelyet minden túlzóan rajongó (pünkösdistá és spiritualista) irányzat vagy megtett, vagy hajlik rá. A Szentlélekről írt legtöbb 20. századi református szakkönyv kiemeli azt a körülményt, hogy a Szentlélek ilyen szubjektív kisajátítása – mivel koronként vissza-visszatérő jelenség – az egyházi tanítás és az egyházi igehirdetés „Lélek-telensége”, „lelki” megszegényedése miatt történhetett. Az egyház történetét ugyanis végigkísérik a második századi donatizmustól a középkori eretnekmozgalmakon, majd a reformáció korabeli anabaptistákon át az új- vagy jelenkori spirituális-karizmatikus és pünkösdlő mozgalmakig azok a törekvések, amelyek a Szentlélek erejének és munkájának azt a közvetlenségét keresték, amelyről az Újszövetség az első pünkösdtől és az apostoli gyülekezet korából tanúskodik. Ezzel szemben a református egyházak azt tanítják, hogy a Lélek működése ugyanúgy nem szűkíthető a keresztyén hit szubjektív körletére, mint a nagyobb történelmi egyházak intézményes keretei közé.

A második és a harmadik sajátos tanjellemezőt úgy szokták nevezni, hogy a Szentlélek relatív önállóságának gondolata. Ezt a 20. században elsősorban holland református teológusok dolgozták ki, egyrészt Kálvin *Institutió*jának új értelmezése, másrészt az idevágó újabb újszövetségi szakirodalom elemzése alapján (Oepke Noordmans 1871–1956, Arnold Albert van Ruler 1908–1970, Hendrik Berkhof 1905–1988, Abraham van de Beek sz. 1946). A Szentlélek szabad, szuverén működését csak akkor nem kíséri sem az intézményesülés, sem a spiritualizmus veszélye, ha komolyan veszi a teológiai kutatás a Szentlélek isteni személy mivoltát.

Ezt az általunk ismert szakkönyvek közül a leghatározottabban Tavaszy Sándor (1888–1951) hangsúlyozta, ezért érdemes a kérdést az ő dogmatikai vázlata nyomán követni.

„Feltűnő jelenség a protestáns dogmatikai irodalomban az a tény, hogy az idevágó művek a Szentlélekről szóló tant ritkán tárgyalják önállóan, hanem legtöbbször más tanítások részeként vagy éppen függelékeként. Még a Második Helvét Hitvallás sem szentel külön fejezetet a Szentlélek kérdésének.”⁴ Ennek a módszertani körülménynek történelmi oka van:

„Tekintettel arra, hogy a reformáció kora óta szakadatlanul kísérik a protestantizmust a különféle spiritualista-rajongó mozgalmak, amelyek egyéni önkényből származó tanításait a Szentlélek szubjektív ihletésére vezetik vissza, a református dogmatikák tanácsosabbnak tartják a Szentlélekről szóló tant a Szentháromság-Istenről szóló tan keretében tárgyalni. Így akarják útját vágni a szubjektív önkénynek, amely azonnal lehetetlenné válik, amint a Szentlélek Isten személyét a Szentháromság Isten személyeinek egységében láttatják.”

Egyöntetű a jelzett szakirodalom fényében az, hogy „a Szentlélek Isten művét, tehát az egyházról, a kegyelmi eszközökről, a bűnbocsánatról, a feltámadásról és az örök életről szóló tant nem lehet a Szentlélek Isten személyétől elszakítani. A személy és műve együvé tartozik.”

„A Szentlélekről szóló tan önálló tárgyalását, mint említettük, a református keresztyénség és teológiájának sajátossága is megköveteli. Kálvin teológiáját, s az abból építkező református keresztyén teológiát minden időben a Szentlélek teológiájának nevezték, azzal a meggondolással, hogy itt minden tanításnak csak annyiban van értelme és érvénye, amennyiben a Szentlélek belső titkos bizonyágtételén nyugszik.”

Amikor pedig a liberális teológia azt tanítja, hogy

„a Szentlélek azonos »az egyes ember közvetlen vallásos produktivitásával« (Ernst Troeltsch 1865–1923), ezzel a mai keresztyén ember és a mai igehirdetés nem-tudatos, lappangó teológiai gondolkodásának ad kifejezést. A mai ember és a mai igehirdető, általános humanista szempontok alatt, a Szentlélek isteni személyét nagy előszeretettel azonosítja a szubjektív ihletettség és megvilágosodottság körébe eső pszichózisokkal és ezzel valami egészen

⁴ Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006, 243.

elmosódó immanens emberi tényezővé teszi. A Szentlélek pedig nem gyűjtő-neve az emberi szellem nemes lelki erőinek, és nem azonosítható semmiféle kultúráképző szellemiséggel, semmiféle élménnyel, vagy erkölcsi és művészi lelkesültséggel.”⁵

A Szentlélek a „Szentháromság egy örök igaz Isten harmadik személye”, ezért nem pusztán „lélek”, vagy „szellem”, hanem Szentlélek Isten. És valóban, a keresztyén igehirdetés és a bibliai bizonyoságtétel a Szentlelket következetesen örök isteni személynek vallotta, aki szuverén isteni hatalommal jelent meg az első pünkösd alkalmával és jelenik meg azóta is az egyház és a világ életében.

A Szentlélek „származása” és a Filioque társadalometikai hatása

Bár a Filioque-vitát mind a szabadelvű teológia, mind az ökumenikus korszak gondolkodása túlzásnak, feleslegesnek ítélte, a reformátusok jelentős része ragaszkodik a formulához, mert ezzel az Isten létmódjai közötti kapcsolat ki-egyensúlyozottá válik. Ez az egyensúly azért fontos, mert a Filioque-vita valójában két eltérő istenszemléletet tükröz. A keleti – Filioque nélküli – hitvallás védi az Atya „egyeduralmát” (monarchia), amely az egységen belüli isteni gazdagságot és a belső dinamizmust állítja. Vele szemben a nyugati hitvallás – a Filioque betoldással – a megkülönböztetett isteni létmódok saját funkcióira, saját nyilvánulása-ira tesz hangsúlyt. A nyugatiak ugyanakkor az Istenben lévő egységet azzal vélik biztosítani, hogy hangsúlyozzák az isteni személyek egyenlő lényegét és a köztük lévő kölcsönös „kommunikációt”.

Kelet és Nyugat ilyen értelmű különbségét röviden úgy nevezhetjük, hogy Keleten teológiai szentháromságtant, Nyugaton ökonómiai szentháromságtant fogalmaztak meg. (Az ökonómia itt kétezer éves keresztyén vallási szakkifejezés, és Isten világtervét, a választottak üdvösségére néző „üdvháztartását” jelöli.)

Az említett hangsúlykülönbség nem tagadható, de csak akkor érthető, miként támadhatott belőle egyházszakadás, ha az eddigiekhez hozzátesszük: a Filioque megléte, illetve a Filioque hiánya nemcsak eltérő istenszemléletet, hanem eltérő etikai, társadalmi és politikai szemléletet is tükröz.

⁵ Uo. 244.

Az eltérő etika abban áll, hogy a *Logosz* (a Fiú Isten) és a *Pneuma* (a Szentlélek Isten) közötti közvetlen és kölcsönös kapcsolat nélkül az egyház vagy logikátlan spiritualizmusba, vagy lélektelen intellektualizmusba téved. A Filioque vallástétellel mindkét veszély elkerülhető, mert így az Ige (a Fiú) és a Szentlélek kölcsönhatásban vannak, és mintegy „egymás körmére tudnak nézni”.

Ennek a kölcsönhatásnak további következménye, hogy a nyugati teológiai gondolkodásban erőteljesebben kidomborított Krisztus-tan és immanens váltás tan erőteljesebb szociáletikát eredményezett, míg Keleten a Krisztustól független Lélek munkája a váltás transzcendens vetületére, az aszkézisre fordítja a figyelmet. A társadalmi és politikai ethosz pedig az egyház hatásköréből átkerül a világi hatalom joghatósága alá.

A nyugati keresztyénség hagyományosan hatni kíván a társadalomra és a politikára, míg a keleti keresztyénségnek nem ez, vagy csak kisebb mértékben ez a hagyománya. A görögkeleti teológia még Justinianus császár korában (6. század) kidolgozta az egyház és a császárság közötti „isteni harmónia” gondolatát. Ebből egyenesen következik a mindenkori állami hatalom iránti lojalitás. A hatalom iránti feltétlen engedelmesség erény, a hatalommal szembeni ellenállás (még a passzív ellenállás is) istentelenség. Az egyház társadalmi felelőssége tekintetében még ennél is meggondolkoztatóbb az a körülmény, hogy az ortodox egyház sokkal kevésbé gyakorolt szociális diakóniát, mint a nyugati.⁶

Társadalomtudományi szempontból a legtöbb modern kutató kedvezőtlenül ítéli meg a konstantini fordulatot. De lesújtó véleményük van róla a rajongóknak és a pietistáknak is. A magam részéről azoknak a teológusoknak adok igazat, akik

⁶ Egyház és állam szoros összefonódását egy példával szeretném megvilágítani. 1989 előtt a bolsevik hatalom egyik gyakorlati megnyilvánulása az volt, hogy igyekezett „atyáskodni” a kléruson, illetve a lelkipásztorokon. (Szándékosan említem a lelkipásztorokat és nem az egyházat általában: nálunk a kommunista diktatúra nem egyszerűen „egyházellenes” volt, hanem úgy igyekezett az egyháznak ártani, hogy kedvezett a klérusnak – annak az egyházi hivatalnokrétegnek, amelyet valamilyen formában befolyásolni tudott.) Ennek a paternalizmusnak része volt az ún. „békeharcos” és „ökumenikus” rendezvények és konferenciák központilag történő irányítása. 1991-ben a bukaresti Vallásügyi Államtitkárság – nagyrészt a korábbi központi „rendezőség” – tudományos értekezletet hívott össze „Vallás és kultúra” témával. Erre meghívták „az egyházfőket, a hierarchia tagjait, a püspökségek tanácsosait és a teológiák tanárait”. Ortodox kollegáink ugyanúgy elmentek, mint a korábbi hívásokra is. A kolozsvári református tanárok egyike sem óhajtott részt venni a konferencián, mert nem akartuk korábbi hibánkat újra elkövetni: túl gyakran volt az egyházi részvétel idegen érdekek takarója, vagy éppen Potyemkin kulisszája...

– különösen Hendrik Berkhof németalföldi református teológus alapos tanulmánya óta⁷ – ezzel kapcsolatban „meghallott korparancsról” beszélnek. Berkhof szerint Nagy Konstantin igazi római volt, aki mikor megtért, valóban megtért: a Krisztus-ellenesség helyett átalált a Krisztus oldalára.

Megtérés akkor szokott történni, amikor kiderül, hogy Isten az erősebb. Ezért a konstantini fordulat először egyáltalán nem azt jelentette, hogy a Polis hatalma túlkapott, hanem azt, hogy a császár nyilvánosan elismerte Isten túlerejét. Az egyház meghallotta a korparancsot, amellyel tulajdonképpen bibliai parancsot teljesített: azt, amit azelőtt a belső kamrában sűgva mondtak, elkezdték a háztetőkről hirdetni (Mt 10,27). Ennek az akkori engedelmességnek a következményei ma is nyilvánvalók. Közülük csak a legfontosabbakat említem:

- széles körben hatni kezdett a keresztyén erkölcs ma is megtartó ereje,
- a tanítás bibliai parancsa hozta létre az ókori tudományt is átmentő egyházi iskolák, egyetemek, majd az általános népiskolázás rendszerét,
- a szegények, betegek iránti szociális gondoskodás egyre terjedő intézményes formát nyert,
- a munka megbecsülése és méltósága (de egyúttal a gazdasági kizsákmányolás elítélése is) gyorsabban teret tudott hódítani a tétlenséget és a munka lebecsülését propagáló keleti gondolkodással és görög etikával szemben,
- a szabadság eszméje szélesebb horizontú (társadalmi, politikai) értékké nőtt.

Az is hozzátartozott az említett engedelmességhez, hogy az egyház felismerte – ha nem is mindig, és nem is mindig azonnal – és igyekezett leküzdeni annak veszélyét, hogy ő maga a politikai hatalom eszközévé váljék. Milánói Ambrus azt tanította, hogy a császár éppen úgy az egyház gyermeke és tagja, mint bárki más. Ezzel a tanítással eleve lehetetlenné tett minden olyan hamis törekvést, amely a keresztyénséget a császárság ideológiájává fokozta volna le. Ugyanakkor megakadályozta azt is, hogy az arianizmus emberi hőssé torzított Krisztusa legyen ennek a birodalmi ideológiának az alapja. Arius ugyanis azt tanította, hogy Jézus Istennek első teremtménye. A Logos nem bír istenséggel, mert teremtett Logos. A Nicea–Konstantinápolyi és a Kalcedoni Hitvallás így kiváltképpen való politikai tett volt: Krisztusnak az Atyával egylényegű istensége, elegyülés nélküli egysége

⁷ Berkhof, Hendrikus: *Kirche und Kaiser*. (Ford. Locher, Gottfried W.) Evangelischer Verlag, Zürich 1947.

elejét vette minden romantikus képzelgésnek. Isten emberré lett, de az ember sohasem isteníthető!

Márpedig a hívó emberek, és különösen az egyházi hierarchia tagjainak „megistenülése” a görögkeleti istentiszteleten szinte kézzelfogható valósággal megtörténik!

Harminc évvel ezelőtt holland teológus barátommal alaposan megnéztük és teológiailag elemeztük a voronez-i, kívül-belül szentképekkel telefestett templomot. A külső falakon érzékletes képek ábrázolják a pokolba jutottakat, a déli oldalon hatalmas erénylétra vezet fel a mennybe. Sokan próbálkoznak feljutni rajta, de az ördögök többeket lerángatnak a létra fokairól. Feltűnt a keleti külső falon ábrázolt mennyei hierarchia öt emelete. A legfelső szinten a mennyei Atya mint világbíró ül a trónuson, körülötte az arkangyalok és a bibliai pátriárkák. A következő sorban Mária látható, karjában a gyermek Jézussal, őket az egyház püspökei veszik körül. Felülről a harmadik sorban a prófétákat és apostolokat lehet látni. Alattuk az egyház szentjei és a mártírok következnek, míg a legalsó sorban a papság és a választott nép. Különösnek tartottuk, hogy Krisztusnak mint Úrnak és Megváltónak nincs kiemelt szerepe. Nála, úgy látszik, még Mária is jelentősebb. Az egyház püspökeinél pedig két ranggal lentebb foglalnak helyet a mártírok... Holland barátomnak, aki sok franciaországi, belgiumi középkori római katolikus templomban járt, az volt a legfeltűnőbb, hogy a templom belsejében a képfalon nincs nagypénteki kép. A kereszthalált szenvedett Megváltó ábrázolása hiányzik ebből az egyébként gazdagon illusztrált „Biblia pauperum”-ból.

A Román Ortodox Egyház hivatalos értelmezése szerint a képfalon túli világ a mennyország jelképe. A hívókra mintegy szembeárad a képfalról tükröződő mennyország, amely felé a hívők törekednek. Amennyiben görögkeleti nézet szerint az istentisztelet Isten kegyelme titkának és a Krisztus általi megváltás titkának megünneplése,⁸ akkor a festett ikonok misztériuma aligha tükrözi az utóbbit.

Végül hadd álljon itt illusztrációnak Johannes Pechamus (†1292) ferences teológus, canterburyi érsek himnusza:

⁸ www.basilica.ro (Utolsó megtekintés: 2026. február 26.)

Himnusz a Szentháromságról

*Hárman a fenség trónusán
ülnek az égi lakomán;
(mert a magányost a magány
nem vigasztalja igazán.)*

*Míg örök szelleme szemét
magára szegzi az Atya,
fényének tükörére kép
vetődik: egy új önmaga.*

*S amint a kép megszületett,
az Egy nincs többé egyedül:
a Születetlen és Szülött
egymásnak társasan örül.*

*S a Szentlélek ez az öröm,
mely összeköt Atyát s Fiút;
s a Három együvé ömöl,
egy fő-fő Jóba összefut.*

*S annak ki sohse született,
illőn, és aki született,
s a Léleknek, oltárra tett
szívvel zengjük dicséretet!*

(Babits Mihály fordítása)

A megigazulás és megbékélés viszonya a páli teológiában

A páli teológiában a megigazulás és a megbékélés fogalmai szorosan összetartoznak, ugyanakkor a közöttük fennálló viszony és sorrend kérdése a dogmatörténetben visszatérő feszültség forrása. Különösen élesen vetődik fel ez a kérdés akkor, amikor a Róm 5,1–11 és a 2Kor 5,18–21 szövegeit egymás mellé olvassuk. A Róm 5,1 a megigazulásból következő békességről beszél („Megigazultunk hitből, békességünk van Istennel”), míg a 2Kor 5,18–21 a megbékélést hangsúlyozza Istennek világot átfogó tetteként Krisztus történelmi halála által („Isten megbékéltette a világot önmagával”). Ez a kettősség már a szövegek szintjén is felveti a kérdést: vajon a megigazulás előfeltétele a megbékélésnek, vagy éppen fordítva, a megbékélés alapozza meg a megigazulást?

A dogmatikatörténet tanúsága szerint a megigazulás és a megbékélés viszonya nem pusztán terminológiai kérdés, hanem a bűn, a törvény, az isteni ítélet és az ember megújulásának értelmezését érinti. A patrisztikus hagyományban a hangsúly a bűn akaratot rabul ejtő hatalmán van, ezért a megigazulás elsősorban belső gyógyulásként és átalakulásként jelenik meg, ami a megbékélést kegyelmi folyamattá teszi, és a sorrendet a megbékélés irányába tolja el.¹ A reformátori teológia ezzel szemben a megigazulást Isten jogérvényű önhatalmú felmentő végzéseként érti, amely Krisztus engesztelő halálán alapul, s amelynek következménye az Istennel való békesség, miközben a megbékélés objektív isteni cselekvés marad.² E feszültséget a modern dogmatikában egy krisztológiai újraértelmezés oldja fel: a megbékélés Krisztusban lezárt, objektív isteni tett, míg a megigazulás az ember hit általi részesedése ebben a valóságban, így a sorrend nem üdvrendi,

¹ Augustinus: De spiritu et littera. In: *Sancti Aurelii Augustini Opera*. (CSEL 60.) Akademie der Wissenschaften, Wien 1913, 197–214; Augustinus: *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*. (CCSL 46.) Brepols, Turnhout 1969, 69–86.

² Luther, Martin: Lectures on Romans (1515–1516). In: *Luther's Works*, vol. 25, Concordia Publishing House, St. Louis 1972, 254–282; Luther, Martin: De servo arbitrio (1525). In: *Luther's Works*, vol. 33. Fortress Press, Philadelphia 1972, 61–90.

hanem teológiai síkok szerint értendő.³ Ez a megközelítés segít felismerni, hogy a páli szövegek nem lineáris üdvrendi sémát, hanem több szinten működő logikát tükröznek: a Róm 5 megigazulásból fakadó békessége és a 2Kor 5 univerzális megbékélése ugyanannak az üdvösségeseménynek eltérő, de egymást kiegészítő szemlélete.⁴

E sokszínű kontextusban úgy tűnik, hogy a Róm 5,1–11 és a 2Kor 5,18–21 szövegei nem lineáris üdvrendi sémát követnek, hanem a jelenbeli Krisztusban szerzett tapasztalatból kiinduló, több szinten működő logikát tükröznek. Ez a tapasztalati kiindulás adja a természetes átmenetet az exegetikai vizsgálathoz, amely arra tesz kísérletet, hogy a szövegek retorikai és szoteriológiai viszonyát minél pontosabban megragadja. Időrendi sorrendet követve előbb a 2Kor 5,18–21, majd a Róm 5,1–11 összefüggéseit világítjuk meg.

2Kor 5,18–21

Szerkezeti sajátosságok

A 2Kor 5,18–21 egy nagyobb egységbe, az 5,11–21-be tagolódik be, melynek egyben a csúcspontja is. E nagyobb egységben Pál apostoli szolgálatát nem elvont tanításként, hanem saját egzisztenciális helyzetéből kiindulva tárja fel. Érvelésének kiindulópontja az *Úr félelme*, az eszkatológiai ítélet (5,10) komolyan vételéből fakadó belső indíték, amely szolgálatát Isten előtti tisztaságában alapozza meg, függetlenül azt az emberi megítéléstől (5,11). Pálnak nincs szüksége önigazolásra: apostoli tevékenysége nem magamutogató önreklámozás, hanem olyan nyilvános szolgálat, amely mögött Isten előtti felelősség és a közösség iránti elkötelezettség áll (5,12–13). Az érvelés súlypontja azonban a *Krisztus szeretete*, amely „szorongató” erőként nemcsak indítéka, hanem kényszerítő alapja is a szolgálatnak: Krisztus mindenkiért vállalt halála új létirányt szab, amelyben az apostol már nem önmagának, hanem a meghalt és feltámadt Krisztusnak él (5,14–15). Ebből fakad az a szemléletváltás, amelyben a „test szerint” való megítélés érvényét

³ Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* IV/1. Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1953, különösen §§57–59, 3–120; Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* IV/2. Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1955, különösen §§60–64, 1–180.

⁴ Dunn, James D. G.: *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1998, 334–352; Wright, N. T.: *Paul and the Faithfulness of God*. Vol. 2. Fortress Press, Minneapolis 2013, 940–980.

veszti, és a Krisztusban való lét új egzisztenciális minőséget teremt: Krisztusban az ember Isten új teremtése, amelyben a régi viszonyok megszűnnek (5,16–17). Erre az egzisztenciális tapasztalatra épül Pál szándéka: a *megbékélés szolgálata*, amely nem emberi kezdeményezés, hanem Isten Krisztusban véghez vitt objektív tette, s e tettnek a hirdetése az apostol alapvető küldetése (5,18–20). A szakasz csúcspontján Pál összekapcsolja az indítékot és a szándékot: Krisztus bűnt nem ismerve „bűnné lett” másokért, hogy az apostolok – és velük együtt a hívők – „Isten igazságává legyenek őbenne” (5,21). Így alkot a perikópa egységes egészet, hiszen Pál saját indítékára hivatkozva tárja fel szándékát olvasói előtt, miközben apostoli szolgálatát a megbékélés tényszerű adottságából és a Krisztusban való lét jelenben megélt kényszerítő tapasztalatából vezeti le. Innen érthető, hogy a megigazulás és megbékélés kérdését a 2Kor 5,11–21 egészéből kell megérteni.

Megigazulás-megbékélés?

Pál gondolatvezetésével ellentétben a Krisztusban adott váltság és az abban való részesedés mozzanatai más elrendezést mutatnak az 5,11–21 egészében. Az érvelés végpontját és egyben értelmi csúcspontját jelölő 5,18–21 történelmi beágyazottsága és az üdvrészesedés logikája okán megelőzi mind az 5,14–15-ben, mind az 5,16–17-ben jelölt mozzanatok. Míg a két utóbbi szakasz sorrendje retorikailag és üdvtanilag is megalapozott, kiindulópontként az 5,18–21 a sor elejére kívánczik.⁵ Az egyes mozzanatok időrendi átláthatóságát megnehezíti, hogy Pál minden alkalommal beleszövi okfejtésébe a keresztyén/apostoli léttapasztalat egy-egy mozzanatát is, mely gátolja az üdvtani folyamat számbavételét. Az egzisztenciális elemeket figyelmen kívül hagyva a folyamat három lépésben írható le:

1. Isten Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket (5,19); azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őbenne (5,21).
2. Ha egy meghalt mindenkiért, akkor mindenki meghalt; és azért halt meg mindenkiért, hogy akik élnek, többé ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt (5,14–15).

⁵ Ennek ellenére Pál gondolatmenete nem szenved csorbát, hiszen az 5,18 egyben összegzi is az előzményeket. Ahogy Nielsen találóan megjegyzi, az 5,18 az előző vers „új teremtés” gondolatára támaszkodik, és megmutatja, hogy minden, ami történt, Istentől van (ld. Nielsen, Jan Tjeerd: 2 Korintiers. Een peraktische bijbelverklaring. Uitgeverij Kok, Kampen 1995, 81.).

3. Ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre (5,21).

A folyamat Krisztus történelmi halálával kezdődik, melyet Pál több lépésben értelmez: Isten Krisztus halála által megbékéltette a világot önmagával; Krisztus halálának bűnt eltörlő ereje van; Isten bűnné tette őt értünk, hogy igazsága érvényre jusson: ebben játszik szerepet Krisztus halálának egyetemes ítéleti jellege. A második szakasz már Krisztus feltámadását is feltételezi az üdvfolyamatban, hiszen arról szól, hogy az élők ne önmaguknak éljenek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámasztatott. Annak ereje által mehet végbe mindez, aki Krisztust feltámasztotta a halálból (Róm 6,4). A harmadik szakasz alapgondolata a megváltottnak a feltámadt és élő Krisztusban való új léte: aki ugyanis Krisztusban van, az új teremtés, Isten cselekvésének következménye. Noha ez a rekonstrukció nem nyújt teljesen kielégítő, a részgondolatok kapcsolódási pontját konkrétan kijelölő leírást, mégis nyomon követhető az egyes üdvtani mozzanatok szoros összefüggése, s egyben a folyamat is, amely Krisztus történelmi halálától elvezet a keresztyének Krisztusban való létéig.⁶

Mégis, sajnálattal állapíthatjuk meg, hogy a hit és hinni (πίστις, πιστεύειν) kifejezés és a megigazulás konkrét mozzanata, illetve a megigazítás tényszerű megállapítása – ahogy a Róm 5,1.9-ben – hiányzik a felsorakoztatott részelemek sorából. Ne tévesszük viszont szem elől azt a tény, hogy az 5,21 szerint a cél az isteni megbékélés engedelmes elfogadása, az Istennel való viszony helyreállítása, mert erre tekint az apostoli szó: „hogya mi Isten igazsága legyünk őbenne”. Megállapítható tehát, hogy a hitmegnyilvánulás és megigazítás gondolata jelen van a szövegrészben, még ha utalásszerűen is. A továbbiakban az erre vonatkozó észrevételeket fejtjük ki.

A „hogya mi Isten igazsága legyünk őbenne” (ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ), mondat nehezen értelmezhető. Pálnál a δικαιοσύνη θεοῦ nem elvont erkölcsi minőséget vagy emberileg elérhető erényt jelöl. Elsősorban Isten saját igazságosságára utal, amennyiben az az üdvtörténet keretében megvalósul és ajándékként közöltetik. A Római levélben a kifejezés következetesen Isten üdvözítő igazságát jelöli – szövetségi hűségét és megigazító cselekvését –, amely most a törvénytől függetlenül nyilvánult meg, és hit által ragadható meg (Róm 1,17;

⁶ Ld. Wolff, Christian: *Die zweite Brief des Paulus an die Korinther*. (THKNT 8.) Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1989, 128.

3,21–22).⁷ Ez az igazságosság Istentől ered, Krisztus megváltó művében gyökerezik, s mint üdvözítő hatalom új jogi státust hoz létre a hívők életében. Mivel Isten igazsága Krisztusban nyilvánkozik meg és válik hatékonnyá, kapcsolati és szövetségi dimenziókat is hordoz:⁸ az Isten előtti igaz állapot egyúttal a vele való helyes kapcsolat helyreállítását is jelenti.

A 2Kor 5,21-ben az ἵνα kötőszóval bevezetett célhatározói mellékmondat Krisztus helyettes halálának végső célját jelöli meg. A γενώμεθα (γίνομαι) aoristos conjunctivus nem erkölcsi átalakulást fejez ki, hanem új létállapotba és rendbe való átmenetet. Pál nem a megigazulás megszokott, deklaratív nyelvezetét használja – nem azt mondja, hogy a hívők „megigazítottak” vagy „igaznak nyilvánítottak” –, hanem azt állítja, hogy „Isten igazságává lesznek” ἐν αὐτῷ, azaz Krisztusban, a vele való közösségben.⁹

A δικαιοσύνη θεοῦ kifejezés ebben a formában és összefüggésben egyedülálló Pál leveleiben: nem elvont isteni tulajdonságot jelöl, hanem Isten Krisztusban végrehajtott megigazító tettének eredményét. Krisztusban Isten igazsága nem csupán kinyilvánul, hanem célba ér. Ezzel szoros összefüggésben jelenik meg a „új teremtés” (καινὴ κτίσις) fogalma is, amely a megváltott ember radikálisan új létmódját írja le.¹⁰ A hívő identitás kizárólag Krisztusban érthető és élhető meg.

Ha tehát Isten igazsága Krisztusban érvényre jut és beteljesedik, akkor az 5,17 ἐν Χριστῷ formulája a már végbement isteni cselekvés következményét jelöli: aki Krisztusban van, az új teremtés. Ez az összefüggés túlmutat Krisztus halálán, és magában foglalja feltámadását és élő uralmát is, amelyben a hívő új léte kézzelfoghatóvá válik. Így az a kijelentés, hogy Isten Krisztust „bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őbenne”, azt fejezi ki, hogy Isten megigazító műve a feltámadt és megdicsőült Krisztusban eléri célját, s ezzel a bűnös megigazítása ott és akkor megtörtént Isten újjáteremtő hatalma által.¹¹ A Róm 5,1 ezt így fogalmazza meg: miután megigazultunk hit által, békességünk van Istennel, és kegyelemben

⁷ Murray, John: *Redemption Accomplished and Applied*. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1955, 119–128.

⁸ Talbert, Charles H.: *Reading Corinthians. A Literary and Theological Commentary*. Smyth & Helwys Publishing, Inc., Macon, Georgia 2002, 201.

⁹ Ld. Wolff, Christian: *i. m.* 133.

¹⁰ Nielsen, Jan Tjeerd: *i. m.* 80.

¹¹ Nielsen más kommentátorokkal együtt cseréről beszél: Krisztus bűnné lett értünk, hogy mi Isten igazsága lehessünk őbenne (Nielsen, Jan Tjeerd: *i. m.* 80.).

állunk. Isten igazságának eszkatologikus üdvözítő hatalma (Róm 1,16–17) testet öltött az új teremtettség valóságában, amelyet Pál itt deklaratívén kinyilvánít: „valaki Krisztusban van, új teremtettség az” (5,17a).

A 2Kor 5,18–21 végkövetkeztetésként hangzó célkitűzésének (5,21) és a cél beteljesülésének (5,17) logikai összefüggése megmutatja, hogy Pál gondolatmenete nem ragadható meg az 5,14–15 tartalmi sajátosságainak kiemelése nélkül. Az élő Krisztusra első ízben az 5,15-ben hivatkozik az apostol, mint aki meghalt és feltámasztatott, hogy ő, a feltámadott Úr legyen az, akiben az új teremtettség megvalósul. Az 5,21 és az 5,17 közvetlen kapcsolata adott ugyan, mint célirányos cselekvés és beteljesedés, de rövidre zárja az üdvtani mozzanatok sorát. Az összkép azzal lesz teljes, ha figyelembe vesszük, hogyan illeszkedik tartalmilag a Krisztus haláláról és feltámadásáról szóló szakasz (5,14–15) az Isten új egzisztenciát teremtő munkájába.¹²

Krisztus haláláról kettős vonatkozásban nyilatkozik Pál. Tényként állapítja meg: „ha egy meghalt mindenkiért, akkor mindenki meghalt” (5,14b), majd rámutat az egy halálának mélyebb értelmére is: „és azért halt meg mindenkiért, hogy...” (5,15a). Egyfelől Krisztus halála minden embert érintő esemény, mely Isten rendeléséből elszenvedett helyettes halálként minden ember halálát jelenti: az egynek azért kellett meghalnia, mert valamennyi halálra méltó. Mert ha Isten bűnné tette őt értünk, akkor a bűn megítélése Krisztus testében egyetemes ítélet a bűn felett (Róm 8,3), s mint ilyen halált hoz minden emberre, mert mindenki vétkezett. Másfelől a mindenkiért vállalt halál mint *másokért* felvállalt tett eltörli a bűnt, és életet jelent mindazoknak, akik e felismerés nyomán már nem maguknak élnek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámasztatott.

A felismerésből fakadó elköteleződés révén új helyzet áll elő: a vétek miatti ítélettől megszabadult hívő – Krisztussal együtt eltemetve a halálba, mintegy az ítéleten át – Isten holtat feltámasztó ereje által új életben részesül Krisztusban¹³ (Róm 6,4.11). Új teremtettség, mert megbékéltetett és megigazított Krisztus által. „Isten ugyanis Krisztusban megbékéltette a világot önmagával, úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket” (5,19). E kijelentésben, noha negatív megfogalmazásban, Pál a bűnös megigazítását Isten objektív, önhatalmú, jogérvényű tettének tekinti, mely következtében a Krisztus halálában eleve adott isteni kibékülést

¹² Vö. Wolff, Christian: *i. m.* 127.

¹³ Uo.

engedelmes hitben elfogadó ember felmentést kap a jogos ítélet alól – „úgyhogy nem tulajdonította nekik vétkeiket” –, s mintegy igaznak nyilvánítva Krisztusban új valóság és új státus részese lesz a viszonyok hitben fogant rendeződése által. Isten úgy érvényesíti igazságát, hogy a Krisztus Jézusban lett váltságot ingyen, kegyelemből ruházza rá a benne hívőre (Róm 3,24–25).

A hit struktúrája

A 2Kor 5,11–21 szakaszban a hit (πίστις, πιστεύειν) terminusa nem jelenik meg, Pál érvelése mégis végig olyan fogalmi és retorikai elemekre épül, amelyek a hit lényegét ragadják meg. Az apostol nem a hit meghatározását adja, hanem annak működését, dinamikáját és egzisztenciális következményeit bontja ki a megbékélés szolgálatának összefüggésében. Mivel a kiindulási pont adott, a hit lényege a váltság Krisztusban adott természetének és folyamatának korábban megrajzolt vonala mentén ragadható meg.

A „béküljetek meg Istennel” (5,20) felszólítást a Krisztus halálában végrehajtott isteni kibékülés indokolja, melyet a konkrét tett célját jelölő zárómondat egzisztenciális sürgetéssé erősít fel: „Mert azt, aki nem ismert bűnt, bűnné tette értünk, hogy mi Isten igazsága legyünk őbenne.” Ez a felismerés az, amely az embert az Isten által felkínált lehetőség megragadására készítheti. A hit ebben az összefüggésben annak az isteni tettek az igenlése és elfogadása, amelyben Isten Krisztusban nem tulajdonít vétket az embernek, hanem részesíteni kívánja őt a saját igazságából. A vétektől és a vétekre mért halálos ítélettől Krisztus által út nyílik Isten felé.

Ez a felismerés ragadta meg Pált is, aki apostolként a megbékélés üzenetét hirdeti (5,11–13). Szolgálatának fő mozgatója és érvelésének belső motorja Krisztus szorongató szeretete (5,14), melyről halála tanúskodik. Istennek az embervilágot megbékéltető egyetemes tette abban öltött konkrét formát, hogy az egy, Krisztus meghalt mindenkiért. A kibékítésben nemcsak elszenvédőként, hanem aktív cselekvőként vett részt. Az „egy meghalt mindenkiért” kijelentés ismétlése (5,14.15) ezt a tényállást erősíti. Halálával azok javát szolgálja, akik e felismerés alapján és Krisztus szeretetétől lenyűgözve már nem önmaguknak kívánnak élni, hanem annak, aki értük meghalt és feltámasztatott. Pál érvelésének ereje éppen abban nyilvánul meg, hogy képes egy egységbe vonni Krisztus halálának objektív tényét, az arra épülő hitbeli felismerést és a felismerésből fakadó mély egzisten-

ciális érintettséget, melyből Krisztus szorongató szeretetétől hajtva a Feltámadott iránti elköteleződés fakad.

A következő gondolategységet Pál a ὥστε következményes kötőszóval vezeti fel: „Úgyhogy mi mostantól fogva senkit nem ismerünk test szerint” (5,16). A más jellegű ismeretből más viszonyulás fakad. Az „ismerni” ige görög megfelelőinek (εἰδέναι, γινώσκειν) váltakozó használata jelzi mind a tények ismeretén alapuló, mind a kapcsolati tapasztalat útján szerzett megismerés átalakulását. Hitben felismerni és biztos ismeretként magunkévá tenni Isten Krisztusban adott kibékítő tettét, és hitbeli kötődéssel ragaszkodni ahhoz, aki értünk meghalt és feltámasztott, megmutatja a hit kettős arcát: a közös hitet, amelyet vallunk (*fides quae*), és a személyes hitet, amellyel Krisztushoz ragaszkodunk (*fides qua*). A hit nemcsak elméleti tudás, biztos ismeret, hanem az ismeret bizonyosságából fakadó bátorság is, amely rábízta magát arra, aki felől megbízható ismeretet nyert. Ennek következménye az, ami az 5,17 lényegi tartalmát adja. Immár sem Krisztust, sem senki mást nem test szerint ismerünk, a régi módon, hanem új látás szerint. A Krisztus keresztye, mely „a zsidóknak megütközés, a pogányoknak pedig bolondság”, „az elhívottaknak az Isten ereje és az Isten bölcsessége” (1Kor 1,23–24). Krisztus nem Istentől átokkal sújtott bűnös, vagy jámbor vesztes, hanem az értünk meghalt és feltámasztott dicsőséges Úr. Ugyanígy lehet különbséget tenni józan belátással az álapostolok és Pál között, megkülönböztetve a testben való létet a test szerintitől (2Kor 10,3–4), és ragaszkodni azokhoz, akik nem önmagukkal dicsekednek (2Kor 10–11). Az újfajta megismerés újfajta tájékozódáshoz vezet, mely nem e világi mintát követ, hanem megújult értelemmel ítéli meg, hogy „mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes” (Róm 12,1). Pál okfejtése itt éri el valódi célját, hiszen a következtetés, amit kimond, szinte kényszerítő erejű: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremts az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre” (5,17). E második ὥστε-mondat megmutatja, hogy Isten világot megbékéltető tette Krisztusban célba ért, mert akik többé nem önmaguknak élnek, hanem annak, aki értük meghalt és feltámadt, azok Isten igazságává lettek őbenne. Ez a kegyelem ideje, az üdvösség napja (2Kor 6,1–2), a mindenkori „most”-ban megélt békesség Istennel Jézus Krisztus által (Róm 5,1).

Róm 5,1–11

Szerkezeti sajátosságok

A Róm 5,1–11-ben Pál a hit általi megigazulás tételével indítja a gondolatmenetet, míg a megbékélés tematikáját a perikópa záró részére tartogatja (5,10–11). Ez az elrendezés első megközelítésben azt a benyomást keltheti, hogy az apostol a megigazulás üdvtörténeti elsőbbségét kívánja hangsúlyozni a megbékéléssel szemben, sőt az Isten által végbevitt, objektív megigazító tettet (5,1) a megromlott Isten–ember viszony helyreállítását leíró megbékélés előfeltételeként kezeli. A megigazulás és a megbékélés viszonyának értelmezési problémája azonban e szakaszban lényegesen összetettebb annál, semhogy a szöveg felszíni szerkezete mentén haladva megbízható következtetésre vezessen.¹⁴ Éppen ezért előbb szükséges feltárnunk a perikópa szerkezeti felépítését és a páli érvelés irányát, hogy ennek fényében árnyaltabb képet kapjunk az üdvtani mozzanatok időbeli rendjéről és teológiai összefüggéseiről; ezt követően pedig azokat a sajátos szövegi jelzéseket kell számba vennünk, amelyek mentén a hit, illetve a hit lényegi tartalma megragadhatóvá válik.

A Róm 4,23–25-ben Pál még a hit általi megigazulásról beszél. Ábrahám példáján szemléltetve kimondja, hogy Isten a hitet igazságként számítja be, nemcsak Ábrahámnak, hanem minden hívőnek is, aki hinni fog abban, „aki feltámasztotta a halottak közül Jézust, a mi Urunkat, aki halálra adatott bűneinkért, és feltámasztatott megigazulásunkért” (4,24b–25). Innen lép tovább, hogy a Róm 5,1-ben megállapítsa: megigazíttatásunk (*passivum divinum*) már megtörtént hit által,¹⁵ úgyhogy „békességünk van Istennel”, kegyelem alatt vagyunk, és dicsekedhetünk az Isten dicsőségének reménységével, sőt a megpróbáltatásokkal is. A gondolatmenet folyamát tekintve az 5,1–11 egyszerre tűnik a 4,24b–25 folytatásának, de egyben fordulópontnak is, mert a kettő között hiányzik a megigazítás konkrét mozzanatát jelző utalás. E gondolati hézag abban ragadható meg, hogy míg a 4,24b–25 a megigazulás lehetőségéig vezet el, az 5,1–11 már a megigazulás tényét rögzíti: innen tekint a megváltottak eszkatologikus jövőjére és reménység alatt

¹⁴ Wilckens joggal figyelmeztet a szakasz gondolatvezetése terén megmutatkozó egyenetlenségekre. Wilckens, Ulrich: *Der Brief an die Römer*. (EKK VI/1.) Benzinger–Neukirchner Verlag, Basel–Neukirchen 1978, 287.

¹⁵ Dunn, James D. G.: *Romans 1–8*. (WBC 38A.) Word Book Publisher, Dallas, Texas 1988, 246; Schlier, Heinrich: *Der Römerbrief*. Herder, Freiburg im Breisgau 1977, 139.

megélt jelenére (5,2b–4). A helyzetet csak bonyolítja, hogy gondolatmenet ismét más irányt vesz, és kimutatja: a remény alapja, amely az 5,2 szerint az elnyert kegyelmi állapot, egzisztenciálisan Isten Krisztus történelmi halálában kijelentett szeretetéből táplálkozik, melyet a Szentlélek ír be a szívekbe (5,6–8). Innen szemlélve a gondolatmenet látszólag megakad.¹⁶ Pál hirtelen fordulattal ismét az objektív isteni tette irányítja a figyelmet, ahogy az 5,8-ban is, két párhuzamosan szerkesztett gondolatsort rendelve egymás mellé:

5,9 Ha tehát már most megigazított minket az ő vére által, még inkább meg fog menteni minket a haragtól.

5,10 Mert ha akkor, mikor ellenségei voltunk, megbékéltettünk Istennel Fia halála által, akkor, miután megbékéltettünk, még inkább üdvözíteni fog élete által.

Ákárcsak az 5,8-ban, mindkét mondatban Krisztus halála az alap és a kiindulópont, amelynek következményeként a jövőben valami megvalósul. A cselekvés alanya Isten, aki Krisztus halála, illetve a feltámadott és élő Krisztus által cselekszik. Szövegszinten a gondolati sorrend ismét azt sugallja, hogy a megigazítás-megigazulás mozzanata megelőzi a megbékélést mintegy ennek feltételeként. De amint már láttuk, a gondolatok kifejtése érvelési logikát követ, s így sem üdvörténeti, sem üdvrendi vonatkozásban nem döntő jelentőségű. Mindkét mondat lényege a következő: ha Isten Krisztus halála által *már* véghezvitt valamit, akkor ebből következtetni lehet arra a jövőre, amelyet Isten Krisztus által nyit és ajándékoz. A két versre vonatkoztatva az érvelés a következő vonalat követi:

5,9 *Ha most ez* (adottságként), akkor *egykor az is* (az eszkatologikus végidőben);

5,10 *Ha egykor az* (adottságként), akkor *majd ez is* (a hívő élet folyamatában). A dolgok sorrendjét tekintve tehát ez a végső képzet:

5,10 *Ha egykor*, akkor *majd most is* (a hívő élet folyamatában);

5,9 *Ha most*, akkor *majd egykor is* (az eszkatologikus végidőben).

Igen észszerű magyarázata van annak, hogy Pál mégsem ebben a sorrendben válaszol fel a megváltás mozzanatait. A legfőbb érv, hogy miként tagolható be a gondolatmenetbe az 5,11 az 5,1–10 szakasz lezárásaként és gondolati csúcspontjaként. Mivel az 5,11 is a megbékélés gondolatát állítja középpontba, nem választható el az 5,10-től, melyben a megbékélést jelző kifejezés kétszer is megjelenik:

¹⁶ Vö. Wilckens, Ulrich: *i. m.* 296–297.

5,10 Mert ha *akkor*, mikor ellenségei voltunk, *megbékéltettünk* (κατηλλάγημεν) Istennel Fia halála által, akkor, *miután megbékéltettünk* (καταλλαγέντες), még inkább üdvözíteni fog élete által.

5,11 Sőt ezenkívül még dicsekszünk is Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által, aki által *most részesültünk a megbékélésben* (τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν).

A megbékélés folyamatát tekintve a gondolatirány a következőképpen alakul:

Ha *akkor* megbékéltettünk (10a) ... *miután* megbékéltettünk (10b) ... *most* részesültünk a megbékélésben (11b).

Pál Krisztus történelmi halálából indul ki, amelyben *egykor* Isten megbékéltette magával ellenségeit (10a). Ezt követően a *már* megbékéltettek jelen földi életére nézve fejezi ki a megtartatásuk iránti reménységet (10b). Csakhogy amint a 4,24b–25 és 5,1 találkozásánál hiányzik a megigazulás pillanatát rögzítő mozzanat, úgy itt is gondolati hézag keletkezik a 10a és 10b között: az „*akkor* megbékéltettünk” (10a) és a „*miután* megbékéltettünk” (10b) közül kimarad a megbékélés *most* pillanata. Az 5,11 viszont éppen ezt az űrt hivatott kitölteni. Kiemelt mozzanatként jelzi a megbékélésben részesedés pillanatát, a *most* (νῦν) aktuális jelenét, az üdvállapot megvalósulását. Amint az 5,2-ben a kegyelem alatti lét felismerése, úgy itt is az üdvös jelenre eszmélés vezet dicsekvéshez, s e jelen az isteni megbékéltetésben való részesedés: „Sőt, ezenkívül dicsekszünk is Istennel a mi Urunk Jézus Krisztus által, aki által *most részesültünk a megbékélésben*” (5,11). A következőményt az 5,1 összegzi: „Mivel tehát megigazultunk hitből, *békességünk van Istennel* a mi Urunk Jézus Krisztus által.” A szakasz körkörös érvelési logikája alapján látható, hogy a megbékélésben részesedés mozzanata egybeesik a bűnös megigazításával.¹⁷ Az 5,1 már a hívő ember tudatosságával tekint vissza az eseményre.

Megigazulás-megbékélés?

A megigazulás-megbékélés közti viszonyra az eddig elmondottak alapján világíthatunk rá. Pál az 5,1–11-ben kétszer (5,1.9) használja a megigazítani (δικαιώω) ige aoristos passzívum participium alakját (δικαιωθέντες), mely a mondat főigéjéhez képest korábban lezárult eseményt jelöl: miután megigazítottunk (*passivum*

¹⁷ Nem osztjuk Käsemann véleményét, aki azt tartja, hogy a szakaszban a megigazulás és a megbékélés fogalma tartalmilag azonos, noha a két esemény gyakorlatilag egybeesik. Käsemann, Ernst: *An die Römer*. (HNT 8a.) Mohr & Siebeck, Tübingen 1974, 130.

divinum). A lezárt eseményre nincs közvetlen rálátásunk. Annyit állapíthatunk meg, hogy az 5,1 logikus előzménye a 4,23, melyben Pál a feltámadott Krisztust szem előtt tartva mondja ki: Isten igazságot fog tulajdonítani azoknak, „akik hiszünk abban, aki feltámasztotta Jézus, a mi Urunkat”. Az 5,1 e beteljesedett ígért felől tekint vissza az eseményre: Isten igazságot tulajdonított a benne hívőnek: „megigazultunk hitből”. A fenti összefüggés tanúsítja, hogy a megigazulás Isten szabad, önhatalmú tette: a hívőnek igazság „tulajdoníttatik”, akárcsak Ábrahám-nak. Az 5,9-ben a Jézus történelmi halálára – az ő vérére – hivatkozva, de a végítéletből kimenekítő dicső Úrra néző bizalommal mondja Pál: „Ha tehát már most megigazított minket az ő vére által, még inkább meg fog menteni minket a haragtól.” Jézus történelmi halála tehát feltétele a megigazításnak, akárcsak a hit: a kettő viszont szorosan összetartozik, mert csak a hit képes felismerni e történelmi esemény üdvtani jelentőségét Krisztus élő valósága felől. Csakis ebből a perspektívából, a hit szemszögéből nézve látható be az is, hogy Krisztus történelmi halála Isten megbékéltető tette. Ez indokolja, hogy Pál az 5,8 és 5,9 hitbeli felismerése alapján bontja ki az 5,10 megbékélés gondolatát.

Jézus történelmi halálát az 5,10 Isten megbékéltető tetteként értékeli: „akkor, mikor ellenségei voltunk, megbékéltettünk Istennel Fia halála által” (5,10a). Az isteni kegyelem megnyilatkozásának ez az öseseménye. Nincs előfeltétele, ahogy a megigazulásnak; hitről sincs szó, hiszen akkor még ellenségek voltunk. A megbékéltetés olyan isteni tett, amely meghalad minden emberi képzeletet – erről az 5,8b tanúskodik: „Krisztus már akkor meghalt értünk, amikor még bűnösök voltunk.” Eszerint utóbbi független a hittől, míg az előbbi, a megigazulás hitet feltételez. Mindazáltal mindkettő Isten önhatalmú, független megítélésen alapuló tette.

A megbékélés és megigazulás közötti kapcsolat és különbség az 5,10–11 összefüggésében ragadható meg. Az 5,10a az egykori történelmi eseményre, Jézus kereszthalálára vonatkozik, míg az 5,10b már a megdicsőült Úrra néző megbékéltetett hívő meggyőződéséről szól: Krisztus „üdvözíteni fog – meg fog tartani minket (σωθησόμεθα) – élete által”. E két mozzanat közé ékelődik be tartalmilag és üdvréndileg is az 5,11. A megbékélés megtörtént (τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν), éppen most (νῦν), hiszen Istennel dicsekszünk. A *megigazítás pillanata* ez: az Istenhez fordulás pillanata, az emberi életnek az a mozzanata, amikor az Istenre tekintő ember részesedik az isteni megbékélés Krisztusban felkínált ajándékában, hogy aztán megállapítsa: „megigazultunk hitből, békességünk van Istennel Jézus

Krisztus által¹⁸ (5,1). Mégis olyan pillanat ez, amely tudatossá válása felől ismeri fel az éppen megtörtént isteni megigazító tettet.

Megállapíthatjuk, hogy a Róm 5,1–11 alapján Krisztus történelmi halálában Isten megbékélt ellenségeivel. Egyoldalú tett ez, a múlt tényszerű lezárt eseménye, melyben Isten békességgel fordul az embervilág felé. Amikor viszont az evangélium hirdetése révén (4,23–25) a Szentlélek meggyőz Istennek a Krisztus halálával megpecsételt szeretetéről (5,6–8), akkor a hittel Isten felé forduló ember része-sül Isten megbékéltető kegyelmében: megigazíttatik.¹⁹ Noha az 5,1–11 tényszerűen nem beszél az igazság tulajdonításáról, a megigazulás jogi jellege kétségtelen. Az isteni igaznak nyilvánítás pillanata megragadhatatlan az emberi észlelés számára; a megigazulás eseménye csupán visszatekintve, a következménye felől szemlél-hető: „megigazíttattunk” (δικαιωθέντες), és már békességünk van Istennel, kegyelemben állunk. Amit az igaznak nyilvánítás felől mégis tudhatunk, az az Írás, az evangélium révén tárul fel előttünk. Noha a Róm 4-ben az isteni beszámítás/tulajdonítás (λογίζεται) fogalma sokszor fordul elő, mindenhol szuverén isteni kinyilatkoztatást jelöl, melyet az isteni tudás birtokában az elbeszélő nyilvánít ki az 1Móz 15,6 és más ószöveksi igehelyek beszédmódját követve.

A hit struktúrája

A megigazulást a hittel (πίστις) csak az 5,1-ben kapcsolja össze Pál. A hit fo-lyamatát és természetét azonban változatos kifejezések sorával írja le, méghozzá kettős tekintetben. Egyfelől úgy beszél róla, mint a szív hangjáról, mely rácsodál-kozik Isten páratlan szeretetére (5,8). Ez a hang a Szentlélek visszhangja bennünk, aki megvilágítja és tudatosítja Krisztus halálának értelmét (5,1.9.10.11), és alkalmas arra, hogy meggyőzzön a végső, dicsőséges jövőnk felől (5,2.9b); egyszersmind re-ménységet is önt belénk, mely átsegít az élet megpróbáltatásain (5,3–4.10b). Ez a hang szólal meg a „sokkal inkább” ismétlődő szófordulatban (5,9.10), a háromszor is felhangzó „dicsekedünk” kifejezésben (5,2.3.11), ennél fogva pedig nemcsak a re-mény, hanem a hit szilárd bizonyosságának a hangja is. A fennálló emberi esendő-ség nyomasztó terhe alatt azért nem törik meg a hívő lélek és tekint bizalommal

¹⁸ Schlier szerint a teljes krisztológiai titulátúra egy lélegzetvétellel történő felsorakoztatása a dicsőséges Úr Jézus Krisztus állandó és hatékony jelenlétét juttatja kifejezésre. Schlier, Heinrich: *i. m.* 141.

¹⁹ Abban mutatkozik meg Isten szeretetének *hatalma*, hogy Krisztus „értünk vállalt halálá-ban elérve célját, igazzá tette a bűnöst Krisztus vére által”. Wilckens, Ulrich: *i. m.* 297.

a nem látottakra – olykor reménytelen helyzetében is reménykedő hittel –, mert a Lélek képes meggyőzni őt Isten kimondhatatlan szeretetéről; ugyan kicsoda választhat el minket attól, „amely megjelent Krisztus Jézusban, a mi Urunkban?” (Róm 8,35.39).

Másfelől azt látjuk, hogy a hitbizonyosság a hívő egzisztencia valóságára, a megigazulás következményeként fennálló kegyelmi állapotra épül. Mert ha Isten arra méltatott minket, hogy megigazítson és kegyelmében részesítsen Krisztus által (5,1.2), akkor ő élő Úrként – folyamatosan munkálva üdvösségünket – bizonynyal meg is tart egész földi létünk során az ő élet által (5,10b). A végórában pedig ő maga személyesen lesz jelen, hogy megmentsen minket a haragtól (5,9b). Az emberi egzisztencia egészére vonatkoztatva hogyan is lehetne szemléletesebben kifejezni ezt az Istenre tekintő rendíthetetlen bizalmat, ha nem az Istennel dicsekvő ember állandósult elragadtatásával (καυχόμενοι: part. impf.), mely az Úr Jézus Krisztus halálára és élő valóságára tekint, mivel belőle fakad, és általa tápláltatik?

Következtetések

Pál mind a 2Kor 5,11–21, mind a Róm 5,1–11 szakaszban a keresztyén hittapasztalat felől közelít Krisztus történelmi halálának értelmezéséhez. Érvelési stratégiája egyértelművé teszi, hogy a keresztyén hit a Golgotán történekm-ben az isteni megbékélés öseseményét ismeri fel. Isten az ő Fia halála által megbékéltette magával a bűnös és ellenséges embervilágot. Ez az egyszeri és megismételhetetlen történelmi esemény Isten egyoldalú, feltétel nélküli, önhatalmú tette: „nem tulajdonította” a vétkeket, és a bűnt nem ismerő Krisztust „bűnné tette értünk” (2Kor 5,19; 5,21), hogy igazságának érvényt szerezve a megromlott viszony helyreálljon. Pál egyszerre hangsúlyozza az esemény jogi és kapcsolati jellegét, melynek célja a bűnös megigazítása.

Az apostoli igehirdetés a megbékélés öseseményét az isteni igazságosság aktuális megnyilvánulásaként hirdeti. Feltárja, hogy Krisztus halála és élő uralma által Isten a halálos ítélet alatt álló bűnös megmentését kezdeményezi. Aki ezt hittel fogadja, annak életét megújítja: részesíti Krisztus halálában és feltámadott életében, s mint megigazítottat és kegyelmébe fogadottat hit által új teremtséssé teszi Krisztus Jézusban. A megigazulás tehát egyszerre jogi és kapcsolati részesedés jellegű esemény, mely hit által lesz személyessé. A megbékélés történelmi

eseménye megelőzi az ember megigazítását, ahogy a golgotai kereszt megelőzi az apostoli bizonyoságtételt. A megigazulás mégis az egyszeri és konkrét eseményhez kapcsolódik, s mint ilyen, szintén Isten szuverén jótetszésén alapul, melyben a bűnöst igaznak fogadja el hit által. A hit nem feltétele a megigazulásnak, hiszen előfeltételhez, a Krisztus-esemény hirdetéséhez kötött: ennélfogva adottság, eséllyel biztató felajánlás következménye, mely az apostoli bizonyoságtétel révén felismeri Krisztus halálában Isten feléje forduló szeretetét.

Ennélfogva a hit „biztos ismeret” és szívbeli szent elköteleződés az apostoli igehirdetés és a Szentlélek belső tanúsága alapján. Forrása a Krisztus-eseményben adott isteni kegyelem felismerése és szemlélése, éltetője és hajtómotorja a Krisztus halálában tanúsított isteni szeretet a Szentlélek belső bizonyoságtételeként. Megújított életét e kegyelem és szeretet állandó megnyilvánulásaként érti és éli meg, ezért tekint bizalommal e világi életére és végső jövőére. Meggyőződése, hogy aki megbékéltette és megigazította, el is végzi benne a jó munkát Krisztus Jézus napjára (Fil 1,6). A Krisztusban kapott új felismerés új szemléletre is vezet: másként ismer, és másként ítél, hogy megújult elmével engedelmességben keresse és kövesse Isten akaratát.

Isten egyszeri megbékéltető tette a hívő megigazításában éri el célját; bebizonyosodik, hogy Isten igazsága (δικαιοσύνη θεοῦ) üdvözítő hatalom mindazoknak, akik hisznek (Róm 1,16–17).

Kató Szabolcs Ferencz

Emlékezni a jövőre

A kulturálisemlékezet-megközelítés haszna az ószövetség-tudomány számára

Az egyházi dogmatikus gondolkodásnak alapvető tétele, hogy Isten és Jézus a történelem Ura. Isten a történelemben cselekszik, Istennek terve van a világgal, amelynek megvalósulása a világ eseményeinek sora, amelyet üdvtörténetnek nevezünk.¹ A biblikus kutatásban ezért is erősödött fel az évszázadok során a történetkritikai módszerek együttese, amelyekkel az egyház a Szentírásban leírt események, személyek körüli valóságot kívánta feltárni, abban a hitben, hogy amit Isten egyszer megtett a történelemben, azt újra megteheti a jelenben. A cél az alaptörténések körülményeinek, lefolyásának minél pontosabb feltárása volt, mivel ezek segítségével irányokat lehet megjelölni a jelen számára. Az eredmény azonban nem a várt lett. Ahelyett, hogy megerősödött volna a bibliai események történeti igazsága, egyre inkább világos lett, hogy a bibliai szövegek indíttatásuknál, műfajuknál, forrásaiknál fogva nem hiteles történeti kordokumentumok, hanem események teológiai reflexiói, amelyek sokkal többet mondanak el a szerzők kulturális és társadalmi helyzetéről, mint a leírt korról. Alapvető különbséget kell tehát tenni az elbeszélte kor és a leírás ideje között.

Míg korábban a pátriárkák bronzkori nyomait kutatták, a tudomány mai állása szerint az 1Móz-ben megjelenő szokások, társadalmi konstrukciók vaskori viszonyokat tükröznek. Műfaj szempontjából az 1–2Móz mítoszok, mondák és legendák gyűjteménye. S hogy ez nem valamiféle szélsőséges vélemény a mai

¹ Különösen erős ez például Karl Barth teológiájában. Ld. Hofheinz, Marco: „Geschichte muss doch wohl allein auf Treu und Glaube angenommen werden.“ Gotthold Ephraim Lessings Theologie-Liebhaberei nach Karl Barths Urteil. In: Hofheinz, Marco et al. (szerk.): *Karl Barth als Theologie-Geschichtler der Neuzeit. Kritische Würdigungen.* (FRTh 19.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2025, 155–178.

őszövétségtudományban, mi sem mutatja jobban, mint a legújabb magyar nyelvű bevezetéstanban Kustár Zoltán értékelése, aki épp a fenti kérdésre válaszolva írja:

„Igazak ezek a történetek? Nem igazak, ha azt várjuk tőlük, hogy történelmi forrásként a világ és emberiség eredetének tudományos magyarázatát adják. De igazak abban az értelemben, ahogy igazak például Jézus példázatai. Mert Isten és az ember valóban olyan, ahogy Mózes első könyvének történetei mutatják, és Istennek a célja is valóban az a teremtetett világgal, benne Izráellel és az egyházával, amit a Szentírás egészének a fényében ez a könyv láttat velünk.”²

De ugyanez igaz az ún. történeti könyvekre is:

„A Józs-Bír-Sám könyvek estében, ha Izráel már el is hagyta a mítoszok korát, zömében még mindig mondák és legendák világában jár, míg a királyság közepső szakaszától kezdődően a Kir könyveinek tudósítása, ahol az állami adminisztráció fejlettsége okán már valóban feltételezhető korabeli források használata, egyre megbízhatóbb.”³

A prófétakutatásban is megfigyelhető hasonló konszenzus. A hajdani prófétai *ipsissima verba* feltárása után folytatott hajsza eredményeként ma már általánosan elfogadott véleménynek számít, hogy szó szerint egyetlen prófétai igehirdetés sem maradt ránk, legfeljebb tartalmában köthető a prófétai könyvek üzenete ahhoz a korhoz, amelyben a próféta maga is elhelyezhető.⁴ Ha a történelem felől közelítünk, általánosan kijelenthető, hogy a Szentírás – ezen belül az Őszövétség – nyomokban tartalmaz történelmet.

A kérdés, hogy akkor miről beszélnek ezek a szövegek. Röviden: későbbi korok kérdéseit vetítik vissza a korábbi időkbe. Ennek működését jól mutatja például az exodus-hagyomány történelmi magjára vonatkozó javaslatok sora. A Kr. e. 16. század közepéig Egyiptomban kánaáni uralkodók ültek a fáraói trónon. Kiűzésük bizonyos motívumai hasonlóságot mutatnak a bibliai történettel, amely alapján az esemény hathatott annak kialakulására. De a késő bronzkor végéig a kánaáni területet Egyiptom ellenőrizte. Ez alapja lehet az elnyomó nagyhatalom

² Kustár Zoltán: *Bevezetés az Őszövétség irodalmába*. Kálvin Kiadó, Budapest 2025, 153.

³ Uo. 199.

⁴ Jeremias, Jörg: Das Rätsel der Schriftprophetie. In: *ZAW*, 125. (2013), 93–117; Kratz, Reinhard G.: Das Rätsel der Schriftprophetie. Eine Replik. In: *ZAW*, 125. (2013), 635–639.

képének, és a birodalom összeomlása, „kivonulása” Kánaánból lehet az az alapélmény, amelyet a szövegek megfogalmaznak. Ugyanakkor történelmi alapként szóba jöhet még Sesonk fáraó kanaáni hadjárata is a 10. század végén.⁵ Egyáltalán a Tóra kanonizációjában döntő szerepet játszhatott Egyiptom 404-400 körüli lázadása, amelynek végeredményeként elszakadt a Perzsa Birodalomtól. A határzónában elhelyezkedő, de éppen ezért szigorú perzsa ellenőrzés alatt tartott Jehudban egy Egyiptom-ellenes szöveg könnyen elfogadásra kerülhetett, és kivívhatta a perzsák tetszését.⁶ Mások a vaskori asszír uralom elleni programként értelmezik az Egyiptom-ellenes szövegeket,⁷ melyekből pl. Mózes születésének története (2Móz 2) a Szargon-legendával mutat egyezéseket. Ismét mások a nomád népcsoportok tapasztalatát látják lecsapódni az exodus-hagyományban, amelyek katasztrófák idején Egyiptomba menekültek, és az onnan való hazatérés talán a pusztai vándorlás alapját képezhette.⁸ Ez utóbbi rekonstrukcióban Egyiptom eredetileg pozitív szerepet játszott a hagyomány kezdeti formájában.

Mint látjuk, a javaslatoknak se szeri, se száma. Közös azonban bennük, hogy a későbbi korok határozzák meg az anyag alakulását és áthagyományozását. Éppen ezért, ha már a kiindulóponttal keveset lehet mit kezdeni, a hangsúly átkerült a recepcióra, azaz hogy milyen korok, miért és hogyan emlékeznek vissza ezekre az eseményekre. Ezekre a kérdésekre kíván választ adni az a viszonylag új keletű megközelítés, mely a kulturális emlékezet felől próbálja megválaszolni a kérdést.

⁵ Az Egyiptomhoz köthető elméleteket röviden ismerteti: Schmid, Konrad: Exodus: Die biblische Überlieferung und ihre historischen Hintergründe in der neueren Forschungsdiskussion. In: *ZPT*, 73. (2021), (258–268) 265.

⁶ Fantalkin, Alexander – Tal, Oren: A Pentateuchus kanonizációja: Mikor és miért? In: *Studia Biblica Athanasiana*, 17. (2016), 3–30.

⁷ Otto, Eckart: Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr. In: Otto, Eckart (szerk.): *Ägypten und das Alte Testament*. (SBS 189.) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000, 33–65, 47–48; Oswald, Wolfgang: Auszug aus der Vasallität – Die Exodus-Erzählung (Ex 1-14*) und das antike Völkerrecht. In: *ThZ*, 67. (2011), 263–288.

⁸ Russell, Stephen C.: *Images of Egypt in Early Biblical Literature*. (BZAW 403.) De Gruyter, Berlin – New York 2009, 49–50, 58–62.

A kulturális emlékezet

Az utóbbi időben számos munka látott napvilágot, amely a kulturális emlékezet elmélete felől közelít az ószövetségi szövegekhez.⁹ De mi is a kulturális emlékezet-olvasat? Először le kell szögeznünk, hogy alapvetően nem módszer, hanem hermeneutikai lencse, amelyen keresztül vizsgáljuk a szöveget, és amelynek működésbe léptetéséhez számos szorosabb értelemben vett módszer igénybevétele szükséges, például irodalmi, retorikai elemzés stb.¹⁰ A cél nem az emlékek valamiféle visszafejtése a kezdeti, „autentikus” történeti magig, hanem az emlékezés folyamatának a rögzítése és az emlék működésének leírása abban a korban és társadalmi valóságban, amelyben az emlékezés történik. Az olvasat alkalmazásával sem lehet megállapítani, azaz sem cáfolni, sem megerősíteni, hogy az emlékek alapját valós vagy fiktív elemek adják. Nem az esemény van a birtokunkban, hanem annak emléke, amely kapcsán felmerül a kérdés: miért, hogyan, mikor és ki emlékezik a vizsgált eseményre? Mivel a Biblia nagyrészt az elbeszélő korához képest elmúlt eseményeket tárgyal, emlékszöveggént fogható fel. A hangsúly az emléket kiváltó eseményről magára az emlékre, az emlékezőre és az emlékezés folyamatára kerül át. Ez tapasztalati módon jobban megfogható, mint a feltételezett rekonstruált szövegek, hagyományok, vélt vagy valós irodalmi hatások. Mindez azonban nem jelenti, hogy bizonyos általános módszertani elvek ne jelennének meg a kérdéskörrel foglalkozó különféle munkákban.

⁹ Childs, Brevard Springs: *Memory and Tradition in Israel*. (SBT 37.) SCM Press, London 1962; Smith, Mark S.: *Memoirs of God: History, Memory and the Experience of the Divine in Ancient Israel*. Fortress Press, Minneapolis 2004; Hendel, Ronald: *Remembering Abraham*. Oxford University Press, Oxford 2005; Wilson, Ian Douglas: *Kingship and Memory in Ancient Judah*. Oxford University Press, Oxford 2017; Onuorah, Ogochukwu Daniel: *Social Memory in Ex 16 and the Identity of Exilic/Post-Exilic Israel*. (FAT II/146.) Mohr Siebeck, Tübingen 2023; Roberts, Megan C.: *Memory Formation in Isaiah 40–55*. (BIS 233.) Brill, Leiden–Boston 2025; Snoek, Doren G.: *Chronicles and Social Memory*. (FAT II/168.) Mohr Siebeck, Tübingen 2025. Ez utóbbi esetén a publikáció alapjául szolgáló, online elérhetővé tett doktori disszertáció volt számomra hozzáférhető. A következőkben az oldalszámok arra vonatkoznak.

¹⁰ Keith, Chris: Yes and No: A Critical Response to F. Gerald Downing. In: *JSNT*, 40. (2017), (62–72), 67; Huebenthal, Sandra: Memory and Hermeneutics – Current Conversations. In: *STK*, 99. (2023), (151–163); Brevard, Scott K.: *Jesus, the temple, and early Christian memory*. Pickwick Publications, Eugene, Oregon 2025, 9, 94, 108.

Az emlékezetelmélet alapvetően az emlékezés kapcsán folytatott szociológiai, pszichológiai, történeti és empirikus kutatások eredményeiből, következtéseiből építkezik. Az ókori Közel-Kelet és ezen belül Izráel, valamint Egyiptom esetében Jan Assmann felismerései határozzák meg az európai kutatást.¹¹ Assmann megfigyeléseit a szociológus Maurice Halbwachs és Jan Vansina eredményeire alapozza. Szerintük a történelem és az emlékezés számos különbséget mutat egymáshoz képest. Míg a történelmet a változások érdeklik, addig az emlékezést a folytonosság felmutatása mozgatja, utóbbiban pedig a különbségek elhomályosodnak.¹² Ugyanakkor az előbbi sokkal személytelenebb módon viszonyul tárgyához, mint az utóbbi, és a történelem akkor váltja fel az emlékezést, amikor a múltat már nem „lakják”,¹³ azaz a kapcsolat már nem élő és közvetlen a múlt eseményeivel, hanem annak feltárása „objektív” módon is megtörténhet.

Ha valamely csoport emlékeit vizsgáljuk, ugyanaz a mintázat figyelhető meg, kultúrától függetlenül. Míg az elmúlt kb. 80-100 év eseményeit relatív részletgazdagsággal ismeri a közösség, ezután szegényesebbé válnak az ismeretek, míg a régmúltról ismét részletgazdagon „emlékezik” meg a csoport, s mivel generációk váltják egymást, az ismeretlen, szürke zóna folyamatosan halad előre az idővel. Ezt „sodródó szakadéknak” (*floating gap*) nevezhetjük.¹⁴ Ugyanakkor a régmúlt mítosszá zsugorodik, amely nem képes megőrizni a múltat, hanem szimbolikus alakzattá olvasztja azt,¹⁵ és a közösség számára újra és újra átélhető élményt biztosít az emlékezés által. A mítosz körkörös, ismétlődő eseményekre irányítja rá a figyelmet, míg a történelem egyszeri eseményekre figyel.¹⁶

Az emlékek azonban soha nem önmagukban maradnak fenn, hanem mindig valamilyen időfeletti elemhez kapcsolva, amelyet az emlékezet helyeinek (*lieux de mémoire / sites of memory*) nevezhetünk: ünnepek, rítusok, helyek, költők, akiknek épp az emlékezés a feladatuk stb.¹⁷ Ezek mentén sűrűsödnek az emlékek, ill. ezek segítségével adják át egymásnak a közösség tagjai. A cél azonban nem

¹¹ Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*. Atlantisz, Budapest 2013.

¹² Uo. 43–44.

¹³ Uo. 45.

¹⁴ Uo. 50–52.

¹⁵ Uo. 53.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo. 54–60. Hendel, Ronald: *i. m.* 31; Wilson, Ian Douglas: *i. m.* 25; Snoek, Doren G.: *i. m.* 24.

valamiféle múltból szerzett tudásgyűjtés, steril információfelhalmozás, hanem az emlékezés során a múlt a jelen szervezőelvé válik. A múlt rekonstrukciója a jelen körülményeinek figyelembevételével történik, újra és újra átalakul a jelenben, míg a jelen élményei csak ennek az újrarendezett múltnak a tükrében találják meg helyüket.¹⁸ Ez nem jelenti a múlt meghamisítását, mint ahogy a megtörtént események hiteles bemutatását sem, hanem azt, hogy a jelen a múltban azokat a pontokat keresi, amelyekből számára jelentéssel bíró narratívát tud kiolvasni.¹⁹ Az események közti hézagokat pedig természetesen úgy tölti ki, hogy azok megfeleljenek a múltból alkotott képnek.²⁰ A társadalom új eszmék átvételekor új múltat konstruál, újraértékeli a történelmet.²¹ Ebben pedig identitásformáló funkciók működnek.²² Az is fontos, hogy mindez nem a társadalom szándékolt stratégiáinak részeként valósul meg, hanem tudattalanul megy végbe. Azaz, mindennek ismeretében sem leszünk soha képesek az emlékekből kihámozni a múltat, mivel az az emlékekkel elválaszthatatlan elegyet alkot, és módszertanilag nincs tudományos lehetőség valamilyen igazság desztillálására. A kérdés persze, hogy miért is kezd el valamely közösség érdeklődni a múlt iránt.

Assmann elmélete értelmében az ókori Közel-Kelet történeti érdeklődésének alapja a bűn, pontosabban általában egy katasztrófa, amelyet a társadalom valamilyen bűn következményének érzékel. Ezt számos szöveg alátámasztja. Például a hettiták Kr. e. 1300 táján egy 20 éven át dúló pestisjárvány idején kezdték el annak okát keresni.²³ Mivel minden csapás az istenek büntetéseként értelmezhető, a kérdés az volt, hogy miért haragszanak rájuk az istenek, hogy ilyen nagy büntetéssel sújtják a népet. A választ a múltban keresték, és meg is találták egy Egyiptommal szembeni szövetségszegés eseményeiben. Mivel az ókori Közel-Keleten a szerződések záradékai isteni büntetéseket tartalmaznak a szövetségszegés esetére, a katasztrofális jelen számára a múlt egy-egy eseményéből nem volt

¹⁸ Assmann, Jan: *i. m.* 43; Hendel, Ronald: *i. m.* 59; Wilson, Ian Douglas: *i. m.* 23–24.

¹⁹ Gyáni Gábor: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág Kiadó, Budapest 2000, 133.

²⁰ Uo. 133–137.

²¹ Assmann, Jan: *i. m.* 43.

²² Gyáni Gábor: *i. m.* 140.

²³ Assmann, Jan: *i. m.* 240–250.

nehéz egy narratívát kiolvasni. Hasonló mintázat figyelhető meg a babiloni Weidner-krónikában vagy az egyiptomi Démotikus krónikában is.²⁴

Kétségtelen tehát, hogy sok ókori „történelmi” szöveg mögött megfigyelhető ez a mintázat. Ezekben az emlékezés tk. nem egyéb, mint büntetés-etiológia, amely már helyzeténél fogva bizonyos perspektívát jelent a jelenre nézve. A múlt ideális állapotot képvisel, amit a jelen ellenpontosz, és amelynek a helyreállítása kívánatos. Hasonló mechanizmusok mozgathatják a mindenkori fiatalság viselkedése feletti fejcsóválások „bezzeg a mi időnkben” sóhajait is. A jelen mindig bűnökkel teli, míg a múltban találhatóak meg azok az elemek, amelyekkel ismét helyreállítható a rend. Mindennek a mi mai fogalmaink szerint vallásos bemutatása pedig az akkori világkép velejárója volt.

Hogy ez a hermeneutikai alapelv mennyire jól illik az ószövetségi szövegek többségére, azt maga Assmann is felismerte, aki a deuteronomista történeti mű (DtrG) kapcsán látja érvényesülni a sémát: a királyok bűne miatt következett be az asszír és a babiloni pusztítás, és a DtrG éppen ennek okait keresi.²⁵ A következőkben ezt a gondolatot fogjuk körüljárni a Baál elleni szövegekben, ezek közül is a Baál templomával foglalkozó részekben.

Baál a DtrG-ben

A bibliaolvasó számára Baál ismerősen csenghet, hiszen a Szentírásban előforduló idegen istennevek közül az ő neve szerepel a legtöbbször.²⁶ A történeteket tekintve ez a honfoglalástól (Józs 2,11) a királyság végéig terjedő időt öleli fel (Zof 1,4). Ezek alapján az a benyomásunk támadhat, mintha Baál mindig és mindenütt jelen lett volna Izráel életében. Hogy a kép azért minden bizonynyal árnyaltabb, mi sem mutatja jobban, mint hogy a régészeti leletekben felbukkanó, Vaskor II-ben (10. sz.–586) Júdában a datálható és eredetében visszakövethető 533 név

²⁴ Uo. 254. A szövegek magyar fordításához ld. Harmatta János (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*. (Osiris Tankönyvek.) Osiris Kiadó, Budapest 2003, 83–88, 113.

²⁵ Assmann, Jan: *i. m.* 254–256.

²⁶ A BibleWorks 10. bibliaprogram szerint Baál neve 64-szer jelenik meg az Ószövetségben istenre vonatkozóan személynévként, míg öt Asera követi 40 előfordulással.

között egyetlenegy Baál teofór elemmel ellátott név sem szerepel,²⁷ míg a 8. században és valószínűleg előtte is Izráelben, azon belül is Samáriában jelen van.²⁸ Ebből arra következtethetünk, hogy a Baál-tisztelet az északi országrészben erősebben volt jelen, mint délen.

Az is feltűnő, hogy a DtrG sok esetben többes számban használja a Baál nevet, ezzel köznévvé változtatja, ami tk. minden idegen isten kifejezésére használatos. A baálok megnevezést sok esetben nem a kánaáni istenségre, hanem a Jhwh mellett tisztelt bármelyik istenre használták (Bír 2,11–12; 3,7 stb.).²⁹ Baál is hasonló módon vált az idegen istenek szimbólumává.

Már a fenti két példa is jól mutatja a kulturális emlékezet működését. Ennek egyik mozgatórugója a folytonosság és az általánosítás. Ezt láthatjuk a Baál név használatában. Bár kétségtelen, hogy mindig volt Baál-tisztelet, azonban ennek elsődleges közege inkább az északi országrész volt, míg a DtrG mindenhová és minden időbe visszavetíti a Baál tiszteletét. Az általánosítás folyamatában a kulturális emlékezet folyamatai is működnek. Ugyanígy láttuk, hogy a múlt és annak szereplői szimbolikus alakzatokká olvadnak. Így lett Baál is az idegen istenek *par excellence* megtestesítője. A fogság nézőpontjából az idegen istenek kultuszainak hiteles bemutatása már nem fontos. A döntő, hogy azok nem Jhwh-kultuszok, következképp illegitímek, egyszersmind a fogság előidézői, azaz Baál-kultuszoknak tekintendők. A specifikusból általános lett, ahonnan nézve már minden specifikus az általános lebontása, annak miniatűr megjelenítője.

Épp a fentiek miatt sok esetben nem is világos, vajon milyen isten rejtőzhet egyes esetekben a név mögött. Természetesen abból kell kiindulnunk, hogy a névnek a kánaáni viharistenhez van mindenekelőtt köze. Azonban a bibliai beszámoló szerint Aháb idejében lett jelentős a Baál-tisztelet, és talán ennek köze van ahhoz, hogy Aháb feleségül vette Jezábelt, a szidóni király lányát (16,31). Ezt sok kutató úgy értelmezi, hogy a vallási hatás és az istenség maga is a föníciaiaktól

²⁷ Golub, Mitka R.: Personal Names in Judah in the Iron Age II. In: *Journal of Semitic Studies*, 62. (2017), (18–58) 25, 28.

²⁸ Golub, Mitka R.: The Distribution of Personal Names in the Land of Israel and Transjordan during the Iron II Period. In: *Journal of the American Oriental Society*, 134. (2014), (621–642) 634, 636, 638.

²⁹ Ha a jelenségre modern analógiát keresnénk, könnyen találunk. Olyan esetekre kell gondolni, amikor a jellegzetes példa az egész kategória kifejezőjévé válik. Például a sportcipőre használatos köznévvé vált adidas megnevezés jól példázza, hogyan lesz a márkanévtől köznévvé.

kellett hogy érkezzen. Ezért némelyek Baált a tíruszi Melkárttal, mások a gyógyító Esmunnal, vagy éppen a főisten helyét átvevő Baálsámémmel azonosítják.³⁰

Baál temploma

Nemcsak az a kérdés, hogy melyik istent vette át Aháb, hanem az is, hogy hogyan is segítette elő kultuszának terjedését. Ennek összefoglalását az 1Kir 16,32-ben olvassuk: **בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֶׁמְרוֹן וַיָּקָם מִזְבֵּחַ לְבַעַל**, amely szó szerinti fordításban azt jelenti: oltárt állított a Baálnak, *Baál háza*, amelyet épített Samáriában. Feltűnő, hogy a Baál háza (**בֵּית הַבַּעַל**) kifejezés előtt hiányzik a szöveget egyértelműsítő prepozíció, amely nagyon töredékessé teszi az olvasatot. Három megoldás van. Vagy feltételezünk egy inherens **ב**- prepozíciót, vagy a nehézkes mondatrészt appozícióként értelmezzük,³¹ vagy szövegromlással számolunk.³² Az első lehetőségre nincs bizonyítékunk, és értelmileg is evidenciát mondana ki: Aháb oltárt épített Baálnak a Baál templomában. A második esetben az appozíció célja az első névszó magyarázata a második által, azonban az oltár és a templom nem magyarázzák egymást; az oltár meghatározására ismételten egy prepozíciós szerkezet lenne a legalkalmasabb. Fennáll tehát a szövegromlás vagy a szándékos szövegváltoztatás lehetősége. Ez utóbbira ad támpontot a görög fordítás, ahol nem a Baál neve szerepel, viszont megjelenik az értelmileg tisztázó prepozíció (*ἐν οἴκῳ τῶν προσοχθισμάτων αὐτοῦ*: a bálványainak templomában). A Septuaginta az itt megjelenő szóval a semleges értelmű **אֱלֹהִים**-ot (1Kir 11,33) vagy gyakrabban a polemikus felhangú **שֶׁקוֹן**-ot fordítja (2Kir 23,13.24), egyszer pedig a **תּוֹעֲבָה** (5Móz

³⁰ Albertz, Rainer: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1. (GAT 8/1.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 131; Beck, Martin: *Elia und die Monolatrie*. (BZAW 281.) De Gruyter, Berlin 1999, 238–258, 276–281.

³¹ Ebben az esetben a fordítás: „És oltárt állított Baálnak, azaz a Baál templomát, amelyet épített Samáriában.”

³² Az elméletek és azok problémáinak bemutatásához ld. Kató Szabolcs Ferencz: Samária „nemzeti” vallása a királyság korában. In: Kiss Gábor (szerk.): *Fiatal kutatók és doktoranduszok VIII. nemzetközi konferenciája 2018*. Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest 2018, (105–114), 107–109.

7,26) főnevet, Baál nevét viszont soha.³³ Feltűnő az is, hogy a görög szövegben a kérdéses főnév többes számban áll, míg a fordítási alapként szolgáló kifejezések közül csupán egy formailag többes számú, az istenre vonatkozó kifejezés. Ha ebből indulunk ki, a *Vorlage*-ban valószínűleg megjelenő lexéma az אֱלֹהֵי יִי lehetett. Ez azt jelentené, hogy Aháb oltárt épített az isteneinek a templomában, vagy – ha Jhwh-ra vonatkoztatjuk – az ő Istenének, azaz a Jhwh templomában. Hogy Aháb Jhwh-t tisztelte, az mutatja legjobban, mint hogy fiainak Jhwh-teofór elemet tartalmazó neveket adott:³⁴ Ahazjá („Jhwh megragadott” – 1Kir 22,40); Jórám („Jhwh felmagasztalt/magasságos” – 2Kir 8,16); mi több, az 1Kir 22 bemutatása szerint a háború előtt Jhwh-prófétákkal tanácskozott, és többször vitázott Illéssel. Valószínű tehát, hogy az eredeti szöveg arról beszélt, hogy Aháb oltárt épített egy olyan Jhwh-templomban, amelyet ő Samáriában épített. Jhwh-t tehát Baállal együtt tisztelték Samáriában. De vajon vannak-e erre nézve vallástörténeti párhuzamok? Elképzelhető-e az, hogy a főistent más istenekkel együtt ugyanabban a templomban tiszteljék?

A politeizmus nem jelenti, hogy mindegyik isten külön templommal rendelkezne, főleg olyan kisebb városállamok esetében, mint amelyekkel a szíro-palesztin területen van dolgunk. Ugaritban Baál templomában a rituális szövegek tanúsága szerint (KTU 1.109 11; 130 26 vö. 1.46 16) Ilib, Anat, Pidraj, Jarih, Dagan és Resef isteneknek is áldozatot mutattak be,³⁵ és az is valószínű, hogy El templomában Dagent is tisztelték.³⁶ Ez azt mutatja, hogy az ún. *theos synnaos* jelensége

³³ Az 1Kir 18,29-ben a Septuaginta többletet tartalmaz a MT-szemben, ahol a Baál profétákra a bálványok profétáiként utal. Ez az előfordulás azonban egyértelműen a 16,32 szöveg hatása alatt áll. Vö. LXXDeutsch.

³⁴ Kató Szabolcs Ferencz: *i. m.* 109–110.

³⁵ Smith, Mark S. – Pitard, Wayne T.: *The Ugaritic Baal Cycle*. II. (VTS 114.) Brill, Leiden–Boston 2009, 619.

³⁶ Ugaritban a régészeti leletek alapján több templomot és szentélyt azonosítottak. Ezek közül kettő kiemelkedő, az akropoliszon elhelyezkedő Baál és El temploma. Ezenkívül azonosítottak egy hurrita templomot a királyi palota északi részén, és talán két magánszentélyt, az idéző pap házát („house of the incantation priest”) és az ún. rhyton-templomot. Olmo Lete, Gregorio del: *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*. (AOAT 408.) Ugarit-Verlag, Münster 2014, 21–23. A szövegek ezeken kívül további szentélyeket is említene: Ilat templomát (KTU 1.41 24); a magasságos templomok asszonyának házát (uo. 37), Athtart, Resef (KTU 4.219 2–3). 303. Merlo, Paolo – Xella, Paolo: *The Rituals*. In: Watson, Wilfred G. E. – Wyatt, Nicolas (szerk.): *Handbook of Ugaritic Studies*. (Handbuch der Orientalistik 39.) Brill, Leiden–Boston–Köln 1999, 287–

hétköznapiinak számított. Azonban az itteni esetekben egy panteon organikusan kapcsolódó istenvilága jelenik meg a rituális terekben, nem pedig idegen isten integrálásaként a helyi kultuszba. Azonban ez utóbbira is van példa. Szanhérib Babilon elfoglalása (Kr. e. 689) után Marduk kultikus tárgyait, például Marduk szobrának állványát, Marduk trónját és ágyát Assurba vitette és ott Assurnak ajánlotta, mi több, Assur templomát olyan új résszel bővítette (az ún. Ostanbau), amely beszentését tekintve a babiloni Esagila-templom mintájára épült.³⁷ A két kultusz közelítése nemcsak ebben nyilvánult meg, hanem az eposzokban is. Assur több helyen is Marduk helyébe lépett, például az *Enuma elis*ben is átvette a vezető szerepet. Később pedig, amikor Marduk szobrát és kultikus tárgyait visszaszállították Babilonba, Aszárhaddon arról beszél, hogy Marduk és a többi babiloni isten szobra Esarrában született, „atyjuk házában”, így Marduk Assur fia lett.³⁸ A cél mindezzel „a politikai és kulturális egység érzésének felerősítése volt a két királyság között, amely közös fiktív panteon kialakításával valósult meg”.³⁹ Bár arra nincs bizonyítékunk, hogy a két istent közös templomban tisztelték volna, a politikai indíttatású szinkretizmus jelenségének jó példája.

Ha a fenti megfigyeléseinket összevetjük az Aháb templomi reformjával, azt mondhatjuk, hogy az itt megjelenő jelenség történetileg elképzelhető. Aháb a főníciaiakkal ápolt jó kapcsolat és a fővárosban jelen lévő idegen népesség okán állíttathatta fel Baál oltárát Jhwh templomában. Ugyanakkor az is feltűnő, hogy a szöveg a jelenlegi formájában mennyire nehézkes. Mivel létezik más változat is,

308, 303. El templomát az épület előtt feltárt két feliratos sztélé (KTU 6.13–14) alapján többen Dagan templomaként azonosítják még ma is. Azonban Dagan mellékes szerepet játszik az eposzokban és a rituálékban, míg El háza és temploma (KTU 1.17 I 32; 1.87 42; 119 14 stb.) sokszor előfordul, és központi jelentőségű. Valószínűbb tehát, hogy itt arról van szó, hogy El templomában vele együtt tisztelték Daganat. Niehr, Herbert: *Die Tempel des El und des Ba'al als Elemente der sakralen Landschaft Ugarits*. In: Bründl, Jürgen – Kaubach, Thomas – Lindner, Konstantin (szerk.): *Zeichenlandschaften: Religiöse Semiotisierung im interdisziplinären Diskurs*. University of Bamberg Press, Bamberg 2021, (309–336) 315–316.

³⁷ Novotny, Jamie: *Ashurbanipal and Objects for Esagil and Ešarra*. In: Cammarosano, Michele (szerk.): *Erasing and Rewriting in Manuscript Cultures*. De Gruyter, Berlin–Boston 2026, (191–215) 194–196.

³⁸ Porter, Barbara Nevling: *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. American Philosophical Society, Philadelphia 1993, 124–125.

³⁹ Holloway, Steven W.: *Aššur Is King! Aššur Is King! Religion in the Construction of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Brill, Leiden 2002, 285.

arra következtethetünk, hogy a szövegnek legalább két stádiuma létezett, és itt régi hagyománytörredékekkel lehet dolgunk.⁴⁰

A Kir azonban nemcsak a Baál oltáráról tud, hanem a Baál templomának lerombolásáról is. Ennek leírása a 2Kir 10,18–36-ban olvasható, ahol többször is előfordul a templom említése. Azonban itt is felmerül a szöveg rétegződésének a gyanúja.⁴¹ A 26 és a 27a lényegében ugyanazt mondja el, Baál szent oszlopának lerombolását. A 26. versben a masszoréta szöveg azonban a Baál templomának oszlopairól, a LXX pedig egyszerűen a Baál oszlopáról beszél. Ezután a 27a a templom lerombolását is megfogalmazza. Csakhogy ez a mondat hiányzik néhány masszoréta kéziratból és a Septuaginta recenziók előtti szövegváltozataiból.⁴² A 25. versben az LXX^A szintén nem a Baál házáról, hanem a király házáról beszél. Míg két héber kézirat, a Codex Basiliano-Vaticanus néhány minuszkulával, a Lukiánosz-féle recenzió a 28. vers általános kijelentését („Jéhu kiirtotta Baált Izraelből”) a „háza” kifejezéssel bővíti. A szövegtanúk irodalmi jellegzetességeinek figyelembevételével azt mondhatjuk, hogy az ősbiblia olvasatok valószínűleg a Baál házát nem tartalmazó, rövidebb szövegek.

Ha a fenti szövegtörténeti adatokat megpróbáljuk irodalomtörténetileg elemezni, világossá válik, hogy a szövegben volt egy olyan réteg, amely csupán a Baál oszlopának lerombolásáról beszélt, míg a későbbi szövegekben a hangsúly fokozatosan áttevődött a templomra. A Jéhu-történet összövegéből azonban épp a templom lerombolását elbeszélő mondat hiányozni látszik. Ha azonban a Baál templomát Jéhu nem rombolta le, csak az abban lévő Baál-oszlopot törte össze, az tk. a templom megtisztítását jelenti. Mindez az 1Kir 16,32 fényében azt jelentené, hogy az Aháb által bevezetett *theos synnaos* vallási jelenségét szüntette meg Jéhu, míg maga a templom önmagában érintetlen maradt. Annál is inkább elképzelhető ilyen irányú hagyomány a szövegben, mivel a 23. versben Jéhu külön felhívja a katonái figyelmét, hogy nézzék meg, nehogy Jhwh szolgái közül is ott legyenek néhányan. De ha ez kimondottan Baál-templom volt, mit kereshettek ott

⁴⁰ Pakkala, Juha: *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*. (PFES 76.) Finnish Exegetical Society – Vandenhoeck & Ruprecht, Helsinki–Göttingen 1999, 157.

⁴¹ A különféle rekonstrukciókat összefoglalja: Russell, Stephen C.: *The King and the Land*. Oxford University Press, Oxford 2016, 42–45.

⁴² Origenész *asteriscusszal* jelölte, azaz jelezte, hogy a szöveg hiányzik a Septuagintában, de ő a héberből pótolta, míg a Lukiánosz-féle recenzió „az ő házának” lerombolásáról beszél. Vö. a Septuaginta apparátusával.

a Jhwh tisztelői? Ennek csak a feltételezett szinkretista kultusz fényében lehet értelme. Az 1Kir 16 és a 2Kir 10 Baál templomáról szóló szövegei mögött szinkretista Jhwh-templom rejtőzhet. Ugyanakkor az is empirikus módon igazolható, hogy a szöveg áthagyományozásakor egyre inkább a Baál templomának koncepciójára került a hangsúly, míg a Jhwh-konnotáció csaknem teljesen elveszett.

Baál temploma és a kulturális emlékezet

A DtrG első változata valamikor a fogságban keletkezhetett. Ez azt jelenti, hogy a szerző(k) számára mindkét királyság bukása már történelmi tény volt. Izráel népességének egy része az asszír hódítás után a déli országrészbe menekült, és saját hagyományaival gazdagította a júdaiakat, akik többek között átvették és ebben a korban már minden kétséget kizáróan magukra is alkalmazták az Izráel megnevezést.⁴³ Mindez azt is jelenti, hogy a 6. századi júdai közösség számára az eredetileg különálló Izráel királyságának története a saját történetük lett. Izráel bukása az emlékezetben már Júda bukása is. Ha ez így van, a samáriai templom is saját templom volt, amelynek tragédiájával szembe kellett nézni. Csakhogy az 5Móz 12 fényében nem létezik más törvényes templom azon kívül, amelyet Jhwh választ, és amely a deuteronomista számára csakis Jeruzsálemben lehet. Minden más helyi kultusz, amelynek nem a főváros ad otthont, idegen, és annak gyűjtőfogalma szerint Baál-kultusznak nevezhető. Ez a történelemértelmezés meghatározza az eseményekre való visszatekintést. Az északi kultusz nem kizárólagos Jhwh-tisztelet volt, amelynek minden bizonnyal része volt – talán politikai indítatásra is – a Baál-tisztelet, de az a szövegek szintjén egyre inkább sematikus bálványimádássá változott, amelynek fedőneve szintén Baál lett. Az empirikus szövegtörténeti megfigyelések mindenképp alátámasztják ezt a következtetést.

Itt fontos arra is figyelni, hogy a Baál-tisztelet valószínűleg nem teljesen irodalmi toposz. Mind a névtörténeti adatok, mind a szövegek alapján feltételezhető

⁴³ A kutatás témába vágó érveit ismerteti és értékeli: Hong, Guk-Pyong: *Judah's Desire and the Making of the Abrahamic Israel*. (BZAW 559.) DeGruyter, Berlin–Boston 2024, 49–56. Vö. Kató Szabolcs Ferencz: Nép, ország, kultuszközösség, tartomány. Az Izráel koncepció történeti vázlata a fogság utáni korig. In: Egeresi László Sándor – Kovács Enikő Hajnalka (szerk.): אִשְׂרָאֵל – *Tanulmánykötet a 70 éves Karasszon István tiszteletére*. TANAK-odó Műhely II. KRE, Budapest 2025, 216–234.

a konkrét Baál-kultusz is. A hagyomány továbbélése során azonban annak részletei hamar feledésbe merültek, és minden más kultuszt magába foglalt a Baál-tisztelet címszava. Így lett az eredetileg inkluzív, szinkretista Jhwh-tisztelet Jhwh-kultuszt nem is tartalmazó bálványimádássá a szövegek szintjén. A folyamatban tehát alapvető hangsúlyeltolódás érhető tetten.

Amikor a deuteronomista kör az északi templomról emlékezett meg, nem annak *historia domus*át akarta megírni, hanem teológiai programot látott benne saját jelene számára. A samáriai templom vonatkoztatási pontja a jeruzsálemi, már elpusztult templom. Ha a DtrG-t olvasva, annak végkifejlete felé haladva a samáriai Jhwh-templom sorsa előrevetíti jeruzsálemi párjának a sorsát, mi több, a kettő pusztulásának ugyanaz az oka. Áház új oltárt épített az asszír királlyal való találkozás után (2Kir 16), akárcsak Aháb. Manassé kapcsán kifejezetten Ahábra utalva mondja ki a 2Kir az ítéletet, hogy a jeruzsálemi templomba Baál-oltárokat,⁴⁴ kultikus oszlopokat (aserákat, 2Kir 21,3), valamint az ég minden seregének ajánlott oltárokat építtetett. Bár a jeruzsálemi templomot nem illetik a Baál temploma kifejezéssel, az ott folyó kultusz leírása megegyezett a samáriai templom bemutatásával. A sorsa is ugyanaz lett.

Jéhu templomtisztítása is Jósiás reformjának előképe, ugyanis mindketten „kiviszik” és „elégetik” az idegen istenek kultikus tárgyait (1Kir 10,26; 2Kir 23,4). A különbség csak a méretekben van. Jéhu csak Baált űzte ki a templomból, míg az Asera kultuszi oszlopának elpusztításáról nem olvasunk, a 2Kir 13,6 szerint az továbbra is ott maradt Samáriában. Jósiás reformja azonban teljes volt, és maradéktalanul helyreállította a kultuszt. Ez a kultusz az 5Móz-ben leírtaknak felel meg, azaz Jósiás a kezdeti állapotot hozta vissza, míg ő maga is az egyetlen olyan király volt Dávid után, aki be tudta tölteni a „teljes szívével, teljes lelkével és teljes erejével” ideálját (5Móz 6,5; 1Kir 14,8; 2Kir 23,25 stb.).

A kulturális emlékezet szempontjából értékelve a fenti megfigyeléseket, pontosan azokat a jelenségeket érhetjük tetten, amelyeket a kutatók az elmélet kapcsán rögzítettek. Egyik ilyen a történelem körkörössége. A Baál-kultuszokat folytató templomokat Isten elpusztítja. A másik, hogy a múlt a jelen rendezőelvévé válik. A deuteronomista jelenének katasztrófája miatt fordult a téma felé. Amikor Samáriáról írt, kora Jeruzsálemének üzent. Azokat az elemeket erősítette

⁴⁴ A Septuaginta egy oltárról beszél, talán épp az 1Kir 16,32-vel való harmonizáció miatt.

fel, és azután finomítja még inkább az írónoki hagyomány, amely a fogság nézőpontjából fontos volt kora számára.

Az emlékek itt is helyekhez és kultuszformákhoz kötődnek. A történelem jelképes alakzatai jelentős városok mentén nyilvánulnak meg. A vidéki kultuszokról a DtrG összefoglalókban emlékezik meg, ahová az áldozóhalmokat helyezi (1Kir 14,23; 2Kir 17,10), ám azok kiterjedtségéről vagy az ott folyó istentiszteleti formákról nincs adat. A nemzet szempontjából azonban a fővárosoknak volt nagyobb jelentősége, és azok sorsa szimbolikus jelentőséggel bírt. De az ahhoz kötött emlék az ottani kultuszhoz is kapcsolódott, amely így kétszeresen biztosítja a „sites of memory” jelenségének működését.

A DtrG múltba nézését éppúgy a bűnnel való szembenézés motiválja, mint azt számos más ókori közel-keleti szöveg esetében láthatjuk. A feltevés a következő: ha Jhwh népével van, akkor Jeruzsálem bukása csak az ő akarata lehet, éppen ezért büntetés. Ha büntetés, meg kell keresni azokat az eseményeket, amelyek kiválthatták Jhwh haragját. Ezeket keresi és fűzi összefüggő egészé a deuteronomista, míg a politikai események sorozata a legtöbb esetben hidegen hagyja. Azoknak csak a fő vezérfonalnak választott bűnetiológia szempontjából van jelentőségük, és ahol nincs, ott hallgat róluk, csupán utal az annáleszerekre (2Kir 1,18; 8,23 stb.). Közben pedig új identitás kidolgozásán fáradozik, amelyet a kizárólagos Jhwh-tisztelet kell meghatározzon, míg minden szinkretista Jhwh-kultusz idegen kultusz. Azt is mondhatnánk, hogy a DtrG-ben megjelenő Jhwh-kultusz a korábbi identitás idegenként való feltüntetése, amelyhez képest a deuteronomista írónoki kör új önazonosságig akar eljutni. A királyság kora előtt ott volt az ideális múlt, a mózesi kor, amelyet csupán helyre kellett állítani. A DtrG bemutatásában az új identitás a régitől való eltérés után, az ősi mag újjáélesztése. Kezdetben a jahvizmus pont olyan „volt”, mint amilyennek a deuteronomista a jelenben látni akarja, azaz azokat az elemeket hangsúlyozza, amelyek erősítik a jelen szándékát. Amikor tehát a deuteronomista a múltból beszél, a jövőre „emlékezik”.

Milyen következtetéseket vonhatunk le mindebből az ószövetség-tudomány számára? Ha az üdvtörténeti modell célja az volt, hogy Isten ismétlődő cselekvéseire irányítsa a figyelmet, az emlékeztettörténetben még inkább ez a gondolkodás érvényesül. A leírt események idejéről áttevődik a hangsúly az eseményeket tárgyaló szerző társadalmi valóságára, amely sok esetben magyarázatot ad a szöveg történelmi pontatlanságaira. A szövegek nem a történelmet írják le, hanem olyan

múltra „emlékeznek”, olyan narratívát (re)konstruálnak, amely jelenük számára értelmes, és jelentőséggel bír. Ezáltal a szövegek olyan aspektusaira is felfigyelhetünk, amelyek nem feltétlenül következnek a műfaj történeti, retorikai vagy más vizsgálatok eredményeiből. A múltról való beszéd a jelennek és a jelenről szól. A két idői sík sokszor elválaszthatatlanul összefonódik, az anakronizmusok így későbbi korok hiteles tanúi lesznek.

A történelem a Szentírásban inkább emlék. Személyes, szubjektív, benne egyetlen nézőpont érvényesül. Van, amire nem tudunk már visszaemlékezni, vagy nem jól emlékszünk rá. Van, amire nem akarunk emlékezni, mert fájdalmas, és van, hogy valamely vágy, elképzelés olyan erősen él bennünk, hogy azt elménk egyszer csak emlékként kezelni. Mindez azonban azért van, hogy a jelenben élni tudjunk, és a múltunkkal kezdeni tudjunk valamit. Izráel közösségként úgy dolgozza fel saját múltját, hogy az nemcsak nekik, hanem számunkra is lehetővé teszi, hogy élni tudjunk... A történetkritika helyett néha magyarázatot adhat az emlékezetkritika.

Kiss Jenő

Az Isten Igéjéről való beszéd pontossága – kritikai vizsgálat

A tanulmánykötetet kollégánk, Visky Béla tiszteletére ajánljuk 65. születésnapja alkalmából. Ő a rendszeres teológia elkötelezett művelője, amelynek egyik alapvető feladata és törekvése a hit tételeinek világos, pontos és fogalmilag következetes megfogalmazása.

Ehhez a rendszeres teológiai igényhez kapcsolódik ez a tanulmány is. Arra tesz kísérletet, hogy feltárja az 'ige' mint teológiai fogalom használatában tapasztalható pontatlanságokat és félreértéseket, valamint hogy teológiai szempontból megalapozott módon keresse és felmutassa a fogalom helyes, következetes alkalmazásának lehetőségeit.

1. Bevezetés, kérdésfelvetés

A teológiai értelemben használt I/ige¹ főnév és az azzal képzett szókapcsolatok a mai református kegyességi, egyházi és teológiai szóhasználat szerves és természetes részét alkotják. E szóhasználat azonban korántsem egységes, sokfélesége inkább fogalmi tisztázatlanságra és bizonyos teológiai naivitásra, semmint átgondolt fogalmi következetességre utal. Álljon előttünk néhány tipikus példa.

A személyes kegyességi gyakorlatban gyakran találkozunk a naponkénti 'igeolvasás' motívumával. Feltehetően a Biblia rendszeres olvasását értjük ez alatt, ami erősíti a hívő ember Istennel való kapcsolatát és hitét, valamint eligazítja őt különböző élethelyzetekben. Mégsem a bibliaolvasás, hanem az igeolvasás fogalmát részesítjük előnyben. Bizonyára úgy gondoljuk, hogy az igeolvasás többet jelent, mint a Biblia olvasása. Nehezen tudnánk megfogalmazni, mi ez a 'több'.

¹ Az Ige/ige főnevet az alábbiakban váltakozva, hol nagy, hol kis kezdőbetűvel írom. A következetlenség egyfelől a források eltérő írásmódját tükrözi, másfelől tudatos: a nagybetűs alakot akkor használom, amikor a szó önállóan szerepel, a kisbetűset pedig akkor, amikor *Isten igéje* típusú birtokos szerkezet része.

A közegyházi szóhasználat példájaként Balog Zoltán püspök gondolatait idézem, amelyek indokolták és értelmezték a Magyarországi Református Egyház zsinatának döntését, hogy a 2024-es esztendő ‘az élő Ige éve’ legyen.² A rövid leírásban a hatszor előforduló ‘élő Ige’ kifejezés mellett találkozunk ‘az Ige’, az ‘élő és ható Ige’ és a ‘munkálkodó élő Ige’ megfogalmazásokkal. A szövegkörnyezet egyértelművé teszi, hogy Balog az Igén a Szentírást, illetve a Szentírás szövegeit érti. Ugyanis a szerző megkülönbözteti az Igét a testté lett Igétől („azt akarjuk felmutatni, hogyan cselekszik Isten Igéje azoknak az életében, akik a testté lett Igét, Krisztust követik”), a sokféle írásmagyarázási gyakorlatot és a bibliai szövegek eltérő értelmezéseit az Igéhez való viszonyulás megnyilvánulásainak tekinti.

Úgy érzékelem, hogy az ‘élő Ige’ kifejezés, mint a 2024-es év meghatározó központi gondolata, a Magyarországi Református Egyháznak azt a vágyát fejezi ki, hogy tapasztalja egyfelől erőként az (írott) Igét, ezért azt cselekvő alánynak tekinti, másfelől pedig önmagát az Ige ereje által munkált változás tárgyaként. A külső erő által munkált változás vágya figyelemre méltó egy olyan egyházi és társadalmi közegben, amelyet az aktivitás (néha az aktivizmus) határoz meg. Balog szerint az élő Igének a közösség vonatkozásában is életfontosságú szerepe lehet: megte-remtheti, éltetheti és megtarthatja azt.

Feltűnik, hogy Balog leírásában csak egyszer fordul elő Isten neve, és pedig úgy, mint aki az „élő és ható Ige” által elhívta a lelkipásztorokat életük odaszáná-sára. Feltehetően azért, mert odagondolja Istent az Ige mellé.

Az egyházi istentisztelettel kapcsolatos szóhasználatban elsőként az *ige* kifejezést érdemes megemlíteni, amely a prédikáció alapjául szolgáló szentírási szöveget jelöli.³ Egyre elterjedtebb az *igei szolgálat* szókapcsolat is, amely a kon-textus alapján a Szentírás adott részére épülő prédikációs tevékenységet jelenti. Hasonlóképpen széles körben használják az *igét hirdet NN* fordulatot, különösen istentiszteleti alkalmak meghirdetésekor.⁴ E két utóbbi kifejezés egyszerre jelöli a

² Ld. <https://reformatus.hu/egy hazunk/hirek/az-elo-ige-eve/> (Utolsó letöltés: 2026. április 29.)

³ Paradigmatikus az ige főnév határozott névelős alakja *Az ige kibontakozása. A protestáns ige hirdetés gyakorlata* c. homiletikai szakkönyv címében. Leede, Bert de – Stark, Ciska: *Az ige kibontakozása. A protestáns ige hirdetés gyakorlata.* (Ford. Kocsev Miklós – Hermán Mostert Rebeka.) Exit Kiadó, Kolozsvár 2020.

⁴ Ezt a megfogalmazást használják a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet akadémiai istentiszteletein. Ld. <https://kistemplom.ro/category/igehirdeteselek/>; <https://www.youtube.com/watch?v=VYove4WPG0o> (Utolsó letöltés: 2026. február 28.)

prédikálást és a prédikáció tartalmát, és ilyenképpen egyenlőséget tesz a prédikáció és az ige között.

Az utóbbi két kifejezés egyszerre utal magára a prédikálásra és annak tartalmára, így bizonyos értelemben azonosítja a prédikációt az igével. Az *igét hirdet* fordulat kapcsán az is megfigyelhető, hogy a lelkipásztor istentiszteleten betöltött szerepét elsősorban a prédikálással azonosítja, sőt részben arra szűkíti le. Ez a szerepértelmezés elvileg megalapozható lenne, ha az istentiszteleten belül világosan elkülönülne egymástól a rituális jellegű liturgia és a retorikai természetű prédikáció, és a liturgiát a gyülekezet közös ünneplésének kifejezéseként értelmeznénk.⁵ A gyakorlatban azonban ez a megkülönböztetés nem érvényesül egyértelműen.

A teológiai diskurzus egyik jellegzetes fogalma az *igeteológia*. A kifejezés tudományos teológiai szövegkörnyezetben való használatára friss példát kínál Hatorán Gábor János *Török István, az igeteológus* című, a rendszeres teológia tárgykörébe tartozó doktori értekezése.⁶

A korábban említett, „ige” szóból képzett kifejezések mögött figyelemre méltó jelenség rajzolódik ki: egyik megfogalmazás sem nevezi meg kifejezetten Istent. Ez arra utalhat, hogy az „ige” bizonyos értelemben önálló, saját erővel rendelkező entitásként jelenik meg. Dolgozatomban először ezt a jelenséget vizsgálom a teológiai hermeneutika, valamint a bibliai szóhasználat szempontjából.

Arra keresem a választ, miként értelmezhető ez a teológiai elképzelés a protestáns (református) hit keretein belül, és milyen következményekkel járhat az *élő Ige* koncepciója az egyház egészére, a helyi gyülekezetek életére, valamint az egyes keresztény ember mindennapjaira.

2. Az Ige és Isten kapcsolata

2.1. Az Ige mint kontextusfüggetlen igazság

Kiindulásként az *élő Ige* metaforáját vizsgálom. A szóösszetétel a Zsid 4,12 első mondatrészére emlékeztet – „Mert Isten igéje élő és ható...” –, ezért első pil-

⁵ Vö. Neijenhuis, Jörg: *Liturgik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2020, 12.

⁶ Hatorán Gábor János: „...akinél pedig az én igém van, beszélje az én igémet igazán”. *Török István az igeteológus* (Hittudományi doktori értekezés a rendszeres teológia tárgyköréből.) Debrecen 2019, 36, 45–46. Az értekezés kulcsfogalmai az ‘igeteológia’, az ‘igeteológiai irányzat’ és az ‘igeteológusok’.

lantásra parafrázisnak tűnhet. A közelebbi vizsgálat azonban azt mutatja, hogy nem erről van szó.

Az első gondot az jelenti, hogy az összetett mondatból kiragadunk egy mondatrészt, a gondolatmenetből egy motívumot, illetve a 12–13. versek egységes szövegösszefüggéséből egy részletet. Ennek következtében az *élő* melléknévi igenév elveszíti eredeti, sajátos jelentését: azt, hogy az Ige képes behatolni az emberi lét legmélyére, és megítélni a legrejtettebb gondolatokat és érzéseket.⁷

Így az „élő” kifejezés általános jelentést kap, és az Ige egyik alapvető ismeretőjegyévé, attribútumává válik. Ez nem pusztán exegetikai szörszálhasogatás, hanem egy teológiai-hermeneutikai jelenség leírása: az *élő Ige* kontextusától elszakított, általános igazság kifejezésévé válik.

Sőt, a jelentés torzulása is megfigyelhető (tehát nem egyszerű parafrázisról van szó): míg a 12–13. versek összefüggésében Isten élő és ható Igéje elsősorban komoly figyelmeztetésként jelenik meg,⁸ addig kiragadott formájában ez az árnyalat háttérbe szorul. Helyette az Isten ígében rejlő erő és megbízhatóság kerül előtérbe, és az üzenet bátorító jelleget ölt: arra ösztönöz, hogy az ember gyengeségében támaszkodjék és hagyatkozzon az *élő Igére*.

Az *élő Ige* kifejezés azáltal, hogy kiszakadt a Zsid 4,12–13 szövegösszefüggéséből, attól elvonatkoztatott, önálló értelmezéssé vált. Így az írott Igére vonatkozó hermeneutikai alapelvvé emelkedett.

Az a módszer, amely egy szövegrész megfontolatlan kiemelésén alapul, a református gyakorlatban bizonyos értelemben jellegzetesnek tekinthető. Ezt tükrözik az egyverses textusok, amelyeket eredetileg összefüggő bibliai szövegekből ragadnak ki, valamint az egy-egy versre – a bibliai szöveg eredeti folytonosságától idegen módon – épülő teológiai jelmondatok.

E gyakorlat következménye elgondolkodtató: olyan kontextusfüggetlen, helyzet nélküli „igazságok” jönnek létre, amelyek elvileg bármely élethelyzetre alkalmazhatók. A minden helyzetben érvényes Ige gondolata különböző formákban jelenik meg az egyházi gyakorlatban.

Bizonyos szempontból idekapcsolható Jean Calvin *lectio continua* gyakorlata is, amely ugyan a szöveg folyamatosságát és belső összefüggéseit hangsúlyozza, mégis azt sugallhatja, hogy a Szentírás soron következő része minden időben és

⁷ Vö. Attridge, Harold W.: *The Epistle to the Hebrews*, Fortress Press, Philadelphia 1989, 133–136.

⁸ Uo. 134, „[...] a stern word of warning”.

helyzetben találó az adott gyülekezetre nézve. Másfelől a *Mai ige* vagy a *Minden-napi kenyér* típusú bibliaolvasási rendek gyakorlati működésükben azt a szemléletet tükrözik, amely rövid igeszakaszok közvetlen, gyakran a konkrét gyülekezeti kontextustól és az egyéni élethelyzettől független alkalmazhatóságára épít. Az evangélikus *Útmutató* (*Losungen*) ezzel szemben inkább az üdvtörténeti és kanonikus összefüggések figyelembevételével közvetíti az Ige aktualitását, ezért csak korlátozottan sorolható ebbe a körbe.

Mindazonáltal a minden helyzetre egyformán alkalmazható Ige koncepciója nem állja meg a helyét a teológiai hermeneutika mérlegén. Ez ugyanis abból indul ki, hogy Isten aktuálisan van jelen az egyház, a gyülekezet és az egyes hívő ember életében, és ebből a konkrét jelenvalóságból szólítja meg az embert annak adott élethelyzetében. Isten jelenléte tehát mindig helyzet- és személyspecifikus módon, konkrét cselekvésben és megszólításban válik valósággá. Sokatmondó Dalférth megfogalmazása: „Isten minden jelenben jelen van, még ha nem is minden jelenben ugyanazon a módon.”⁹

Ez a felfogás a pasztorálteológia szempontjából sem tekinthető megalapozottnak, különösen akkor, ha a lelkipásztori szolgálat értelmezését nem a helyzetnélküliséget sugalló 2Tim 4,2 („Hirdesd az igét, állj elő vele alkalmas és alkalmatlan időben”), hanem az Ef 4,1–16 – különösen a 11–16. versek – alapján határozzuk meg.

E szakasz tanúsága szerint a szolgálatra elhívottak feladata nem általánosságban az Ige hirdetése, hanem a szentek felkészítése a szolgálat munkájára és Krisztus testének építése. Ez a megbízatás, valamint az ehhez kapcsolódó ekkleziológiai cél – a hitben való érettség és a közösségi felelősségvállalás kibontakozása – nem helyzetfüggetlen igazságok közvetítésén keresztül valósul meg. Sokkal inkább olyan, a konkrét gyülekezeti valóságra irányuló, „testre szabott” megszólítás által, amely figyelembe veszi a közösség aktuális állapotát. Ebben az összefüggésben különösen megfontolandó Friedrich Schleiermacher szolgálatértelmezése, amely a lelkipásztori tevékenységet a gyülekezet életére irányuló tudatos és megfontolt ráhatásként írja le.¹⁰

⁹ Dalférth, Ingold U.: *Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2018, 124; „Gott ist jeder Gegenwart gegenwärtig, wenn auch nicht jeder Gegenwart auf dieselbe Weise.”

¹⁰ Vö. Schleiermacher, Friedrich: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811/1830). Schmid, von Dirk (hgg.) Walter de Gruyter, Berlin 2002, 419.

2.2. Az Ige mint önálló entitás és cselekvő alany

A második gond abból fakad, hogy az „élő Ige” és a korábban említett kifejezések az „Isten Igéje” birtokos szerkezetből kiemelik az „Igét”, és azt önálló főnévként használják. Ennek következtében az Ige önálló entitásként, sőt cselekvő alanyként jelenik meg. Ez jelentős teológiai-hermeneutikai kérdést vet fel.

A Szentírás ugyanis csak ritkán használja az „Ige” kifejezést ilyen, önálló főnévi formában. A 2Tim 4,2-ben ugyan előfordul ez az alak, ám ott a „prédikálni” (κηρύσσω) ige tárgyát (τὸν λόγον) jelöli. Ebben az összefüggésben tehát nem teológiai fogalomként szerepel, és semmiképpen sem önálló cselekvő alanyként.

A teológiai értelemben használt, Isten Igéjét jelölő ὁ λόγος főnév az Újszövetségben többnyire birtokos szerkezetben fordul elő. A ὁ λόγος τοῦ θεοῦ kifejezés egyrészt a prédikált evangéliumot jelöli (ApCsel 4,31; 6,7; 12,24; 13,5; 17,13; 18,11; 1Kor 14,36; 2Kor 2,17; 4,2; 2Tim 2,9; Tit 2,5; 1Jn 2,14), másrészt Isten kinyilvánított üdvakaratára utal (Róm 9,6).

Ez a megfogalmazás nem csupán arra szolgál, hogy a λόγος teológiai jelentését megkülönböztesse profán használatától, hanem – és talán elsősorban – arra, hogy genitivus subiectivusként kifejezze az Ige és Isten ontológiai összetartozását és elválaszthatatlanságát. Egyúttal Istent jelöli meg az Ige valódi tartalmaként és cselekvőjeként.

Paul Avis találóan fogalmazza meg ezt az összefüggést, amikor kijelenti, hogy „[a] teológia *pontosan és kizárólag* azért szól Istenről, mert Isten Igéjéről szól”.¹¹ Ugyanakkor az Ige és a Lélek kapcsolatát illetően is hangsúlyozza, hogy „a korai keresztény írásokban az Ige és a Lélek – ha nem is szinonimák – szorosan és elválaszthatatlanul összetartoznak”.¹²

Ez az összefüggés azt is jelenti, hogy az Ige működésében maga Isten cselekszik. „Ezen a bibliai előfeltevésen Karl Barth összeforrasztja a történelemben cselekvő Isten gondolatát a beszélő Isten fogalmával, amikor ragaszkodik ahhoz,

¹¹ Avis, Paul: *Revelation and the Word of God. Theological Foundations of the Christian Church* –2. T&T Clark, Bloomsbury Publishing, Dublin 2024, 128. (Theology is about God *precisely and only* because it is about the Word of God.)

¹² Uo. 30 (In the early Christian writings, Word and Spirit are, if not synonymous, intimately and inseparably connected and conjoined.).

hogy »Isten beszéde Isten cselekvése [...] Isten Igéjét nem szükséges cselekvéssel kiegészíteni. Isten Igéje önmagában Isten cselekvése«. ¹³

Mindez nyomatékosan óvatosságra int az olyan elterjedt megfogalmazásokkal szemben, amelyek az Igét önálló cselekvő alanyként jelenítik meg (például: *az Ige azt mondja, hogy*). Az ilyen nyelvhasználat könnyen elfedheti azt a teológiai belátást, hogy az Ige működésében valójában maga Isten az alany.

2.3. Az Ige mint a homogén és egyszólamú Szentírás metaforája

A harmadik gond az „Isten Igéje” birtokos szerkezet felbontásának nyelvtani és szemantikai következményeivel szemléltethető. Amikor az „ige” főnév kikerül ebből a szerkezetből, önmagában nem válik szükségszerűen meghatározatlanná, ám elveszíti azt a meghatározó szerepet, amelyet a birtokos jelzős kapcsolat biztosított számára. Ennek következtében a szó referenciája kontextusfüggővé válik, és gyakran szükségessé lesz annak nyilvánvalóvá tétele, például határozott névelő alkalmazásával („az Ige”).

Alternatív megoldásként a főnév melléknévi származékká alakítható („igei”), ez azonban jelentésváltozással jár: a szóalak ekkor már nem önálló entitásként, hanem minőségjelölőként funkcionál.

Teológiai szempontból különösen fontos, hogy az Ige főnév – például János evangéliuma prologusában – nem pusztán köznévi, hanem kvázi tulajdonnév is. Ez a sajátosság a névelőhasználat és a fordítás kérdését egyaránt érzékennyé teszi.

A határozott névelővel használt „az Ige” kifejezés hallatán többnyire jól körülhatárolható, monolitikus és egységes tartalmú valóságra gondolunk. Ez teszi lehetővé az olyan megfogalmazások használatát, mint „a Biblia azt mondja”, amelyek révén – nem csak fundamentalista körökben – bibliai szövegek idézésével igyekszünk teológiai állításokat alátámasztani.

A határozott névelős szerkezet azonban implicit módon ellentmond a Biblia többszólamúságának és a bibliai szövegek többértelműségének. Éppen ezért a teológiai érvelés nem merülhet ki a szövegek pusztá idézésében, hanem szükségszerűen azok értelmezésére épül. Ez az értelmezés pedig elsődlegesen nem egyé-

¹³ Uo. 63–64. (On this biblical premise Karl Barth welds together the idea of the God who acts in history with the notion of the God who speaks when he insists that ‘the speech of God is the act of God [...] The Word of God does not need to be supplemented by an act. The Word of God is itself the act of God’.)

ni, hanem közösségi folyamat. Az egyház és a gyülekezetek ebben az értelemben a Biblia értelmező közösségei.¹⁴

Dalferth a *Jézus az Isten Igéje* alaptétel kibontásakor rámutat, hogy amikor a názáreti Jézus élettörténetére alkalmazzuk az *Isten Igéje* metaforát, kettős hermeneutikai mozgás megy végbe: egyrészt értelmezzük ezt az élettörténetet, másrészt a határozott névelő használatával kizárólagos jelentőséget tulajdonítunk neki.¹⁵ Ebből az következik, hogy a határozott névelővel használt *az Isten Igéje* kifejezés kitüntetett és kizárólagos értelemben csak Jézus Krisztus személyére alkalmazható. Az Isten Igéjének minden más megjelenési formája – legyen szó a Szentírásról vagy az igehirdetésről – e krisztológiai központhoz viszonyában nyeri el értelmét és jogosultságát, mégpedig származtatott, levezetett értelemben.¹⁶ Ezzel egybecseng Thyen megállapítása: „A Prológus és az Evangélium egésze természetesen világossá teszi, hogy a λόγος lexéma – még ott is, ahol nyelvtanilag az alany helyén áll, mint az 1,1kk-ben és a 14kk-ben – a dolog lényege szerint csak állítmány és »helyettesítő« (Barth) lehet Jézus, a zsidó ember számára, akit majd csak a 17. vers azonosít névvel és messiási hivatással Krisztusként. Egyedül ő a Prológusnak és az egész Evangéliumnak logikus és valódi alanya.”¹⁷

Az Isten Igéjének ez a kizárólagos értelmezése arra is kötelez, hogy világosan megkülönböztessük egymástól a Bibliát és a Szentírást, valamint a történetkritikai és a teológiai exegézist. Ha elfogadjuk azt a tételt, hogy az *Isten igéje* kifejezésben a határozott névelő kizárólag akkor indokolt, amikor az a názáreti Jézusra utal – vagyis amikor őt különbözteti meg Isten Igéjének egyéb megjelenési for-

¹⁴ Vö. Dalferth, Ingold U.: *i. m.* 89; Körtner, Ulrich H. J.: *Dogmatik*. Evangelischer Verlagsanstalt, Leipzig 2018, 519–520.

¹⁵ Ld. Dalferth, Ingold U.: *i. m.* 282: „Er setzt diese Lebensgeschichte in ein bestimmtes Verhältnis zu Gott, indem er sie einerseits mittels der Metapher des Wortes Gottes interpretiert und damit in ihrer Bedeutung für uns verständlich macht und ihr andererseits durch den bestimmten Artikel (das Wort Gottes) eine Exklusivität zuschreibt, die diese Lebensgeschichte von allem anderen, was sonst 'Wort Gottes' genannt werden könnte, unterscheidet.“

¹⁶ Vö. Dalferth, Ingold U.: *i. m.* 282.

¹⁷ Thyen, Hartwig: *Das Johannesevangelium*. Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 63–64: „Das Ganze von Prolog und Evangelium macht freilich deutlich, daß das Lexem λόγος – auch da, wo es grammatisch an Subjektstelle steht, wie 1,1 ff u. 14 ff – der Sache nach nur Prädikat und „Platzhalter“ (Barth) sein kann für den jüdischen Mann Jesus, den erst V. 17 mit seinem Namen und mit seinem messianischen Beruf als den Christus identifizieren wird. Er allein ist das logische und wahre Subjekt des Prologs wie des gesamten Evangeliums.“

mától –, akkor ebből az következik, hogy más esetekben a névelő használatát mellőznünk kell.

Ez a megkülönböztetés egyrészt indokoltá teszi a Biblia és a Szentírás fogalmi elválasztását. A Biblia alatt a bibliai könyvek gyűjteményét értjük, míg a Szentírás a kanonikus szövegek egyházi és teológiai használatát jelöli, amelynek célja, hogy az egyház kritikusan fenntartsa és formálja saját identitását és igehirdetését az idők során.

Másrészt szükségessé válik a történetkritikai és a teológiai exegézis megkülönböztetése is. A történetkritikai exegézis – történeti, filológiai, pszichológiai vagy társadalomtörténeti módszerekkel – a bibliai szövegeket történeti dokumentumként vizsgálja, azok keletkezésére és hatástörténetére összpontosítva. Ezzel szemben a teológiai exegézis azt kutatja, miként működnek ezek a szövegek Szentírásként, vagyis hogyan szolgálgják az evangélium közvetítését a prédikációban, bibliaórákon, egyéni olvasásban, közös meditációban és etikai reflexióban. A teológiai exegézis tárgya tehát nem pusztán a múltbeli szöveg, hanem annak jelenkori egyházi és gyülekezeti használata.¹⁸ Ez a megkülönböztetés a magyar protestáns (különösen a református) teológiai és egyházi közbeszédben gyakran háttérbe szorul, jöllehet jelentősége aligha becsülhető túl.

3. Isten Igéje mint beszéd

Kétségtelen, hogy a fenti kifejezések a hazai teológiai gondolkodásban mélyen gyökerező „Isten Igéje teológia” jelenlétét tükrözik. Arra utalnak, hogy az erdélyi és magyarországi református teológiában – a nyugati irányzatok egy részétől eltérően¹⁹ – ezt a teológiai paradigmát nem hagyták maguk mögött. Ugyanakkor az is látható, hogy e szemlélet integrációja nem teljes.

Erre utal egyrészt az a jelenség, hogy a Karl Barth nevével fémjelzett irányzat megnevezése („Isten Igéje teológia”)²⁰ gyakran leegyszerűsödik az „igeteológia”

¹⁸ Vö. Dalferth, Ingold U.: *i. m.* 245–246; Körtner, Ulrich H. J.: *Dogmatik*, 51.

¹⁹ Vö. Körtner, Ulrich H. J.: *Theologische Exegese. Bibelhermeneutische Studien in systematischer Absicht*, Evangelischer Verlagsanstalt, Leipzig 2022, 15–21.

²⁰ A német nyelvű teológiai diskurzusban és szakirodalomban találkozunk mind a Worttheologie, mind a Wort-Gottes-Theologie fogalmával. Ez utóbbi a domináns. Ld. Körtner, Ulrich H. J.: *Theologische Exegese*, 15–21. és Körtner, Ulrich H. J.: *Dogmatik*. (LETh 5.) Evangelischer Verlagsanstalt, Leipzig 2018, 146–150.

formára. Másrészt ezt jelzi az a célzatos értelmezés is, amely Isten Igéjét elsősorban tettként ragadja meg.

Barth a *Die Kirchliche Dogmatik* I/1. részének 5. paragrafusában²¹ – ahol Isten Igéjének lényegét tárgyalja – az Ige mindhárom formáját (Isten önközlése Krisztusban, az írott Ige és a prédikált Ige) egyaránt az emberhez szóló beszédként²² és az emberre irányuló tettként²³ értelmezi. Ez a beszéd és cselekvés egyben önmagát feltáró – az ember számára nem uralható – titok: Isten titka.²⁴

Az *élő Ige* és a hozzá hasonló megfogalmazások azt sugallják, hogy az erdélyi egyházi köznyelvben, valamint az istentiszteleti (homiletikai) és teológiai gondolkodásban az Ige cselekvésjellege válik hangsúlyossá és meghatározóvá. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a magyar nyelvű bibliafordítások a héber דְּבַר és a görög λόγος főneveket az *ige* szóval adják vissza, míg a legtöbb más nyelvben inkább a *szó* megfelelője jelenik meg (Word, Wort, Woord, Slovo, Parola, Cuvântul).

A magyar „Ige” tehát egyedi, nem köznyelvi fordítás, amely feltehetően a latin *verbum* hatását tükrözi, mivel ez a szó egyaránt jelenthet *szót* és *igét*.²⁵ Ez a választás érzékelteti, hogy itt a hétköznapi beszédűtől megkülönböztetett jelentésről van szó. Előnye, hogy jól visszaadja a דְּבַר és λόγος fogalmak dinamikus és összetett jelentéstartalmát. Ugyanakkor hátránya, hogy – mivel a hétköznapi nyelvben az ige a mondat állítmányának magja – az Isten igéjét elsősorban cselekvésként értelmezi. Ennek következtében háttérbe szorul az Ige megszólító és kommunikatív jellege, amely – amint Karl Barth hangsúlyozza – alapvető jelentőségű.

A továbbiakban először a héber és görög fogalmak jelentéstartalmát, majd Isten kijelentésének természetét vizsgáljuk meg.

3.1. A דְּבַר és λόγος mint megszólítás – ó- és újszövetségi aspektusok

Achim Behrens részletesen vizsgálta az „Isten igéje” fogalmát az ószövetségi hermeneutika szemszögéből. Munkájának negyedik fejezetében (*Exegetische*

²¹ Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1., Verlag der Evangelischen Buchhandlung, Zollikon 1939, 128–194.

²² Uo. 146–149.

²³ Uo. 150–169.

²⁴ Uo. 170–194.

²⁵ Az „ige” szó a magyarban ősi szóalak, amelynek alapjelentése ‘szó, beszéd, kijelentés’ volt; e jelentéskörben részben átfedett a „szó” főnévvel. A későbbiekben ehhez járult a ‘isteni kijelentés’ (a latin *verbum* hatására), valamint az ‘ígéret’ jelentés, míg a nyelvtani terminusként való használata csak újabb fejlemény. Vö. A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára, „ige” címszó.

Einblicke: Das alttestamentliche Selbstverständnis als Wort Gottes)²⁶ az Isten Igéjére vonatkozó utalásokat elemzi az Ószövetség különböző korpuszaiban (a prófétai iratokban, a Deuteronomiumban, a zsoltárokból és a Tórában). Hermann Sasse *Sacra Scriptura* című művére hivatkozva hangsúlyozza, hogy Istent éppen az különbözteti meg a néma bálványoktól, hogy beszél.²⁷ Sőt: „Izrael Istenének sajátossága, hogy beszél, és fordítva: Isten szöveggé lett beszéde tárja fel ennek az Istennek a lényegét.”²⁸

Behrens rámutat arra is, hogy az Ezékiel könyvében gyakran előfordul *אני יהוה דברתי* formula Isten bemutatkozásaként értelmezhető, amely így adható vissza: „Csak én vagyok Jahve, aki beszél...” Ily módon Isten lényé a „beszélő” Istenként ragadható meg. Ebben a felfogásban sajátos módon kapcsolódik össze Isten lényé és beszéde.²⁹

Az Isten Igéje mint beszéd „kommunikációs történés jelzője. A szavak – ki-mondva vagy leírva – a befogadásra irányulnak.”³⁰ Ezt a hangsúlyt tükrözi a mű összefoglaló fejezetének egyik alcíme is: *A szó Istene az Ószövetségben*.³¹

Hasonló megállapításokat tehetünk a λόγος fogalmával kapcsolatban is. Az alábbiakban János evangéliuma újabb kommentárjainak prológuismagyarázataiból idézek olyan részleteket, amelyek kiemelik a λόγος beszéddimenzióját.

Schenke a következőképpen határozza meg a Logoszt:

„Ő Isten kifelé forduló arca, Ő Isten mint Kinyilatkoztató, aki meg akarja nyitni önmagát mások felé. Ő Isten nyelve, az Ige, amely Belőle indul ki, és amelyben Isten egészen jelen van. És Isten mégsem vész el a saját Igéjében; még amikor megszólal is, egészen önmagánál marad. Nem adja fel önmagát azzal, hogy

²⁶ Behrens, Achim: *Das Wort Gottes im Kontext alttestamentlicher Hermeneutik. Untersuchungen zum Wort Gottes und zum Gottesbild im Alten Testament*. (FAT 166.) Mohr Siebeck, Tübingen 2023, 137–248.

²⁷ Uo. Sasse, Hermann: *Sacra Scriptura: Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift*. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1981, 137.

²⁸ Uo. 138. („Es ist eine Eigenart des Gottes Israels, dass er redet, und umgekehrt erschließt das Text gewordene Reden Gottes das Wesen dieses Gottes.“)

²⁹ Uo. 148.

³⁰ Uo. 146.

³¹ Uo. 345.

közli magát. Amikor a Logoszról esik szó, akkor arról az egyetlen, titokzatos Istenről esik szó, aki kinyilatkoztatja önmagát, és mégis rejtve marad.”³²

Hasonlóképpen ír Wengst is:

„Az, hogy a prólógus első részében világosan átsejlik a Bölcsesség (sophía) hagyománya, János azonban az Igéről (logos) beszél, nem abban gyökerezik, hogy a nőnemű Bölcsességet a hímnemű Logosszal kívánta volna felcserélni, arra hivatkozva, hogy ez utóbbi jobban illik Jézushoz, akivel már itt számol. A fogalomhasználat ezen eltolódását valószínűleg a Gen 1-re való utalás váltja ki, ahol Isten beszédéről van szó. Amikor János az »Ige« fogalmát veszi át, ezzel tartalmilag egyúttal ahhoz a hagyományhoz is kapcsolódik, amely például a Zsolt 50,3-ban jut kifejezésre: »Jön a mi Istenünk, nem hallgat.« Az ige közlés, kinyilvánítás, megszólítás, odafordulás. Isten – ahogyan a Biblia tanúskodik róla – élénk jövő és minket megszólító Isten.”³³

A már idézett Thyen megfogalmazása is beszédes:

„A Logoszt meghatározó névelőt, akárcsak az ἐν ἀρχῇ kifejezést és a φῶς és σκοτία ezt követő ellentétét – minden bizonnyal az intertextualitás jeleként kell értelmeznünk, és ezért a ὁ λόγος-t a Genézis-elbeszélésben tízszer előforduló „és szólt Isten” (ויאמר אלהים – LXX: καὶ εἶπεν ὁ θεός) szófordulat főnevesítéseként kell olvasnunk. Ezt megerősíti az, hogy az absztrakt λόγος főnév a Prológus utolsó versében – amely az elsővel együtt tökéletes inklúziót képez (lásd alább) – ἐξηγήσατο alakban igeivé válik, és ezzel teret nyit Jézus története számára mint az ő beszédére.”³⁴

³² Schenke, Ludger: *Das Johannesevangelium. Vom Wohnen Gottes unter uns*. Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018, 46.

³³ Wengst, Klaus: *Das Johannesevangelium*. 1. Teilband: Kapitel 1–10. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 2000, 52: Dass sich hinter dem ersten Teil des Prologs deutlich die Tradition von der Weisheit (sophía) zeigt, Johannes aber vom Wort (lógos) spricht, ist nicht darin begründet, dass er die weibliche Sophia durch den männlichen Logos ersetzen wollte, was besser zu Jesus passe, den er ja hier schon im Blick hat. Diese Verschiebung in der Begrifflichkeit dürfte durch den Bezug auf Gen 1 veranlasst sein, wo vom Sprechen Gottes die Rede ist. Wenn Johannes den Begriff „Wort“ aufnimmt, knüpft er der Sache nach damit zugleich an eine Tradition an, wie sie etwa in Ps 50,3 zum Ausdruck gelangt: „Unser Gott kommt und schweigt nicht.“ Wort ist Mitteilung, Kundgabe, Anrede, Zuwendung. Gott, wie er in der Bibel bezeugt wird, ist ein entgegenkommender und ansprechender Gott.

³⁴ Thyen, Hartwig: *i. m.* 64: Eher ist der den Logos definierende Artikel ebenso wie das ἐν ἀρχῇ und der nachfolgende Kontrast von φῶς und σκοτία doch wohl als ein Signal von Intertextualität zu deuten, und ὁ λόγος deshalb als Nominalisierung des zehnfachen „und Gottsprach“ (ויאמר אלהים – LXX: καὶ εἶπεν ὁ θεός) der Genesiszählung zu lesen. Das findet seine Bestäti-

Végül Prostmeier és Lona *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens* című kötetére utalok, amelynek tanulmányai a Logosz 2. századi használatát vizsgálják. A bevezetés zárógondolata – „Csak a »Logosz« képes értelmes szavakat létrehozni”³⁵ – a Logoszt beszédelvként jeleníti meg.

A 2. századi keresztény Logosz-teológia egyik alapvető sajátossága, hogy átveszi a görög–római hagyomány „ráció-logoszat” (a világ értelmességét, a kozmikus rendet és a beszéd belső logikáját), ugyanakkor döntően át is alakítja azt. A Logosz ebben az értelmezésben Isten megszólaló, hívó és teremtő Igéje, aki testté lett, és aki ma is megszólal, és így éri el az embert.

A kötetben Josef Lössl *Zwischen Christologie und Rhetorik. Zum Ausdruck „Kraft des Wortes”* (λόγου δύναμις) in Tatians „Rede an die Griechen”³⁶ című tanulmánya kínálja talán a legtömörebb „beszéd–Logosz” értelmezést. A szerző rámutat, hogy Tatianosz gondolkodásában a Logosz nem elvont fogalom, hanem a kimondott szó ereje, amely teremtő és rendező hatalomként működik.

3.2. Isten igéje mint megszólalás – rendszeres teológiai vonatkozás

Egy idézet erejéig még visszatérek Barth igetanára Frank Hoffmann értelmezésében. A szerző a 2. fejezet bevezetésében az állítja, hogy „[a] Biblia végig beszélő, az embereket megszólító Istenről beszél”³⁷. Tézise sokatmondó témánk tekintetében:

„A Biblia beszélő Istene nyelvi Isten. A teremtés az ő szavával kezdődik, népeinek üdvtörténete pedig bemutatkozásával (יהוה אֱלֹהֵינוּ). Az »Isten Igéje« fogalom annak a tapasztalatnak a kifejeződése, hogy Isten: a) csak a nyelvi – vagy általánosabban: konvencionális – jelben ragadható meg tér-időben (és nem például olyan mutatók révén, amelyek tapasztalat által biztosított úton

gung darin, daß das abstrakte Nomen λόγος im letzten Prologvers, der zusammen mit dem ersten eine vollkommene Inclusio bildet (s. u.), zu ἐξηγήσατο verbalisiert und damit der Raum für die Geschichte Jesu als sein Sagen eröffnet wird.“

³⁵ Prostmeier, Ferdinand R. – Lona, Horacio E. (Hgg.): *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. (Millenium-Studien zu Kultus und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Bd 3.) Walter de Gruyter, Berlin – New York 2010, 3.

³⁶ Lössl, Josef: *Zwischen Christologie und Rhetorik. Zum Ausdruck „Kraft des Wortes”* (λόγου δύναμις) in Tatians „Rede an die Griechen“. In: Prostmeier, Ferdinand R. – Lona, Horacio E. (Hgg.): *i. m.* 129–148.

³⁷ Hofmann, Frank: *Wie redet Gott mit uns? Der Begriff »Wort Gottes? Beu Augustin, Martin Luther und Karl Barth*. Theologischer Verlag, Zürich 2019, 23: „Die Bibel erzählt durchgängig von einem redenden, die Menschen ansprechenden Gott.”

mutatnak rá valamilyen okra), b) csak kommunikációs folyamatok által tapasztalható meg jelenvalóként – mégpedig annyiban, amennyiben ezek a folyamatok valóságfeltárók.”³⁸

Karl Barth „Rede–Tat–Geheimnis” hármásának – amelyre fentebb már utaltam – első elemével kapcsolatban kiemeli: „Isten Igéje nem elvontan mutatkozik meg, hanem mindig a concretissimumban, amely nem választható el sem feladójától, sem a konkrét nyelvi helyzettől. Másként – például személyes feladó nélküli általános információátadásként – Isten Igéje nem is járulhatna hozzá az emberi szubjektivitás kialakulásához.”³⁹ A könyv összefoglalásában pedig ezt írja Barthra hivatkozva: „Az isteni beszéd teremtő erejét – de a nyelv funkcióját is – nem lehet ennél nagyobbnak gondolni: »Kezdetben volt a Mondás« – javasolja Barth ennek megfelelően a Jn 1,1a legértelmesebb fordításaként.”⁴⁰

3.3. Isten Igéje és Isten lénye

Az Isten lénye és Igéje közötti kapcsolatot Karl Barth és Paul Tillich teológiájának fényében vizsgálom. Barth vonatkozó gondolatait Eberhard Jüngel *God's Being is in Becoming* beszédes című műve alapján, míg Tillich szemléletét Christian Danz kommentárkötete nyomán elemzem. Mind Barth, mind Tillich hangsúlyozza az Isten léte és kinyilatkoztatása közötti szoros kapcsolatot, ezt az összefüggést azonban eltérő módon értelmezik.

Eberhard Jüngel értelmezésében Karl Barth a kinyilatkoztatást Isten önértelmezéseként fogja fel. „Mivel a kinyilatkoztatásban »Isten Igéjének eredeti, önmagában létező létének teljessége nyugszik és él«, ezért a kinyilatkoztatás az az

³⁸ Uo. 23–24: „Der redende Gott der Bibel ist ein sprachlicher Gott. Die Schöpfung beginnt mit seinem Wort, die Heilsgeschichte seines Volkes mit seiner Namensvorstellung (אֱלֹהֵינוּ אֱשֶׁר). Der Begriff »Wort Gottes« ist Ausdruck der Erfahrung, dass Gott a) sich nur im sprachlichen – oder allgemeiner: konventionalen – Zeichen raumzeitlich fassen lässt (und nicht etwa durch Indikatoren, die auf eine empirisch gesicherte Weise eine Ursache anzeigen), b) nur über Kommunikationsprozesse als präsent erlebt wird – und zwar insofern, als diese Prozesse wirklichkeitserschließend sind.”

³⁹ Uo 172: „Gottes Wort zeigt sich nicht auf einer abstrakten Ebene, sondern immer im concretissimum, das von seinem Absender und von der konkreten Sprachsituation nicht getrennt werden kann. Anders – etwa als allgemeine Informationsübermittlung ohne personalen Absender – könnte das Wort Gottes auch keinen Beitrag zur Ausbildung menschlicher Subjektivität leisten.”

⁴⁰ Uo. 196–197: „Die schöpferische Kraft des göttlichen Redens – aber auch die Funktion von Sprache – kann größer nicht gedacht werden: »Im Anfang war der Spruch«, schlägt Barth folgerichtig als sinnvollste Übersetzung von Johannes 1,1a vor.”

esemény, amelyben Isten léte szóhoz jut.”⁴¹ Jüngel a könyv címével azonos harmadik fejezetben Isten létét cselekvésben megvalósuló létként írja le. Ez a cselekvés szó-cselekvés: Barthot idézve hangsúlyozza, hogy „a kinyilatkoztatás minden történéseinek csúcspontja a Szentírás szerint abban áll, hogy Isten *én*-ként beszél, és a megszólított *te* meghallja *őt*”.⁴² A szó-cselekvés egyúttal Isten létét személyes létként is feltárja.

Paul Tillich hasonlóképpen értelmezi Isten és Isten Igéje viszonyát: az Ige nem Isten egyik attribútuma, és még kevésbé valamiféle Istentől független tárgyi entitás („közlemény”), hanem Isten saját megnyilvánulása a kinyilatkoztatás eseményében.

Ezt a gondolatot tömören így foglalja össze: „A »Szó« kifejezés sokféle jelentése egyetlen jelentésben egyesül, mégpedig ebben: »Isten megnyilvánulása« – megnyilvánul önmagában, a teremtésben, a kinyilatkoztatás történetében, a végső kinyilatkoztatásban, a Bibliában, az egyház és tagjai szavaiban. »Isten megnyilvánulása« – az isteni mélység misztériuma, amely az isteni Logoszon keresztül fejezi ki magát – ez a »Isten Igéje« jelkép jelentése.”⁴³

A belső, isteni „ős-ige” princípiuma hasonló gondolatot fejez ki: a Szentháromságon belüli űs-ige önmagát kimondva „megtöri a hallgatást”. Ebben az értelemben az Ige a beszédet megelőző, képletes önkifejezés, és minden kifelé irányuló isteni megszólalás – a prédikáció is – ezen alapul. Ez a kifelé irányuló beszéd természeténél fogva megszólítás, vagyis mindig van címzettje: „Egyetlen szó sem az Isten Igéje, hacsak nem Isten valakinek szóló Igéje; és – mai szóhasználatunk

⁴¹ Jüngel, Eberhard: *God's Being is in Becoming. The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*. Webster, John (transl.) T&T Clarck, Edinburgh 2001, 27: “And since in revelation ‘the fulness of the original self-existent being of God’s Word reposes and lives’,⁴⁹ then revelation is that event in which the being of God comes to word.”

⁴² CD II/1: 267: “Indeed the peak of all happening in revelation, according to Holy Scripture, consists in the fact that God speaks as an I, and is heard by the thou who is addressed.”

⁴³ Tillich, Paul: *Systematic Theology, Vol. I*. University of Chicago Press, Chicago 1951, 159: “The many different meanings of the term »Word« are all united in one meaning, namely, »God manifest« – manifest in himself, in creation, in the history of revelation, in the final revelation, in the Bible, in the words of the church and her members. »God manifest« – the mystery of the divine abyss expressing itself through the divine Logos – this is the meaning of the symbol, the »Word of God«.”

szerint – akkor sem az, ha nem olyan közeg, amely által a Lélek belép valakinek a lelkébe.”⁴⁴

4. Összefoglalás

A tanulmány azt vizsgálja, miként jelenik meg az *Ige* fogalma a református egyházi és teológiai nyelvhasználatban, és mennyiben felel meg ez a használat a bibliai és rendszeres teológiai alapoknak.

Kiindulópontja az a megfigyelés, hogy az *az Ige* kifejezés a gyakorlatban sokféle jelentésben fordul elő (igeolvasás, szentírási szöveg, igehirdetés), és gyakran közvetett módon önálló, cselekvő entitásként jelenik meg, anélkül, hogy egyértelműen Istenhez kapcsolódna. Ez a használat fogalmi tisztázatlansághoz és teológiai leegyszerűsítésekhez vezethet.

A vizsgálat három fő gondot azonosít. Egyrészt az *Ige* gyakran kontextusából kiragadott, minden helyzetben alkalmazható igazságként jelenik meg, ami ellentmond a bibliai szövegek konkrét és helyzethez kötött megszólító jellegének. Másrészt az *Ige* önálló entitássá válik, ami elhomályosítja azt az alapvető teológiai felismerést, hogy Isten maga az, aki Igéjében cselekszik és szól. Harmadrészt a határozott névelős *az Ige* használata egységes, monolitikus szentírásképet sugall, amely nem veszi figyelembe a bibliai szövegek sokszólamúságát és értelmezésre szorultságát.

Mindezek alapján szükségessé válik az Isten Igéjéről szóló tanítás újragondolása. A bibliai és teológiai hagyomány fényében Isten Igéjét nem tárgynak vagy önálló erőnek kell tekinteni, hanem Isten beszédeként: megszólításként, kommunikációs eseményként, amelyben Isten személyesen fordul az emberhez. Ez a beszéd mindig konkrét helyzethez kötött, és csak akkor válik Isten Igéjévé, amikor Isten maga teszi megszólító eseménnyé.

Karl Barth és Paul Tillich teológiájára támaszkodva arra a következtetésre juthatunk, hogy Isten Igéje nem választható el Isten lényétől: az *Ige* Isten megnyilvánulása, amely szó-cselekvésként valósul meg a kinyilatkoztatásban. Ennek megfelelően az egyházi nyelvhasználatnak is ezt a kapcsolati, eseményjellegű és kommunikációs felfogást kellene tükröznie.

⁴⁴ Uo. 119 (“No word is the Word of God unless it is the Word of God for someone; nor is it, in our present terminology, unless it is a medium whereby the Spirit enters the spirit of someone.”)

A Marosi Református Egyházmegye lelkészeinek és tanítóinak fizetése 1782-ben

A marosi egyházmegye egyike az első erdélyi protestáns/református egyházmegyéknek. A középkori telegdi és ózdi főesperességek területén létrejövő marosi egyházmegye kialakulásában jelentős szerepe volt Marosvásárhelynek, ahol a reformáció már 1556-ban bizonyíthatóan jelen volt. János Zsigmond Marosvásárhelyen tett látogatása nyomán a koronkai Mihályfi Tamás és a székelyfalvi Polyák Boldizsár elűzte a ferenceseket, és Káli Balázs prédikátorra bízta a lelkipásztori feladatokat.¹ Egy évvel később, 1557-ben az elűzött ferencesek kolostorában hozták létre országgyűlési határozattal – a kolozsvári iskolával szinte egy időben² – a *schola particulát*, a későbbi református kollégium elődintézményét.³ Az iskolának és a marosvásárhelyi reformált egyházközségnek jelentős szerepe volt a térség reformációjában, illetve az erdélyi református egyház kialakulásában is. Ezt jelzi az 1559-ben összeállított *Marosvásárhelyi hitvallás* is, amely – elsőként a történelmi Magyarországon – helvét szellemben tanított az úrvacsoráról. Az 1559. november 1-én Marosvásárhelyre összegyűlt magyar reformátorok (Heltai Gáspár, Dávid Ferenc, Melius Juhász Péter és mások) éppen ebben az iratban adták jelét annak,

¹ Juhász István: *A székelyföldi református egyházmegyék*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár 1947, 19. Boros Fortunát: *Ferencrendiek a Székelyföldön*. Székely Nemzeti Múzeum, Sepsiszentgyörgy 1929, 3.

² Lupescu Radu: A kolozsvári protestáns iskola alapításának körülményei a 16. század környékén. In: Bogdándi Zsolt – Lupescu Makó Mária (szerk.): *Peregrináció és erudíció. Tanulmányok Tonk Sándor tiszteletére*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár 2020, 281–306.

³ „Porro diu multumque domini regnicolae institerunt postulantes a nobis claustra monachorum jn schola s literarias et loca studiosorum conuertj vbi iuventus ipsa piorum preceptorum opera recte institueretur et tribus locis Studium erigi postularunt in ciuitate nostra Coloswar in claustro dominicanorum, in Wasarhel claustro Franciscanorum et Waradini claustro omnium sanctorum: nos itaque cum studia pia primum in laudem dej, deinde in vsum publicum regni florere cernamus, clementer annuimus Scholas illis tribus locis erigi ita tamen, vt Varadini relinquenterentur duo claustra quorum in altero monachi nigri in altero grisei tuto inhabitarent.” (Az 1557. június 1–10. között tartott tordai országgyűlés határozata). Szilágyi Sándor (szerk.): *Erdélyi Országgyűlési Emlékek*. A M. T. Akadémia Könyvkiadó Hivatala, Budapest 1876, 79.

hogyan az úrvacsora teológiai megközelítésében elszakadtak az erdélyi szászok (lutheránus) értelmezésétől. Tanításuk szoros rokonságban áll a négy évvel később, 1563-ban kiadott Heidelbergi Káté úrvacsoratanításával.⁴ Az Erdélyi Református Egyház megerősödése szempontjából Marosvásárhely a későbbiekben is igen fontos szerepet töltött be.

A Marosi Református Egyházmegye megalakulása már 1540 körül elkezdődhetett, amikor a Wittenbergben tanuló Székely György neve mellé feljegyezték, hogy szülőföldjére, Szentgericére ment lelkésznek.⁵ Másfél évtizeddel később a kolozsvári zsinaton elfogadott *Consensus* aláírói között ott találjuk Hunyadi János nagyteremi lelkész nevét is, aki *archidiaconus Siculiensis*ként vett részt, és feltételezések szerint egyszerre képviselte a későbbi küllői és marosi egyházmegyék gyülekezeteit.⁶

A marosi egyházmegyét alkotó gyülekezetek számáról csak a 17. századból vannak megbízható adataink. 1641-ben az egyházmegyét kettéosztották, kivált belőle a görgényi egyházmegye. A kettéosztás után a marosi egyházmegye egyházközségeinek száma 53 volt,⁷ 1687-ben 52.⁸ Benkő József szerint 1766-ban a marosi egyházmegyének 56 anyaegyházközsége volt.⁹ Ugyanő közli a gyülekezetek lélekszámát is. A gyülekezetek lélekszámának ismerete megkönnyíti a fizetések közti különbségek értelmezését.

Sz.	Gyülekezet	Férfi	Nő
1.	Marosvásárhely	1051	1113
2.	Mezőmadaras	188	221
3.	Harcó	40	47
4.	Mezőpanit	271	272

Sz.	Gyülekezet	Férfi	Nő
5.	Csittszentiván, Malomfalva	145	144
6.	Bezőbergenye	104	89

⁴ Buzogány Dezső (szerk.): *Marosvásárhelyi Hitvallás, 1559*. [Erdélyi Református Egyházkerület], Kolozsvár 2010.

⁵ Juhász István: *i. m.* 19.

⁶ Uo.

⁷ Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1977, 390–391.

⁸ Juhász István: *i. m.* 25.

⁹ Benkő József: *Transsilvania specialis. Erdély földje és népe. II*. Kriterion kiadó, Bukarest–Kolozsvár 1999, 275–277.

Sz.	Gyülekezet	Férfi	Nő
7.	Mezőbánd, Száltelek	144	152
8.	Mezősámsond, Lekence, Mezőrűcs, Mezőpágo-csa	155	160
9.	Mezőfele, Szabéd, Mezőménes	190	163
10.	Mezőkölpény	156	124
11.	Székelykövesd	62	64
12.	Marosszentkirály, Hídvég, Náznánfalva, Egerszeg, Remeteszeg	126	113
13.	Somosd, Székelycsóka	229	222
14.	Fintaháza	68	84
15.	Káposztásszentmiklós, Csiba	191	175
16.	Lukafalva, Ilencfalva	210	187
17.	Lőrincfalva	78	103
18.	Maroskeresztúr, Nyárádtő	88	92
19.	Székelyakasd, Meggyesfalva	56	66
20.	Hagymásbodon	29	42
21.	Galambod	44	50
22.	Nyárádkarácsony, Folyfalva	211	186
23.	Mezőcsávás	125	124

Sz.	Gyülekezet	Férfi	Nő
24.	Nyárádszentbenedek, Ákosfalva, Cserefalva	293	265
25.	Backamadaras, Nyárádszentlászló, Nyomát	223	236
26.	Harasztkerék	161	168
27.	Szövérd	115	111
28.	Kelementelke	95	88
29.	Erdőszentgyörgy, Havadtő	286	258
30.	Gyulakuta, Bordos	219	204
31.	Székelyvaja, Göcs, Kiszörgény	345	359
32.	Kebeleszentiván, Székelybós, Agárd	109	109
33.	Nyagyernye	137	150
34.	Székelybő, Székelymoson	65	59
35.	Csejd	89	76
36.	Koronka	120	115
37.	Udvarfalva	142	153
38.	Székes	172	146
39.	Nyárádszereda, Nyárádandrásfalva	114	98
40.	Ikland, Székelykál, Vadad, Iszló	160	170
41.	Székelytompá, Székelysárd, Nyárárdgálfalva	160	170

Sz.	Gyülekezet	Férfi	Nő
42.	Csikfalva, Buza- háza, Jobbágy- falva	107	122
43.	Jedd, Marosszent- györgy	167	175
44.	Nyárádszentimre, Torboszló, Seprőd	238	242
45.	Geges	145	134
46.	Havad, Kis- és Nagyadorján	210	197
47.	Nyárádszentan- na, Süketfalva, Demeterfalva	309	179
48.	Sóvárad	333	332
49.	Nyárádselye	113	139

Sz.	Gyülekezet	Férfi	Nő
50.	Berekeresztúr, Nyárádmagyarós, Bere, Kendő, Márkod, Mája	673	666
51.	Nyárádszentsi- mon, Rigmány	131	142
52.	Makfalva, Székely- abod	332	296
53.	Kibéd	462	423
54.	Szentgerice, Szentháromság	155	179
55.	Székelyszentist- ván, Atosfalva, Csókfalva	226	203
56.	Vadasd, Bede	199	276

A marosi egyházmegye lelkészi és tanítói jövedelmeinek összeírása 1782-ből

Az Erdélyi Református Főkonzisztórium 1782-ben a bécsi udvar parancsának megfelelően elrendelte, hogy írják össze a lelkészi és a mesteri fizetéseket. Öt egyházmegye (a marosi, udvarhelyi, erődvidéki, sepsi és a küüllői) táblázatos kimutatása maradt fenn.¹⁰ Utóbbiban csak a lelkészi fizetéseket írták össze, a tanítómesterekét nem.¹¹ A fizetési kimutatások nem egységesek. A küüllői jegyzékben a lelkész fizetéséhez tartozó szántók, kaszálók mennyiségét is holdban adták

¹⁰ Az Erdélyi Református Főkonzisztórium levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban. 1782/194, 1782/195, 1782/196, 1782/197, 1782/192.

¹¹ A küüllői egyházmegye lelkészi jövedelmeinek jegyzékét Tóth Levente közölte. Ld. Tóth Levente: Lelkészek életkörülményei a Küüllői Egyházmegyében. In: Buzogány Dezső – Kovács Mária Márta – Ősz Sándor Előd – Tóth Levente (szerk.): *A történelmi Küüllői Református Egyházmegye egyházközségeinek történeti katasztere. 1648–1800*. IV. Maroscsapó-Vámosgálfalva. Koinónia, Kolozsvár 2012, 14.

meg. A terményjövedelmeket, a dézsmából, quartából, kamarától és főkonzisztóriumtól származó jövedelmet rajnai forintban és krajcárban adták meg. Ezután következett a búza-, zab-, tűzifabér összesített pénzbeli értéke és végül az utolsó oszlopban az éves összesített jövedelem rajnai forintban és krajcárban.

Az udvarhelyi egyházmegye jegyzékében az első oszlopban a búza és zab mennyiségét tüntették fel kalangyában. Ezt követi a lelkész számára megművelt szántóföldek területe köbölben és vékában, a széna és fa jövedelmet szekérben, a bor mennyiségét vederben, a kukoricát köbölben, majd a terményjövedelmek értékét rajnai forintban és krajcárban adták meg. Ezt követte a „szemül fizetőktől” származó jövedelem, illetve az alapítványi, kamarai jövedelmek felsorolása és végül az összesített éves jövedelem.

A sepsi egyházmegye jegyzéke szűkszavú, mindössze a lelkész és mester használatában lévő földeket (holdban), az ezekből származó jövedelmet pénzben (rajnai forint és krajcár), a terményjövedelem értékét, a *canonica porti*óból származó jövedelmet és végül az összesített évi jövedelmet listázták.

Az erdővidéki egyházmegye jelentése még a sepsi egyházmegye jelentésénél is kurtább. Jelentették a lelkész és mester használatában lévő földeket (szántó és kaszáló) holdban megadva, az ezekből származó jövedelmet rajnai forintban és krajcárban, az éves egyéb jövedelmet (terménybeszolgáltatás és tűzifa) pénzben, majd az éves összesített jövedelmet. Utóbbi kettőt is német forintban és krajcárban számolták.

A marosi egyházmegye kimutatása a legrészletesebb. A jelentésben szerepel a lelkészek és tanítók neve is. Külön oszlopban szerepel a szántók és kaszálók területe (holdban), a borjövedelem (vederben), a búza és zab (vékában), a parókiához tartozó kert jövedelme (rajnai forintban és krajcárban), a búza-, zab- és borjövedelem, illetve a tűzifa pénzben kifejezett értéke külön oszlopban jelenik meg, végül az összesített évi jövedelem szintén pénzbe átszámolva.

Az öt egyházmegye egyike sem jelentette a lelkészek és tanítók stoláris (keresztelés, esketés, temetés) jövedelmét, ahogyan a tanítók jövedelméhez tartozó tanítási díjról (*didactrum*) és az ún. *harangozópénzről* sem közöltek semmiféle adatot. Ennek hiánya torzítja a lelkészi és mesteri fizetések kimutatását. Az 1784-es pontos fizetési jelentések alapján a stoláris jövedelmek, a *didactrum* és a harangozásért kapott fizetés átlagosan 5%-kal növelte a tanító éves jövedelmét.

Az alábbi táblázatban közöljük a marosi egyházmegye lelkészeinek és tanítóinak 1782. évi fizetési kimutatását. Az eredetileg latin nyelven összeállított táb-

lázatból kihagytuk azokat az oszlopokat, amelyekben nulla értéket tüntettek fel: ilyenek a parokiális szőlő jövedelme (*vinearum parochialium proventus*), a tized-jövedelmek (*e decimis*) stb. A gyülekezet neve után olvasható „lp.” lelkipásztort, a „t.” tanítót, az „l.” lévitát, a településnév után található „f.” filiát, vagyis leányegyházközségeket jelent. A szántók és kaszálók területét holdban adták meg, a búza- és zabjövedelmeket kalangyában, helyenként azonban vékában, amit a táblázatban m-mel jelöltünk, a kerti jövedelmeket, pénzjövedelmeket, bort és tűzifát rénes (rajnai) forintban és krajcárban.

A településneveket abban a formában közöljük, ahogy a kimutatásban szerepel.

Gyülekezet	Szántó föld (hold)	Kaszáló (hold)	Búza (kalangya)	Zab (kalangya)	Kerti jöv. (rtf. és kr.)	Pénzjöv.	Bor	Tűzifa	Fizetés
Abod lp.	1 ½	1	156	110	–	13,20	–	8,10	100,50
Bánd lp.	3 ½	3 ½	245	64	1	37,51	–	6	159,24
t.	2	1	145	32	–	19,39	–	3	80,25
Batzkamadaras	1 ¼	2 ¼	174	140	0,30	11,15	–	6	110,31
f. Nyomát, Sz[ent]László	1	1	102	70	20	7,20		3,12	56,24
Berekeresztúr	2 ½	1 ⅞	500	250	1,30	25,47	3,30	10	237,17
f. Bere,									
Kendő, Mája l.	½	¼	250	–	50 k	10,53	1,45	5	85,48
Márkod l.	–	½	52	–	–	–	–	3,30	22,48
Mogyorós l.	½	1	30	–	–	–	–	2,30	12,48
Bergenye lp.	1 ½	3	99	78	30 k	34,10	–	4	77,58
t.	6/8	2 ½	66	29	1	16,40	–	2	42,34
Bodon lp.	½	¾	56	26	8	3,18	6,48	3,36	42,48
Bőő	2 ½	½	34	30	–	25	–	1,48	46,37
f. Moson									
Csávás lp.	2	1 ¾	187	78	–	15,38	–	8,6	98,58
t.	½	2	93	39	–	11,52	–	4,3	57,6
Csejd	3 ⅞	1 ½	180	110	–	4,30	–	5	84,42

Gyülekezet	Szántóföld (hold)	Kaszáló (hold)	Búza (kalangya)	Zab (kalangya)	Kerti jöv. (rt. és kr.)	Pénzjöv.	Bor	Tűzifa	Fizetés
Csikfalva f. Buzaháza Jobbágyfalva	–	–	51	30	–	25,18	–	2	45,20
CsittSz[ent]- Ivány lp. f. Malomfalva t.	3 ½ 2	1 ½ 1 ½	124 62	86 v. 43 v.	3 1	3,40 2	–	4,12 2,48	116,10 51,24
ErdőSz[ent]- György lp. f. Havadtő t.	1 –	½ –	160 65	90 45	2 1	15 6	10 –	5,36 1,48	114,36 27,53
Ernye lp. t.	3 ½ 2	1 ½ 1	102 51	81 10	– –	8,20 4,40	– –	7 3	75,22 37,46
Fele lp. f. Ménes t.	2 1 ½	1 ¼ ¾	170 93	66 34	2 1	44 18,32	– –	10 8	126,14 74,16
Fintaháza	1 ½	½	170	80	–	7,9	–	4	93,30
Galambod	1 ½	1	100	50	–	–	–	14,20	58,59
Geges	–	1 ½	156	150	6	10,30	–	10	103,39
Gyulakuta f. Bordos	1 ¾ 1	½ 1/8	131 67	106 53 ½	50k 30k	26,45 5,9 ½	– –	8,36 4,18	126,48 47,58
Havad f. Kis- és Nagyadorján	1 ⅙ –	¾ –	182 91	112 56	– –	9,50 4,25	– –	6,46 3,23	95,54 46,17
Harcó	1 ½	½	100	–	40k	3,15	–	4	46,35
Haraszkerék [!] lp. t.	3 ½ 1 ¾	1 ½ ¾	232 128	80 40	2,36 1	– –	15 9,10	7,12 3,36	103,23 58
Ikland lp. f. Kál, Vadad	1 ½	¼	129	111	9k	31,34	–	7,24	102,03
Kakasd	1 ½	1	104	104	1,30	11,25	5	6,30	74,19

Gyülekezet	Szántóföld (hold)	Kaszáló (hold)	Búza (kalangya)	Zab (kalangya)	Kerti jöv. (rt. és kr.)	Pénzjöv.	Bor	Tűzifa	Fizetés
Káp[osztás]- Sz[ent]Miklós lp. f. Csiba t.	2 1	$\frac{3}{4}$ $\frac{1}{2}$	120 60	120 60	1 –	6 3	– –	4 2	88,35 37,36
Karátsonfalva lp. Fojfalva	2 $\frac{1}{2}$ 1	1 $\frac{1}{2}$ 1	154 77	120 60	– –	24,50 11,20	– –	6 3	110,52 53,36
Kelementelke	1 $\frac{1}{2}$	1	144	126	1	1,35	19	7,36	99,07
Kebele f. Bós, Agárd	2 $\frac{1}{2}$	2 $\frac{1}{2}$	149	30	4	9,47	–	5	79,54
Kibéd lp. t.	–	$\frac{1}{4}$ –	380 185	330 150	– –	– –	– –	6 3	180,30 80,50
Koronka lp. t.	4 2	1 $\frac{1}{2}$ $\frac{3}{4}$	80 40	20 10	– –	– –	10 5	4 2	90,26 35,16
Kölpény lp. t.	2 1	$\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$	142 68	68 32	– –	1,25 1,54	2,30 –	10,24 5,12	67,11 40,34
Kövesd	2	1	145	60	–	7,39	–	10	73,51
Lukafalva lp. f. Ilencfalva t.	2 2/8	1 $\frac{1}{4}$	40 160	– –	2,9 –	70 4	– –	10 5	103 55
Lőrintzfalva	1	$\frac{1}{2}$	110	66 v.	–	7,13	–	3	52,45
Makfalva lp. t.	2 1	1 $\frac{1}{4}$	144 72	114 57	– –	– –	– –	9 4,30	86,10 39,03
MarosKeresztúr f. Nyárádtő	2	1 $\frac{1}{2}$	90	21	1	16	–	4	70,26
MezőMadaras lp. t.	3 $\frac{6}{8}$ 2 $\frac{1}{2}$	1 $\frac{1}{4}$ 1	300 200	60 30	– –	– –	– –	5 2,30	126,50 82,05
Panit lp. t.	2 1	5 2 $\frac{1}{4}$	231 116	154 77	30k 20k	25,28 12,44	– –	15 7,30	210,38 105,19
Sámsond lp. t.	2 1	2 $\frac{1}{2}$ 1	135 90	80 40	– –	9,50 5,31	– –	13,20 6,40	110,47 52,31

Gyülekezet	Szántóföld (hold)	Kaszáló (hold)	Búza (kalangya)	Zab (kalangya)	Kertjöv. (rt. és kr.)	Pénzjöv.	Bor	Tűzifa	Fizetés
Somosd lp.	3	1 ½	210	90	2	22	50	9	160,40
t.	1	–	76	38	40k	10,09	–	2,58	39,58
f. Csóka l.	½	–	45	20	30k	1	–	4	28,33
Székes lp.	2 ½	2 ½	105	94	2	17,58	–	5,30	88,30
t.	3 ½	1 ¼	53	47	1	8,59	–	2,45	44,29
Selye	1	2 ¾	102	68	–	–	–	13,36	93,20
[Nyárad] Szereda	1	½	180	94	–	4,40	–	7	89,47
Sz[ent]Benedek lp.	4 ¼	7	205	60	–	18,32	25	8,50	155,16
f. Ákosfalva t.	2	¾	58	22	–	3,48	5	1,24	34,33
Tserefalva l.	2	1	90	35	30k	–	16	4,48	56,30
Sz[ent]Gerlice lp.	1 ½	2 ⅛	142	26	–	21,11	15	5,24	85,53
F. Sz[ent]Há- romság l.	–	–	24	–	–	–	–	1,50	11,33
Sz[ent]Imre lp.	1	½	163	138	–	5,40	–	5	86,47
f. Torboszló t.	6/8	½	75	–	–	5,30	–	1,36	29,46
Seprőd l.	1 ¼	½	42	–	1	3,10	–	1,12	15,52
Sz[ent]stván lp.	1	½	187	157	2,30	8,03	–	8,24	98,48
f. Atosfalva t.	½	¼	73	51	–	10,44	–	2,48	48,46
Csókfalva l.	1 ½	1	55	55	–	5,30	–	2,48	37,48
SzentAnna lp.	1 ¼	1 ½	152	146	–	–	–	6	99,14
f. Andrásfalva t.	–	¼	71	60	–	6	–	3	44,47
Demeterfalva, Siketfalva									
SzentKirály lp.	2 ½	4 ½	122	32	4	2,35	–	2,24	113,31
f. Náznánfalva t.	1 ¼	1	63	19	1	1,08	–	1,12	55,15
Egerszeg, Hídvég									
SzentSimon lp.	1	½	126	105	–	–	–	4,12	59,28
f. Rigmány									

Gyülekezet	Szántóföld (hold)	Kaszáló (hold)	Búza (kalangya)	Zab (kalangya)	Kerti jöv. (ft. és kr.)	Pénzjöv.	Bor	Tűzifa	Fizetés
Szövérd lp. t.	2 6/8	1 ½ ¼	106 53	100 –	– 30k	13,20 –	13,20 3,20	8,20 4,10	78,41 28,26
Tompa lp. f. Gálfalva, Sárd	¾	¼	105	60	1	20,27	–	4,36	70,45
Udvarfalva lp. f. Szentanna, Várhegy	4 ½	2 ¼	186	–	–	32,28	–	11,48	95,17
Jedd lp. f. MarosSz[ent]- György t.	1 ½ 1 ½	1 ¼ –	99 –	99 –	6,40 –	15,25 –	– –	5,35 –	82,14 10,54
Vadasd lp. Bede t.	1 ½ 1	1 ¼ ¾	166 84	166 84	– –	7,26 8,23	– –	8 5	107,08 54,49
Vaja lp. t. f. Kisgörgény l. Göcs l.	2 1 ½ 1	3 ½ 1 ½ 1/8 ½	253 113 52 30	78 – – –	1,30 1 – 24k	13,33 3,34 4 6,48	33,20 17,30 1 7,30	10,48 2,36 1 3	192,47 71,42 20,30 22,13
SóVárad lp. t.	1 ¼ 1	½ ¼	152 80	88 44	– –	58,02 29,58	– –	12 6	146,24 73,12

A lelkészi fizetések

A lelkészi és tanítói fizetésnél a marosi egyházmegyében is érvényesül az, amit a többi egyházmegye fizetéseinek vizsgálatakor megállapítottunk, vagyis hogy a lelkészek és tanítók juttatásait teljes mértékben a gyülekezet lélekszáma határozta meg. Csak példaképpen emeljük ki, hogy a berekeresztúri lelkész, aki Berét, Márkodot, Kendőt, Máját és Nyárádmagyaróst is pásztorolta, éves fizetése 237 rajnai forint és 17 krajcár volt. A fent említett falvak reformátusainak száma Benkő szerint 1766-ban 1339 felnőtt nő és férfi volt. Ezzel szemben a legkisebb lelkészi fizetést Hagymásbodonban adták (összlélekszám 71 személy volt, ebből 29 férfi és 42 nő), ahol a lelkész éves juttatása mindössze 42 rajnai forint és 48 kraj-

cár volt. Véltetőleg az alacsony lélekszám miatt utóbbi faluban nem volt tanító. Ugyancsak nagy fizetése volt a mezőpaniti lelkésznek is, aki évente 210 rft-ot és 38 kr.-t kapott. Itt az összesített lélekszám 543 volt, ami ugyan jelentős mértékben elmaradt a berekeresztúri anyaegyházközség és filiái lélekszámától, de fizetése 27 rénes forinttal volt csupán kevesebb.

A terményjövedelmek tételes vizsgálata is megerősíti a korábbi állítást, miszerint a népesebb települések több búzát, zabot adtak évente a lelkésznek és tanítónak, mint a kisebb lélekszámú települések. A legtöbb búzát és zabot a berekeresztúri lelkész kapott, évente 500 kalangya búzát és 250 kalangya zabot. A második helyen viszont nem a mezőpaniti eklézsia áll, hanem a kibédi egyházközség, ahol évente a lelkésznek 380 kalangya búzát és 330 kalangya zabot, Mezőpaniton 231 kalangya búzát és 154 kalangya zabot fizettek, ami az egyházmegye rangsorában „csupán” a hetedik helyre volt elég. A legkevesebb búzát és zabot Székelybőben és leányegyházközségében, Székelymosonban adtak a lelkésznek, ahol évente 34 kalangya búzára és 30 kalangya zabra volt jogosult. Igaz, a két faluban mindössze 124 református lélek volt. Lukafalván és filiájában, Ilencfalván a lelkész mindössze 40 kalangya búzát kapott, zabot semennyit, a helybéli tanító viszont 160 kalangya búzára volt jogosult (zabot ő se kapott). A csíkfalvi lelkész (a faluhoz tartozott Búzaháza és Jobágyfalva is) járandósága évente 51 kalangya búza és 30 kalangya zab volt, miközben az összlélekszám 229 volt úgy, hogy Benkő ide számolta Nyárádszentmártont is. Udvarfalván (Marosszentannával és Várhegygel együtt) és Harcóban csak búza járt a lelkésznek. Előbbi évente 186 kalangyát, a harcói 100-at kapott.

A lelkész használatában lévő szántóföldek és kaszálók tekintetében nagy átlagban megállapítható, hogy kétholdnyi volt. A legtöbb szántóföld az udvarfalvi, a nyárádszentbenedeki és a koronkai lelkésznek járt. Az első kettőnek 4,25 hold földet biztosított az egyházközség, Koronkán pedig 4 holdat. Ezzel szemben Székelytompán a lelkész használatában csupán 0,75 hold, Hagymásbodonban pedig 0,5 hold volt, Kibéden csak kaszáló, Csíkfalván viszont sem szántó, sem kaszáló nem járt a lelkész fizetéséhez. Legtöbb kaszálóval a nyárádszentbenedeki (7 hold), mezőpaniti (5 hold), marosszentkirályi (4,5 hold) lelkészek rendelkeztek, a többi esetben nagy átlagban 1-2 holdnyi kaszáló jutott a lelkésznek.

Sok esetben a lelkézi fizetést a terménybeli járandóságon túl alapítványi jövedelemmel is kiegészítették. Ezt rendszerint pénzben kapták meg. A marosi egyházmegye 1782-es fizetési jegyzéke nem részletezi külön a lelkész járandó-

ságához tartozó, pénzben kapott juttatásokat. Ezek közé tartozik a kazuáliákért (esketés, temetés, keresztelés) kapott fizetés, ha pedig valaki nem tudott terményben fizetni, akkor lehetősége volt azt pénzben megváltani. A pénzjövedelmek felsorolásánál furcsa értékekkel találkozhatunk. Mivel az alapítványi jövedelmeket rendszerint kerek összegben határozták meg, a fizetési jegyzékekben viszont még krajcárokat is megneveznek (pl. a vadasdi lelkész 7 rft. és 26 kr. pénzjövedelemmel rendelkezett), úgy gondoljuk, a jegyzékbe nemcsak az alapítványi jövedelmeket, hanem egyéb pénzbeli juttatásokat is belefoglalták.

A gazdák korabeli fizetési kötelezettsége évi egy szekér fa beszolgáltatását írta elő, amelynek kétharmada a lelkészt, egyharmada a mestert illette. A marosi egyházmegyében nem jegyezték fel, hogy évente hány szekér fát szolgáltatott be a gazdák, csupán a fájárandóság rajnai forintban kifejezett értékét tüntették fel. Sajnos a kimutatás nem tartalmazza a szekér fa egységárát. A marosi egyházmegyében a legtöbb tűzifát a mezőpaniti lelkész kapta, évente 15 rft. értékű fát. 10 rft. feletti értékben Paniton kívül Galambodon, Nyárádselyében, Mezősámsondon, Sóváraddon, Udvarfalván, Székelyvajában, Mezőkölpényben, Gegesben, Lukafalván, Mezőfelében, Berekeresztúron és Székelykövesden fizettek fát a gazdák a lelkésznek. Az egyházmegye kisebb gyülekezeteiben, illetve ahol kevesebb erdő volt, csökkent a fabér is. Öt rajnai forintnál kevesebb fájárandósága volt a lelképásztornak például Székelybőn, Csíkfalván, Marosszentkirályon, Lőrincfalván, Hagymásbodonban, Koronkán, Fintaházán, Maroskeresztúron, Káposztásszentmiklóson, Mezőbergenyében, Harcóban, Nyárádszentsimonban, Csittszentiványban és Székelytompán.

1782-ben a marosi egyházmegye kilenc gyülekezetében (az egyházmegye gyülekezeteinek 16%-a) nem volt pénzjövedelem, a lelkész kizárólag terményben kapta évi járandóságát. A legtöbb pénzbeli járandóságot a lukafalvi lelkész kapta. Évente 70 rft.-tal egészítették ki a fizetését, amire szükség is volt, hiszen mindössze 40 kalangya búzát kapott, zabot pedig egyetlen kalangyát sem. Ezzel a pénzkiegészítéssel az évi fizetése 103 rft.-ra rúgott (évi fizetésének közel 70%-át kapta készpénzben), ami nagyon jónak számított. A sóváradi lelkész ugyancsak jelentős pénzjövedelemmel rendelkezett, évente 58 rft.-ot és 2 kr.-t kapott, éves fizetésének 39,7%-át. Jelentősebb (20 rft. feletti) összeget 16 gyülekezetben kapott a lelképásztor (gyülekezetek 29,62%).

A lelkészi fizetéshez tartozó borjővedelem (a marosi egyházmegyében a borjővedelem pénzben kifejezett értékét adták meg) tekintetében Somosd emelke-

dik ki, ugyanis itt évi 50 rft. értékben kapott bort a lelkész. Az egyházmegyében az 56 gyülekezetből mindössze 13 gyülekezetben adtak bort évi 2,30-50 rft. értékben. Jelentős borjövdelemmel rendelkezett a a székelyvajai (évi 33 rft. és 20 kr.), a nyárádszentbenedeki (25 rft.), a kelementelki (19 rft.), a szentgericei és a harasztkeréki (15 rft.) lelkész. Az egyházmegyében legkevesebbet a mezőkölpényi (2 rft. 30 kr.) és a berekeresztúri (3 rft. 30 kr.) lelkész kapott.

Az alábbiakban a rendelkezésünkre álló adatok alapján összehasonlító táblázatban mutatjuk be 1782-ből öt egyházmegye lelkészi fizetését.

Bérkategória rft.	Küküllői	Marosi	Udvar- helyi	Sepsi	Erdő- vidéki	Lp.-ok száma	Arány
10-20	–	–	2	–	–	2	1,04%
20-30	–	–	7	2	–	9	4,68%
30-40	1	–	6	–	–	7	3,64%
40-50	4	4	3	–	–	11	5,72%
50-60	4	3	9	2	–	18	9,36%
60-70	5	1	7	–	–	13	6,76%
70-80	4	8	5	3	–	20	10,4%
80-90	3	8	4	3	–	18	9,36%
90-100	4	9	1	4	2	20	10,4%
100-110	3	6	2	3	4	18	9,36%
110-120	–	6	1	4	–	11	5,72%
120-130	2	3	–	3	–	8	4,16%
130-140	–	–	–	1	2	3	1,56%
140-150	1	1	1	1	1	5	2,6%
150-160	1	2	–	1	–	4	2,8%
160-170	–	1	–	5	–	6	3,12%
170-180	–	–	–	–	–	0	0%
180-190	2	1	–	1	1	5	2,6%
190-200	–	1	–	2	2	5	2,6%
200-210	–	–	–	–	1	1	0,52%
210-220	–	1	–	–	–	1	0,52%
220-230	1	–	–	–	1	2	1,04%

Bérkategória rft.	Küküllői	Marosi	Udvar- helyi	Sepsi	Erdő- vidéki	Lp.-ok száma	Arány
230–240	–	1	-	1	–	2	1,04%
280–290	–	–	1	–	–	1	0,52%
Lelkeszek száma	35	56	49	36	14	189	

Mint a táblázatból látható, a marosi egyházmegye lelkészi fizetésének java-része a 70–120 rajnai forint közé esett, az 56 lelkészből 37 (66%) tartozott ebbe a fizetési sávba, amely messzemenően meghaladta az udvarhelyi és a küküllői trak-tusok lelkészeinek átlagfizetését, de elmaradt a sepsi és az erdővidéki bérektől. A marosi egyházmegye átlagfizetése 102 rft. volt, a székelyudvarhelyi 62 rft., a sepsi 117 rft. és az erdővidéki 134 rft. Az egyházmegyében nem voltak kiugró-an alacsony fizetések, mint például a székelyudvarhelyiben, ahol a 49 lelkészből 34-nek (69%) az évi fizetése 70 forint alatt maradt, vagy részben a küküllői egy-házmegyében, ahol a lelkészek 35%-ának évi 70 forint alatt volt. Ezzel szemben a marosi egyházmegyében mindössze 8 (14%) lelkésznek volt évi 70 forint alatt a fizetése.

A tanítói fizetések

A korabeli fizetésjegyzékek nem a lelkészek és a tanítók fizetését határozták meg, hanem családfők fizetési kötelezettségeit. Eszerint az egész képes gazdák általában három-három kalangya búzát és zabot, egy szekér tűzifát, bortermő vi-déken egy veder mustot, vagy ritkább esetben bort, a székely egyházmegyékben pedig a sör alapanyagául szolgáló úgynevezett *szaladot* adtak. A beszolgáltatott mennyiség kétharmada a lelkészt, egyharmada a mestert illette.

A tanítóknak hármas feladatkörük volt: ők vezették az istentiszteleti ének-lést, tanították a gyermekeket, illetve harangoztak. A mesteri díjlevelekben több-nyire csak a templomi éneklésért járó jövedelmet jegyezték le, a tanításért járó díjat (*didactrum*), illetve a harangozásért járó fizetséget (általában egy kenyér) külön rendezték, és többnyire az egyházmegyék határozták meg. A marosi egy-házmegye 1782-es fizetési összeírásából nem derül ki, hogy a *didactrumot* és a harangozás díját tartalmazza-e a fizetési jegyzék vagy sem.

1782-ben a marosi egyházmegyében összesen 34 tanító és 9 lévita szolgált. A következő gyülekezetekben sem tanító, sem lévita nem volt: Hagymásbodon, Székelybő, Csejd, Csíkfalva, Fintaháza, Galambod, Geges, Harcó, Ikland, Kebele, Kelementelke, Lőrincfalva, Maroskeresztúr, Nyárádselye, Nyárádszereda, Nyárádszentsimon, Székelyabod, Székelykakasd, Székelykövesd, Székelytompá, Udvarfalva. A felsorolt települések többségében a gyülekezetek lélekszáma alacsony volt, emiatt nem volt elég pénzük ahhoz, hogy tanítót vagy lévitát tudjanak tartani. Néhány gyülekezet esetében viszont kérdéses, hogy miért nem volt saját tanítója vagy lévitája, ugyanis a lélekszám alapján indokolt lett volna. Ezek közé tartozik Csíkfalva – hozzátartozott Búzaháza, Jobbágyfalva és Nyárádszentmárton –, ahol az összlélekszám 229 volt, és éppen a filiákra való tekintettel biztosan szükség lett volna tanítóra vagy lévitára. Gegesben a gyülekezet lélekszáma 279 volt, Nyárádselyében 252, Nyárádszereda Nyáradandrásfalvával együtt 222 lelket számlált, Nyárádszentsimonban (Rigmánnal együtt) 273 lélek volt, Székelytompán (hozzátartozott Székelysárd és Nyárádgálfalva) 230, Udvarfalván (Maroszentannával és Várhegygel együtt) 294. A vizitációs jegyzőkönyvek szerint Nyárádszeredában már ekkor volt mester, a többi gyülekezet nem sokkal az összeírás után, a 18. század vagy a 19. század legelején létesített tanítói állást.¹²

A tanítók földjövédelme a többi egyházmegyéhez hasonlóan számottevően kisebb volt, mint a helybéli lelkészé. A legnagyobb, 3,5 hold szántófölddel a székesi tanító rendelkezett (érdekességgént jegyezzük meg, hogy a lelkésznek csak 2,5 hold járt). Mezőmadarason 2,5 hold, Bándon, Nyárádszentbenedeken, Csittsentyányban, Koronkán és Nagyernyén 2-2 hold szántó, 16 gyülekezetben 1-2 hold között, öt gyülekezetben egy hold alatt, hét gyülekezetben pedig egyáltalán nem volt szántója a tanítónak, lévitának. Két hold kaszálót mindössze három gyülekezet biztosított a tanítójának (Mezőbergenye, Mezőpanit és Mezőcsávás), 13 gyülekezet vagy filia 1-2 holdat biztosított, míg 16 településen egy hold alatti volt a tanító fizetéséhez járó kaszáló területe, nyolc gyülekezetben pedig nem járt kaszáló a tanítónak.

Jelentős búzajövédelme volt a berekeresztúri tanítónak (250 kalangya), a mezőmadarasinak (200 kalangya), a kibédinek (185), a lukafalvinak (160), a mezőbándinak (145), a harasztkerekeinek (128), a mezőpainitinak (116), a székelyvaja-

¹² Imreh Barna: Papok, léviták, mesterek a marosi református egyházmegyében a XVII–XIX. században. In: *Egyháztörténet*, 2. (1944/3–4), 142, 154–156, 161.

inak (113) és a backamadarasinak (102). A többi gyülekezetben 100 kalangya búza alatt volt a tanító búzajövedelme. Legkevesebbet a szentgericei tanító kapott (évente 24 kalangyát), a jeddi pedig semmit.

A legnagyobb zabjövedelem a kibédi tanítónak járt, aki évente 150 kalangyát kapott. A második legnagyobb zabjövedelemmel a vadasdi tanító rendelkezett, évente 84 kalangyával. Rendkívül keveset kapott a koronkai és a nagyernyei tanító (évente 10-10 kalangyát), illetve a marosszentkirályi, aki évente 19 kalangya zabot kapott. Hét gyülekezetben pedig egyáltalán nem adtak zabot.

Pénzjövodelemek tekintetében Sóvárad emelkedik ki, ahol a tanító feltehetően alapítványi jövedelemből évente pénzben 29 rft.-ot és 58 kr.-t kapott, évi fizetésének (73 rft. és 12 kr.) közel felét (40,45%). További kilenc gyülekezetben a tanító évi pénzjövodeleme 10 és 20 rft. között volt, nyolc gyülekezetben pedig semmiféle pénzjövodelemre nem számíthatott a tanító.

Az alábbiakban hat egyházmegye tanítóinak a fizetésével hasonlítjuk össze a marosi egyházmegye lévitáinak és mestereinek a fizetését.

Békkategóriák	Udvarhelyi	Marosi	Széki	Sepsi	Erdővidéki	Kézdi	Orbai	Tanítók száma	Arány
0-9 rft.	3	—	—	2	—	—	—	5	3,10%
10-19 rft.	10	4	2	1	—	1	—	18	11,18%
20-29 rft.	11	7	4	1	1	—	1	25	15,52%
30-39 rft.	7	7	4	2	—	—	1	21	13,04%
40-49 rft.	2	7	1	7	2	1	—	20	13,42%
50-59 rft.	2	10	4	4	2	1	—	23	14,28%
60-69 rft.	2	—	1	3	2	1	2	11	6,83%
70-79 rft.	—	3	2	1	—	2	—	8	4,96%
80-89 rft.	—	4	—	3	—	1	1	9	5,59%
90-99 rft.	—	—	—	3	3	—	—	6	3,72%
100-109 rft.	—	1	—	0	1	—	—	2	1,24%
110-119 rft.	—	—	1	1	1	—	—	3	1,86%

Bétkategóriák	Udvarhelyi	Marosi	Széki	Sepsi	Erdővidéki	Kézdi	Orbai	Tanítók száma	Arány
120–129 rft.	–	–	–	1	–	–	–	1	0,62%
130–139 rft.	–	–	2	–	–	–	–	2	1,24%
140–149 rft.	–	–	–	–	–	2	1	3	1,86%
150–159 rft.	–	–	–	–	–	1	1	2	1,24%
160–169 rft.	–	–	–	–	–	–	1	1	0,62%
170–179 rft.	–	–	–	–	–	–	–	–	0%
180–189 rft.	–	–	–	–	–	–	1	1	0,62%
Összesen	37	43	21	29	12	10	9	161	100%

A marosi egyházmegyében a tanítói és lévitai fizetések nem voltak kimagaslók. Az átlagfizetés 47 rft. volt (56,50 magyar forint). Négy tanítónak és lévitanak a fizetése 10–19 rft. között volt, 21-nek 20–49 között, tíznek pedig 50–59 rft. között, ami beleillik a többi egyházmegye fizetéseinek sormintájába. Az egyházmegye fizetési átlagát a lévíták fizetése rontotta le. A Szentgericéhez sorolt Szentháromságon szolgáló lévita éves fizetése 11,33 rft. volt, a Nyárádszentimréhez tartozó seprődi lévítáé 15,52 rft, a kiscgörgényi és göcsi (mindkettő Székelyvajához tartozott) lévítáké 20,30, illetve 22,13 rft. a Berekeresztúrhoz tartozó márkodi lévítáé 22,48 rft, és a nyárádmogyorósi lévítáé pedig 12,48 rft. A tanítók közül nagyon kevés fizetése volt a jeddi mesternek, évente mindössze 10,54 rft.-ra számíthatott, az erdőszentgyörgyi tanító 27,53 rft.-ot kapott, a szövérdi 28,26-ot. A legnagyobb fizetés a paniti mesternek járt, évi 105,19 rft., őt követte a berekeresztúri tanító, aki 85,48 rft.-ot kapott, de ugyanilyen magas volt a mezőmadarasi, a kibédi és a mezőbándi tanító fizetése is, mindhárman 80 rft. feletti juttatásra számíthattak.

A többi egyházmegye átlagfizetése a következőképpen alakult: az orbai egyházmegyében 102,01 rft. (122,60 mft.), a kézdiben 87,17 rft. (104,90 mft.), az erdővidékiben 65 rft. (78 mft.), a sepsiben 55 rft. (66 mft.), a székiben 53,44 rft. (64,48 mft.), az udvarhelyiben 26 rft. (31,2 mft.).

A Marosi Református Egyházmegye lelkészi és tanítói fizetéseinek vizsgálata közelebb visz az egyházi belső rend mindennapjainak, életmódjának, belső dinamikájának megismeréséhez. A táblázatok számai mögött emberek rejtőznek: jókedvű adakozók és adósok, elégedett vagy anyagi gondokkal küszködő lelkészcsaládok, egzisztenciát teremtő tanítók. Legyen áldott mindazok emléke, akik előteremtették ezeket a fizetéseket, és azoké a lelkészeké, lévitáké, tanítóké, akik hűséggel megszolgálták bérüket. A sorban – egykori galambodi lelkészként – ott áll Visky Béla is.

Koppándi Botond Péter

A „vízzel való szent megmosódástól” az „egy, örök, igaz Isten” nevéig

A keresztség teológiájának változásai az erdélyi unitárius hagyományban

Bevezetés

Az unitárius teológiai hagyományban a keresztség az egyházi élet egyik legősibb és legjelentősebb szertartása, amelynek értelmezéstörténete híven tükrözi az egyház teológiai fejlődésének irányát. Simén Domokos találó megfogalmazása szerint „a keresztelés a legközpontibb hitelvek gyakorlati alkalmazása”.¹ Ebből következik, hogy a keresztelés sohasem csupán liturgikus mozzanatként jelent meg az egyházi gyakorlatban, hanem mindig szorosan összefüggött az egyház önértelmezésével és a Jézusról szóló tanítással. Amint látni fogjuk, a keresztség teológiája érintkezik a közösségbe való befogadás módjával, a vallásos nevelés ügyével, valamint a megkereszteltékért vállalt felelősség kérdéskörével is.

Ebben a tanulmányban nem a keresztelés liturgiai cselekményével, hanem sokkal inkább a keresztség folyamatosan változó értelmezésével foglalkozunk – különbséget téve a keresztelés mint liturgikus cselekmény és a keresztség mint teológiai fogalom között. Kiindulópontunk az a meglátás, hogy a keresztelés liturgiai és homiletikai jellemzői mindig attól függtek, hogy a keresztségről hirdetett teológiai felfogás az adott korszakban miként fogalmazódott meg. Ezért az unitárius keresztségteológia csak a mintegy 450 éven átívelő folyamat ismeretében érthető meg, amelynek központi kérdései a bibliai megalapozás, a liturgikus örökség,

¹ Gellérd Imre: Keresztelési szertartásunk időszerű kérdései. In: *Keresztény Magvető*, 81. (1975/1), (31–38) 31. A tanulmány, némileg módosított formában olvasható még itt: Gellérd Imre: Keresztelési szertartásunk időszerű kérdései. In: *Uő: Esszék a gyakorlati teológia tárgyköréből*. Center for Free Religion, Chico, California 1991, 19–37; Gellérd Imre: *Lélek és élet*. Kiadja a Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár 2020, (48–63).

a gyermek- vagy felnőttkeresztség dilemmája, valamint a szertartás közösségi és nevelői szerepének tisztázása köré szerveződtek.

A teológiatörténeti áttekintés során hét korszakot különítünk el: a reformátori kiindulópontokat, a 17–18. század intézményesülési folyamatát (káték, rendtartások, szertartáskönyvek), a 18. századi dogmatikai összegzést, a 19. század fordulatait, a 20. század eleji reformtörekvéseket, a 20. század második felének gyakorlati teológiai szintéziseit, végül pedig a 21. század kortárs összegzését.

1. Reformátori kiindulópontok: Dávid Ferenc és a korai unitárius keresztségértelmezés

Az unitárius reformáció két bibliai eredetű szertartást őrzött meg: a keresztséget és az úrvacsorát. Dávid Ferenc érvelése így hangzott: Jézus „az ő igaz evangéliumában két jegyet, két pecsétet adott, tudniillik a keresztséget és az Úrnak vacsoráját”, s ezekkel pontosan úgy kell élni, ahogyan Jézus elrendelte.²

Dávid Ferenc teológiai álláspontja a keresztség kérdésében kettős feszültséget hordozott. Egyfelől kétségbe vonta a Mt 28,19-ben olvasható, „trinitáriusnak” nevezett keresztelési formula („Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében”) jézusi eredetiségét; másfelől a gyakorlatban fenntartotta annak használatát, sőt maga is „az Atya, Fiú és Szentlélek nevében” keresztelt. Felfogása szerint „keresztelni Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében, nem a Szentháromság Istennek nevében [kell], [...] hanem vallást tenni, hogy az Atya minden jó ajándékoknak első és igaz kútfeje, akinek nevében a Krisztus által vagyon megengesztelésünk az Atya Istennel, és őáltala adatnak nekünk Istennek minden javai. [...] A Szentléleknek pedig nevében keresztelünk, mert mindnyájan, kik igazán kereszteltetünk, a Krisztusban öltözünk és a Szentléleknek ajándékát vesszük (Lk 24, [Ap]Csel 1,2)”³

² Dávid Ferenc: *Rövid magyarázat, miképpen Antichristus az igaz Istenről való tudományt meghomályosította, és az Krisztus az ő híveinek általa tanítván minket, miképpen építette meg, az ő mennyei szent Atyjáról és ömagáról és a szentlélekről bizonyos értelmet adván előnkben*. Rafael Hufhalterus, Gyulafehérvár 1567. [Hasonmás kiadás: Kolozsvár, 1910], 13.

³ Boros György: Szertartások és vallási szokások az unitárius egyházban. In: *Keresztény Magvető*, 65. (1933/2), (73–81) 75.

E kettősség arra utal, hogy a korai unitárius reformációban a liturgikus örökség megőrzése és a hitelvi revízió nem azonos lendülettel ment végbe.

A források ugyanakkor arra is utalnak, hogy Dávid Ferenc a felnőttkeresztség lehetőségével is számolt, jóllehet azt nem tette tényleges gyakorlattá. Az erről folytatott vita részben teológiai, részben egyházpolitikai természetű volt: ellenfelei az anabaptizmus vádjával akarták hitelteleníteni. Nem vitás, hogy Dávid Ferenc kezdetben a felnőttek keresztelese mellett érvelt, ám az is egyértelmű, hogy azt ténylegesen sohasem gyakorolta. Valószínűnek látszik, hogy ezt a kérdést Dávid ellenfelei erősítették fel, a gyakorlat társadalmi veszélyességére figyelmeztetve – azzal a céllal, hogy Dávid tekintélyét megingassák.⁴ Dávid Ferenc az 1567 őszen megjelent *Rövid magyarázat* című művében válaszolt ellenfelei anabaptista vádjaira. A „megfeszült Jézus Krisztusnak szolgálja” felháborodottan ír ellenfelei rágalmairól, akik „nem Istennek igéivel, hanem szidalommal vetélkednek” velük, és olyan dolgokat hintegetnek felőlük, „kiket még álmunkban sem láttunk, nem hogy tanítottunk volna”.⁵

2. A 17–18. század: káték, rendtartások és szertartáskönyvek

A 17. század első felében a keresztség értelmezése egyre inkább az egyházfegyelmi és intézményes szabályozás keretei közé került. Az 1638-as *dési complanatio* az unitáriusokat arra kötelezte, hogy kizárólag csecsemőket kereszteljenek meg, mégpedig az Atya, Fiú, Szentlélek nevében.⁶ Úgy látszott, a dési egyezség hosszú időre kijelölte az unitárius kereszteleési gyakorlat külső kereteit, a 17. századi kátéirodalom azonban azt mutatja, hogy az unitárius gondolkodásban a keresztség továbbra is a hitvallás és a tanítás összefüggésben jelent meg. Várfalvi Kósa János és Thorockai Máté kátéi szerint a keresztség ebben az időszakban inkább a mai konfirmáció szerepét töltötte be, amennyiben tudatos hitvalláshoz, a

⁴ Vö. Balázs Mihály: *Az erdélyi antitrinitarizmus az 1560-as évek végén*. (Humanizmus és reformáció 14.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, 91.

⁵ Uo. 99.

⁶ A dési complanatoról lásd bővebben: Hoffmann Gizella – Kovács Sándor – Molnár B. Lehel (szerk.): Kénosi Tőzsér János – Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története II*. Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár 2009, 499–543.

Jézus Krisztusba vetett hit megvallásához és a keresztény közösség vállalásához kapcsolódott.⁷

Korábban, az 1626-os egyházi rendtartás – a Valentin Radecius püspök nevéhez fűződő *Disciplina Ecclesiastica* – még így rendelkezett: „Minthogy a kisdedek keresztelése még most is el van fogadva, amely egyházban a szülők kívánják, ez a helyi szokás szerint, lelkiismeret-furdalás nélkül, azon módon kiszolgáltatatható; de az embereket a szertartás céljáról ki kell oktatni, miképp ezt Radeczki püspök úr a keresztelésről írt formulájában elég helyesen kifejtette.”⁸ Ebből kitűnik, hogy a keresztelésnek itt inkább a tanító jellege volt hangsúlyos.

A Várfalvi Kósa János püspök nevéhez köthető, 1654-ben megjelent káté vonatkozó kérdései és feleletei így szóltak:⁹

- „– Kiknek illik keresztséggel élni?
- Akik hisznek az Úr Jézus Krisztusban és megismerik őtet Isten fiának lenni, ki által az emberi nemzettel megbékélt.
- Hiszed-e ezeket?
- Hiszem Jézus Krisztust Isten fiának lenni... s ennek bizonyosságára kívánom felvenni a vízzel való mosódást, úgy, mint újjászületésemnek külső jegyét.”¹⁰

A káté érdekessége, hogy a keresztelés szót a „mosás”, „mosogatás” szóval helyettesíti, utalva a keresztelésnek bűnt lemosó szerepére. Hasonló szóhasználattal él Torockai Máté püspök 1632-ben megjelent kátéja is, amely a keresztelést így határozza meg: „A keresztség, avagy mosogatás a megtért szívnek és Istennek, a megbékélt pogány embernek a jele, mellyel megbélyegeztetik, amidőn hit által [...] beáll a Jézus nyájának juhain közé.”¹¹ Az 1767-es, Agh István püspök nevéhez fűződő, tulajdonképpen első szertartásrendünk, a *Modus Rerum Agendarum*¹²

⁷ Vö. Gellérd Imre: *i. m.* 30–32.

⁸ Vö. Tóth György (szerk.): *Az Unitárius Egyház rendszabályai 1626–1850.* (Az Unitárius Egyház törvényeinek gyűjteménye 3.) Minerva nyomda, Kolozsvár 1922, 34.

⁹ Vö. Gellérd Imre: *i. m.* 32.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² *Modus Rerum Agendarum in Cultu Divino, apud Ecclesias per Inclytum Magnum Transilvaniae Principatum Unitarias uniformiter observandus, azaz Az isteni Szolgálatnak az Erdélyi Unitaria Ekklesiákban való végben vitelének módja, mellyet nevezetesen az Ekklesiákban Szolgáló Ministerek, Pap, Mester, Kántor Atyánkfiai tartoznak követni.* Első szövegközlés: Szombatfalvi József: Egy 18. századi szabályzat az erdélyi unitárius istentisztelet és szertartások végzéséről. In: *Keresztény*

a keresztség teológiai és liturgikus értelmezésének egyik kulcsfontosságú dokumentuma. A negyedik részben, amely *A' Keresztségről, vagy a' Vizzel valo Sz: megmosodásról*, azaz *A keresztségről, vagy a vízzel való szent megmosódásról* címet viseli, a következő rendelkezésekről olvashatunk: a más hitről (pogány vagy zsidó) megtérők esetében a keresztelest világos vallástételnek kell megelőznie Krisztus tanításairól, amelyet maga a „megmosódás” vagy megkeresztelkedés követ Krisztus parancsa szerint. Mivel a gyermekek ártatlanok és szentek („mint Sz: Törsöknek Sz: ágai”), a gyermekkeresztség nem a bűntől való megtisztulást, és nem is az új hitre való áttérést jelképezi. Mivel a kisdedek még nem tudnak különbséget tenni jobb és bal kéz között, és nem értik Krisztus tanítását sem, a gyermekek megkeresztelése valójában a szülők hitvallása arról, hogy Krisztus tanítását igaznak tartják, és gyermeküket is ebben a szent tanításban, gyermeki tisztaságban és alázatosságban kívánják felnevelni. Ez a gyakorlat Krisztus megkeresztelkedéséből fakad, amely az ő esetében („mivel nem volt bűnös”) szintén nem a megtérést, hanem a tisztaságban és szentségben való megmaradást jelentette.¹³

A szertartásrend világosan különbséget tesz a más vallásból megtérők és a gyermekek keresztelese között. A megtérő felnőttek esetében a keresztséget tudatos vallástétel előzi meg, míg a gyermekkeresztség esetében a hangsúly a szülők hitvallására és nevelési elköteleződésére helyeződik. Ez a megközelítés azért különösen jelentős, mert a gyermekkeresztséget már nem az eredendő bűn tanának összefüggésében, hanem a család és a gyülekezet közös vallásos vállalásaként értelmezi.

A szertartásrend rögzítette a szertartás menetét is. Kimondta, hogy a keresztelest történhet a család házában vagy az istentiszteleti helyen is. A pap előbb rövid invokációt mond ezzel a szöveggel: „A mi segedelmünk a Jézus Krisztusnak nevében legyen az Istentől, aki teremtette az Embert, és ma is az Anyjának méhében csudálatosan formálja. Ámen.” Ezek után rövid tanítást tart a keresztelest természetéről, majd imádkozik, hogy Isten segítségét kérje a szülők jó szándékának előmozdításához, a gyermeket pedig Isten gondviselésébe ajánlja. Útmutatást ad a keresztelest mikéntjére nézve is: a pap úgy végzi, hogy vizet tölt a gyermek fejére, „mintegy mosogatva azt”, miközben ezeket a szavakat mondja: „Én tégedet (ne-

Magvető, 93. (1987/1), 22–28. Lásd bővebben: Bárh Dániel: A történeti szokáskutatás kora újkori forrásai: az unitárius szertartáskönyvek. In: S. Lackovits Emőke – Szőcsné Gazda Enikő (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* 7/1. Sepsiszentgyörgy – Veszprém 2007, 213–230.

¹³ Vö. Bárh Dániel: *i. m.* 221–222.

vezvén akkor a nevét) János, Péter, Anna, Klára etc. keresztellek vízzel Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében.” Az *Agenda* hozzát teszi, hogy bár előfordul, miszerint más felekezetek megkeresztelik a hozzájuk betérő unitáriusokat – s ezt az unitáriusok is megtehetnék a hozzájuk csatlakozókkal –, ez a gyakorlat nem helyes, mert nincs igazi alapja annak, hogy keresztény ember egy másik keresztényt újra megkereszteljen. Ehelyett elegendőnek tartja, ha a más felekezetből érkező a „keresztényi társalkodással” és „a szent úrvacsorával való éléssel” bizonyítja áttérésének komolyságát.¹⁴

3. Szentábrahámi Lombárd Mihály és a 18. századi teológiai összegzés

A 18. századi értelmezések között kiemelendő Szentábrahámi Lombárd Mihály püspök, aki fő művében, *A keresztény hittudomány összege* című kötetben így ír: „Az Isten és Krisztus iránti külső kötelességekhez tartoznak a vízkeresztség és az Úrvacsora, az Új-Szövetség szent szertartásai, melyek a keresztény gyülekezet régi gyakorlata szerint szentségeknek szoktak neveztetni, mint az Isten és emberek közötti kölcsönös szent szövetség jegyei.”¹⁵ A keresztelést egyértelműen beavatási szertartásként értelmezi:

„A keresztség szent szertartása, mely Urunk példája által és parancsa által megszenteltetett, és az ő apostolainak (kivéve Pált, ki tanítással lévén elfoglalva, mások kereszteltek), és az első gyülekezetnek gyakorlata által megerősített azoknak követői által is századokon át nagy becsülésben tartatott, mint a beavatás szertartása, vagy a keresztény hitvallásnak nyilvános és ünnepélyes szimbóluma, mikor is az emberek a Krisztus tanítását megismervén, a Krisztusban való hitükről vallást tesznek, s nyilvánosan kijelentik, hogy más vallásokról és régi szokásaikról lemondani, magukat Krisztusnak elkötelezni és az ő gyülekezetébe bekebelezettni akarnak.”¹⁶

A keresztelés elsődleges célját a Krisztus iránti elköteleződésben és az élet szentségének megerősítésében látja. Ehhez el kell szakadni a zsidó és pogány szo-

¹⁴ Uo. 222.

¹⁵ Szentábrahámi Lombárd Mihály: *A keresztény hittudomány összege*. (Ford. Derzsi Károly.) Unitárius Egyház Képvisező Tanácsa, Kolozsvár 1899, 236.

¹⁶ Uo. 237.

kásoktól, s ezután következik a „nyilvános vallása a Krisztus nevének és tanítása-inak, és az ő gyülekezetébe és a keresztény név alá való besorakozás”.¹⁷ Szentábrahámi szerint ez elköteleződést jelent Krisztus parancsolatai mellett, s így „a régi ember eltemetését” és „az új életre való feltámadást”, „a szentek közösségébe való belépést”, valamint a „Krisztus haláláról és feltámadásáról való bizonyágtételt” fogja eredményezni.¹⁸

A püspök úgy véli, hogy az apostoli időkben a keresztség kizárólag felnőtteknek szólt, akik képesek voltak hitüket megvallani, megbánni bűneiket és tudatosan elfogadni Krisztust. A később kialakuló gyermekkeresztség ugyanakkor a szertartás emlékének és tiszteletének fenntartása, valamint a keresztény családok gyermekei számára a szövetség ígéretének jelképes átadása. A szülők kötelessége, hogy gyermekeiket keresztény nevelésben részesítsék, és a gyermekek később tudatosan vállalják hitüket.¹⁹

Szentábrahámi szerint tisztázni kell, hogy a keresztség nem közvetíti közvetlenül a hitet vagy az újjászületést; ezeket azonban megelőző és azokhoz kapcsolódó lelki folyamatoknak kell megelőzniük. Felnőtteknél a keresztség a hit kifejeződése, a csecsemőknél pedig megelőlegezi a későbbi hitet. Megállapítása szerint a keresztség szimbolikus cselekmény, amely a hit és az újjászületés megvallása és beteljesítése, s lelki ösztönzőként szolgál a kegyesség gyakorlására.²⁰

A keresztelési formulával kapcsolatosan úgy véli, hogy Jézus nem adott előírt szövegszerű formulát a keresztelés gyakorlatához, csak arra utasított, hogy az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében történjen. Az apostolok példája szerint nem az ismétlés volt a lényeg, hanem a hit és az engedelmesség kifejezése, amely Krisztushoz és az Atyához, valamint a Szentlélek hatalmához való elköteleződést jelenti. A keresztséghez tartozik a felnőttek hitvallása és a bűnöktől való elfordulás, csecsemők esetében pedig a szertartás jelentőségének tudatosítása és a megkereszteltékért való közös imádság. A keresztény név ünnepélyes kihirdetése is szokás volt, amely segítette a kereszteltek azonosítását és a közösségbe való beilleszkedést. Az újrakeresztelesekről azt mondja, hogy a keresztséget egyszer kell felvenni, és nem ismételhető meg: akiről egyszer kijelentik, hogy a gyülekezet tagja, azt nem lehet újra beavatni vagy befogadni a keresztény gyülekezetbe. A ke-

¹⁷ Uo. 238.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 239–240.

²⁰ Uo. 241.

resztség tehát a keresztyenyek megkülönböztetésének szimbóluma a nem keresztyenyektől, nem pedig a keresztyenyek közötti megosztottság jelképe.²¹

Összegzésképpen elmondható, hogy Szentábrahámí felfogásában a keresztség a hit és elkötelezettség külső jele, Isten kegyelmének és a Krisztushoz való tartozásnak a jelképe. A szertartás nem automatikus üdvösségforrás, hanem a hívő lelki életének kezdete és elmélyülése. A gyülekezet hagyományainak tisztelete és bölcsessége fontos a szertartások gyakorlásában, kerülve a túlzó vagy elhamarkodott változtatásokat.

4. A 19. század teológiai fordulatai

Kriza János és Ferencz József keresztségfelfogása alapján

A 19. század második felének teológiai felfogását Kriza János püspök keresztelési beszédei alapján rekonstruálhatjuk. A *Keresztény Magvető* hasábjain olvasható beszédeinek feltűnő sajátossága, hogy nincs textusuk, ellenben invokációval kezdődnek. Az egyik beszéd például így: „A mi segedelmünk legyen az egy igaz Isten nevében, aki szent Fia, az Úr Jézus Krisztus által elhívott minket az ő lelki országába. Ámen.”²² Kriza felfogásában a keresztelés a gyermeknek Krisztus világosságába és a keresztyeny közösség rendjébe való felavatását jelenti. A keresztelés célját abban látja, hogy a kisgyermek „az igazság napja szent befolyása alá” kerüljön, s így élete kezdettől fogva a Krisztusban adott áldás és igazság látóterében formálódjék.²³

Kriza értelmezésében a keresztség bibliai alapja a missziói parancs, amely azonban a hangsúlyt a „tanítás, lélek- és szívképzésre” helyezi; ebből következően a keresztség nem lezárt, önmagában álló szentségi aktus, hanem a keresztyeny nevelés kiindulópontja.²⁴ A keresztelés ugyanakkor vigasztaló erejű is, mivel a gyermek jövőjéért aggódó szülők számára annak bizonyosságát közvetíti, hogy gyermekük nincs kiszolgáltatva a világ „romlasztó hatásainak”, hanem „a keresztyeny szertartás, amellyel magzatinkat az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében felavat-

²¹ Uo. 243.

²² Kriza János: Kereszteléskor. In: *Keresztény Magvető*, 1. (1861), (142–145), 142.

²³ Uo. 143.

²⁴ Uo.

juk, vigaszt és megnyugtatót nyújthat aggodalminkban”.²⁵ Ebből fakad a keresztelek erkölcsi és pedagógiai dimenziója is: Kriza szerint a megkeresztelt gyermekre úgy kell tekinteni, mint Isten „láthatatlan országának” polgárára, akinek nevelése a szülők és keresztszülők részéről komoly felelősség, s akiknek feladata, hogy „úgy gondoskodjanak, mint hű sáfárok, a reájuk bízott drága kincsről”.²⁶ Ezt a nevelői felelősséget a szülőkhöz intézett felhívás summázza a legjobban: „Avassátok be őt idejekorán az evangéliom tiszta ismeretébe, buzdítsátok szóval s még inkább példával minden jónak és szépnek hő szerelmére, hogy egész életével dicsőítse az ő teremtményét, s pályafutása végén elvehesse az élet koronáját.”²⁷

Kriza munkássága mellett a 19. századi felfogást mégis leginkább Ferencz József püspök *Egyházzsartartási dolgozatok* című, 1878-ban megjelent műve alapján ismerhetjük meg.²⁸ Ferencz József a keresztséget beavatási zsartartásként értelmezi: „A keresztség, mint a keresztyén anyaszentegyházba beavatási zsartartás lényege, unitárius hitelvek szerint abban áll, hogy a keresztelő lelkész a keresztyénja által annak végrehajtása alatt karjára vett csecsemő fejére kegyes hívek által e célra készített kehelyből tiszta természetes vizet öntvén, e szókat mondja: 'Én tégedet N. megkeresztellek Atyának, Fiúnak, Szent Léleknek nevében.'”²⁹ Felfogásának talán legsajátosabb vonása, hogy a keresztelés elmaradását nem tartja a csecsemő üdvössége szempontjából aggasztónak: „Az egyház hagyományos közszelleme óvja a híveket attól, hogy kisdedeik keresztleetlenül haljanak meg; de azt sem hitelvi kérdésnek nem tekinti, sem a netalán meg nem tarthatás következtében a csecsemő üdvé iránt észszerűleg nem indokolható aggodalmakat a szülőkhben nem támaszt.”³⁰

Bár Ferencz József kerüli a szentség kifejezésének klasszikus dogmatikai kategóriáit, egy helyen mégis alkalmazza a *sacramentum* kifejezést, de lényegileg átértelmezve azt: „Ezek szerint a keresztelés az unitáriusok értelme szerint az evangéliumon alapuló, Jézus által szerzett vallásos cselekvény, mely szentséggé – Sacramentum – az alapító keresztyén erkölczstana s példája szerinti életre való

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 145.

²⁸ Ferencz József: *Egyházzsartartási dolgozatok (Agenda)*. Franklin Társulat Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda, Budapest 1878.

²⁹ Uo. 5.

³⁰ Uo. 6.

önlekötelezés, az isteni kegyelem, jóságos cselekedetek és ama tanok szerinti kegyes élet által lesz.”³¹ Itt a szentség inkább etikai jellegű, s az életvitellel függ össze: nem a szertartás pillanatában valósul meg, hanem az elköteleződés és az isteni kegyelem ajándékaként.

Ferencz József a szertartási rendet is rögzítette. Eszerint a korabeli gyakorlatban a kereszteleési szertartás úgynevezett előimával kezdődött, „egyházszónoklati beszéddel” folytatódott, ezután következett újabb ima és a Miatyánk, majd „a szülők megkérdezése a gyermek nevééről”, ezek után jött a kereszteleés a fent említett trinitárius formulával, végül pedig az áldás.

Másik művében, az *Unitárius Kistükör*ben Ferencz József a kereszteleést a keresztes anyaszentegyházba való beavatás külső jeleként értelmezi.³² Meggyőződése, hogy nem a kereszteleés teszi az embert keresztesnyé, és itt Pál apostolra hivatkozik: „Ha a törzsök szent, az ágak is szentek” (Róm 11,16) – azt sugallva, hogy a keresztes szülők gyermekei is természetsszerűleg keresztesnyek. Ennek ellenére a gyermekeket meg kell keresztesni, mégpedig annak jeléül, hogy őket a „Krisztus tudománya” szerinti tiszta, kegyes, jámbor és feddhetetlen keresztes életre kívánják nevelni.³³ Ferencz József azt is kifejti, hogy a kereszteleés nem üdvösségkérdés:

„Az unitárius egyház szerint a kereszteleés nem multhatatlanul szükséges az idvességre. Nem hiszik, hogy a kereszteleés nélkül elhalt gyermek elkárhoznék.” Egy unitáriusnak azonban nem szabad elmulasztania. A kereszteleésnél használt vízről pedig úgy vélekedik, hogy az nem több egyszerű jelképnél: a víznek nincs büntörölő, sem más bűvereje. Érdekes megjegyzés – amely a mű 1930-as, átdolgozott kiadásából ki is maradt –, hogy a víz a tisztaág jelképe, s „a vizet egyfolytában és nem háromszor megszákítva szokás a gyermek fejére önteni”.³⁴

Gyakorlati rendelkezésekről is számot ad: ugyan a kereszteleés ideje nem meghatározott, de a szülők erkölcsi kötelessége, hogy gyermekeiket még cse-

³¹ Uo.

³² Ferencz József: *Unitárius Kistükör, vagyis az unitárius egyház története, hitelvei, egyházalkotmánya és szertartásai rövid foglalatra*. Stein J. M. Kir. Egyet. Nyomd. a Ref. Tan. Bet., Kolozsvár 1875, 74.

³³ Uo. 75. Megjegyzendő, hogy az 1930-as, Vári Albert által átdolgozott változatban Krisztus neve helyett Jézus szerepel. Vö. Ferencz József: *Unitárius Kistükör, vagyis az unitárius egyház története, hitelvei, egyházalkotmánya és szertartásai rövid foglalatra*. Átdolg. Vári Albert. Erzsébet Nyomdavállalat – Unitárius Egyház Képvisező Tanácsa, Kolozsvár 1930.

³⁴ Uo. 75.

csemőkorban megkereszteltessék. A szertartás rendje a következő: rövid előima, majd rövid beszéd a keresztelés céljáról, a szülők kötelességéről, az emberi élet céljáról. Ezt követi egy imádság, a Miatyánk, s ezek után a keresztszülőktől meg kell kérdezni a gyermek keresztnévét, vagy – és ez itt jelenik meg újdonságként – az anyakönyvvezetőtől származó tanúsítványt kell elkérni. Ezután következik a víznek a gyermek fejére öntése a keresztelési formulával: „Én tégedet N. (ide a gyermek keresztnéve jön) megkeresztellek az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevében.” Végül „néhány áldó szóval” kell bevégezni a szertartást. A püspök megmagyarázza, hogy a trinitárius formula használata az unitáriusoknál annyit jelent, hogy „a megkeresztelt köteleztetik azon tudomány szerint élni, mely az Istennek, mennyei Atyánknak akaratából az Úr Jézus által, ki Isten fiának nevezetik, kihirdettetett és a szent lélek ereje által e földön elterjesztetett”.³⁵

Érinti az újrakeresztelés kérdéskörét is. Véleménye szerint a keresztelésnek csak egyszer van helye és értelme: más keresztyén felekezetből áttérőt nem kell újrakeresztelni, a nem keresztyén egyházból áttérőt viszont életkorra való tekintet nélkül meg kell keresztelni.

A szintén Ferencz József nevéhez fűződő, 1867-ben kiadott káté vonatkozó kérdés-feleletei is eligazítást nyújtanak a korabeli felfogásról.³⁶ A *keresztségről* című fejezetben a 125. és 130. kérdésekre (*Mi a keresztség? Miképpen történik a keresztelés?*) a válaszok így hangzanak: „A keresztség az a vallásos szertartás, mely által az ember a keresztyén vallás tagjai közé, az anyaszentegyházba, ünnepélyesen beavattatik”, illetve „A keresztelés úgy történik, hogy a pap, kinek kötelessége a keresztelést végrehajtani, a csecsemő fejére tiszta vizet önt, mialatt a gyermeknek keresztnévét, és ezeket a szókat mondja: »Én keresztellek tégedet Atyának, Fiúnak, és Szent Léleknek nevébe.«”³⁷ Itt is a keresztelés lényegeként az anyaszentegyházba való ünnepélyes beavatás jelenik meg – továbbá fontos, hogy az unitáriusok ekkor még az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevébe kereszteltek. A 132. kérdésben a káté magyarázatot is ad arra, miért így történik a keresztelés:

„Ezekben a szavakban: én keresztellek tégedet Atyának, Fiúnak és Szent Léleknek nevébe, a legrövidebben ki van fejezve a keresztelés célja, ami e szerint

³⁵ Uo.

³⁶ Ferencz József: *Unitárius Káté. A konfirmációi vallástanításra*. Nyomatott a Ref. Főtanoda betűivel, Kolozsvárt 1864.

³⁷ Uo. 79–80.

abban áll: hogy aki megkeresztelkedik, köteles a szerint a tudomány szerint élni, mely az Atyának akaratából, a Fiú által kihirdettetett, és a Szent Lélek ereje által mindnyájunkban munkálkodik, más szókkal: köteles keresztény hitű és életű lenni.”³⁸

Ez a Ferencz József-i felfogás még a káté 1954-es kiadásában is ugyanígy szerepel,³⁹ annak ellenére, hogy már a 20. század elején is komoly kritikusai akadtak. Csak az 1973-as, Erdő János és Lőrinczi László nevéhez fűződő kiadásban hagyják el az Atya, Fiú és Szentlélek nevébe történő keresztelési formulára való utalást.⁴⁰

5. A 20. század vitái és új hangsúlyai

A szintén Ferencz József nevéhez fűződő, 1902-es hittankönyv is ugyanezt a felfogást viszi tovább: „A keresztelés a kisdedeknek az egyházba való külső béavatatása. Történik úgy, hogy a pap, kinek tisztében áll a keresztelést végrehajtani, a kisdéd fejére tiszta vizet önt, mialatt ezeket mondja: »Én keresztellek téged, N., az Atyának és a fiúnak és a szent léleknek nevében.«”

Magyarázatként hozzáfűzi, hogy a Mt 28,19

„nem egyebet jelent, mint azt, hogy aki megkeresztelkedik, az köteles aszerint a tudomány szerint élni, mely az Atyának akaratából a fiú által kihirdettetett és a szent lélek ereje által elterjesztetett; más szókkal köteles a keresztény hitben megmaradni és annak megfelelő erkölcsös, nemes és tiszta életet folytatni, amint azt a tiszta víz is ábrázolja és jelképezi”.⁴¹

Ez a felfogás és ez a gyakorlat azonban a 20. század elején egyre erőteljesebb kritikát kapott. Vári Albert történeti és bibliakritikai alapon kifogásolta a trinitárius formula unitárius használatát, és úgy vélte, hogy a „Jézus nevére” történő

³⁸ Uo. 81–82.

³⁹ Vö. Rezi Elek: Könyvszemle – Ferencz József: Unitárius káté. 18. átdolgozott kiadás. Az Unitárius Egyház kiadása, Kolozsvár 1983. In: *Keresztény Magvető*, 90. (1984/1), 54.

⁴⁰ Vö. Ferencz József: *Unitárius Káté*. Átdolgozott kiadás. Unitárius Egyház, Kolozsvár 1973. A kérdésről lásd bővebben: Rezi Elek: A Ferencz József-féle Káté átdolgozásai és kiadásai. In: *Keresztény Magvető*, 124. (2018/4), 500–518.

⁴¹ Ferencz József: *Hittan. Unitárius középiskolák számára*. Stein János M. Kir. Egyetemi Könyvkereskedése, Kolozsvár 1902, 112.

keresztelés jobban megfelelne az unitárius hitelveknek. 1911-ben ezt írja: „Mi ismerjük e formula unitárius értelmezését, mert megtanultuk; de a világ más fogalmakat köt azokhoz a szavakhoz. Azt az értelmezést az unitáriusok kényszerűségből kitalálták...”⁴² Elismeri, hogy ez a kérdés „mindig egyik homályos pontja volt hittanunknak”, majd a bibliakritika eredményeire hivatkozva kétségbe vonja a Mt 28,19 jézusi eredetiségét, és úgy érvel, hogy ez a szakasz az apostolok gyakorlatával sem egyezik, akik „a Jézus Krisztus nevére” kereszteltek, és az unitárius teológia is másként gondolkodik erről.

Vári Albert rámutat arra, hogy vannak, akik az „Isten nevére” keresztelnek, szerinte azonban ez sem fejezi ki a keresztelés célját. Úgy véli, hogy

„a keresztény egyházban a keresztelés mindig a Krisztus tudományának terjesztésére és erősítésére szolgált, s a kereszténységnek volt a pecsétje. A Krisztus tudományában pedig benne van az Istenben való hit is. Ennélfogva a mi hitelveinknek legmegfelelőbb keresztelési formula az lenne: »Én tégedet N. megkeresztellek a Jézus nevére«, ami ráadásul az apostolok példájából van merítve, s így bibliai alappal bír.”⁴³

Vári a népi vallásosságot és az azzal együtt járó babonás félelmet is bírálja: „...még mindig sokkal inkább a kárhozattól való félelem, mint a keresztény vallás igazságai iránt való őszinte lelkesülés tartatja a keresztvíz alá a kis gyermekeket”.⁴⁴ A lelkészeket is kritikával illeti: „Hízeleg nekünk a közhit, hogy a mi közbenjárásunk menti meg az ártatlan kisdedeket a kárhozattól, holott jól tudjuk, hogy 'ilyeneké a mennyeknek országa.’”⁴⁵

Ürmösi József egykori homoródszentpáli lelkész szintén kifogásolta Ferencz József elméleti és gyakorlati útmutatását. Kifogása nem annyira teológiai tartalmú, hanem sokkal inkább a keresztelés pasztorális hatékonyságát vitatja. Ürmösi legfontosabb tétele az, hogy a keresztelés elvesztette ünnepélyességét, és pusztán formalitássá vált. Különösen a keresztszülői szerep kiüresedését teszi szóvá: csak „statisztálás”, nem járul hozzá sem a gyermek vallásos neveléséhez, sem a közösség lelki megerősödéséhez. A keresztelésnek ünnepi alkalommá kell válnia – mondja –, és legalább két keblitanácsos jelenléte is szükséges, akik „mint a lel-

⁴² Vári Albert: Ünnepeink és szertartásaink. In: *Keresztény Magvető*, 47. (1912/1), (13–19) 19.

⁴³ Uo.

⁴⁴ Uo. 17.

⁴⁵ Uo.

kész segítő munkatársai, hallják a gyermeknevelés kötelességét, mely őket is, a gyülekezet növekedő tagjaival szemben, munkára szólítja”.⁴⁶

Ürmösi József megközelítése több ponton továbbfejleszti Ferencz József álláspontját. Míg Ferencz megelégszik azzal, hogy a csecsemőkeresztségre való áttérés „pragmatikus történeti fejlemény” volt, Ürmösi kategorikusan kimondja, hogy a gyermekkeresztség „nem eredendően bibliai, hanem egyházfejlődési és teológiai folyamat eredménye”. Ürmösi konkrét reformjavaslatokkal állt elő: két keblitanácsos jelenléte, a keresztszülők kötelező részvétele, nyilvános fogadalom stb., és mintaként a francia református egyház gyakorlatát említi, ahol a keresztszülőknek fogadalmat kell tenniük, amiben kötelezettséget vállalnak a gyermek nevelésére.⁴⁷

A Ferencz József és Ürmösi József felfogása közötti feszültség tehát nem hit-tani alapú, hanem inkább gyakorlati jellegű. Ez utóbbi ugyanis úgy véli, hogy bár rendszere teológiailag helyes, gyakorlati érvényesítése kiürült, és ezen a kiüresedett formalizmuson csak határozott reformmal lehet segíteni.

Ürmösi 1925-ben, az *Unitárius Egyház* nevű lap hasábjain folytatta kritikus diagnózisát: „[A keresztelezés] nagyon közönséges szertartássá kezdett lecsúszni. Sokat veszített ünnepélyességéből a vallásos élet rovására.”⁴⁸ Nem kérdőjelezi meg a Ferencz József-féle alapfelfogást – kifejezetten azt vallja, hogy „egyházunk hivatalos felfogását osztom e tekintetben is”. Nem a csecsemő lelki üdvössége szempontjából tartja fenntartandónak a keresztséget, hanem a szülők, felnőttek és különösen a keresztszülők szempontjából – azért, hogy ezek a fejlődő gyermek iránti keresztyéni kötelességeikre figyelmeztetve legyenek, és elkötelezettséget érezzenek „Istennel, egyházzal és a társadalommal szemben”.⁴⁹

A szelídebb bevezető után keményebben fogalmaz: „Milyen elkötelező szerepe van ma a keresztszülőknek egyházi és vallás-erkölcsi szempontból? Nyugodtan mondhatjuk: semmi.” A keresztanya elhossa a gyermeket, a komaság fejében a keresztelezési stólat „lefizeti”, de „ez a bensőséges vallásos élet szempontjából semmitérő s nem egyéb, mint statisztálás”.⁵⁰ Reformjavaslata az, hogy a keresztelezés

⁴⁶ Ürmösi József: *A gyakorlati teológia főbb irányelvei*. Unitárius Irodalmi Társaság, Kolozsvár 1922, 67.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ Ürmösi József: Egyházi szertartásaink reformja. In: *Unitárius Egyház* 18. (1925/5), (37–38) 37.

⁴⁹ Uo. 38.

⁵⁰ Uo.

ne „estéli időben, titokban” történjen, hanem legyen a gyülekezet ünnepe; megismétli azt a javaslatot, hogy a keresztszülők mellett két keblitanácsos is legyen jelen a szertartáson, és a francia református egyházi mintára hivatkozva nagyobb aktivitást vár el a keresztszülőktől. A hogyanról, Mitrovics Gyula *Liturgikájára* hivatkozva, konkrét kérdés-felelet formulát is javasol:⁵¹

Lelkész: „Miután ti ez ártatlan kis gyermeket azért hoztátok ide, hogy unitárius ker. anyaszentegyházunkba a keresztség által beavassuk, mint keresztszülők vállaltok-e kötelezettséget arra, hogy e növekedő gyermek lelki fejlődésére, vallásos nevelésére gondot viseltek? Ígértek-e?”

Felelet: „Ígérjük.”

Lelkész: „Átérezitek-e most e pillanatban, hogy egész életünk Jézus ezen két parancsolata szerint kell, hogy haladjon: 'Szeressed Istent teljes szívedből, szeressed felebarátodat úgy, mint magadat'? Ha átérezitek, ígértek-e, hogy e kis gyermeket is erkölcsi fejlődésében e szerint fogjátok irányítani?”

Felelet: „Ígérjük.”

Lelkész: „Isten, mindnyájunk szerető atyja, adjon lelki erőt és készséget ez ígéretek betöltésére.”⁵²

A fentiek alapján megállapítható, hogy a 20. század eleji unitárius kereszteleési gyakorlat egyre erőteljesebb kritikák tárgyává vált, és a vita egyszerre érintette a szertartás teológiai megalapozottságát, bibliai értelmezését, valamint gyakorlati, közösségi szerepét is. A bemutatott nézetek alapján megállapítható, hogy a kereszteleés reformja az unitárius egyházban nem pusztán liturgiai korrekcióként jelent meg, hanem az egyházi élet hitelességének, közösségi funkciójának és teológiai önazonosságának újragondolásával is összefonódott.

6. A 20. század közepétől az ezredfordulóig

A 20. század közepének felfogását Lőrinczy Géza egykori teológiai tanár kéziratos *Homiletikájából* rekonstruálhatjuk. Hittani szempontból a Ferencz Józseffel megegyező elveket vall.⁵³ Szerinte a keresztség nem szentség – mint ahogyan

⁵¹ Vö. Mitrovics Gyula: *Liturgika. A polgári házasság törvényei. Egyháziatlanság és üres templomok. Mitrovics Gyula összegyűjtött papi dolgozatai*. VII. Hegedüs és Sándor Könyvkiadóhivatala, Debrecen 1913.

⁵² Ürmösi József: *i. m.* 38.

⁵³ Vö. Lőrinczy Géza: *Homiletika. Egyetemi jegyzet*. kézirat, Kolozsvár é. n., 133–134.

egyetlen szertartásnak sincs szentségjellege –, és a keresztelésnek sem üdvöztető, sem bűntörlő ereje nincs, hiszen az unitáriusok nem vallják az eredendő bűn tanát. A keresztelés lényegét abban látja, hogy a megkereszteltet a keresztény anyaszentegyház tagjai közé fogadjuk; a szertartás célja tehát az egyházhoz való tartozás kifejezése és megerősítése. Szerinte a keresztelés a szülők kívánságán alapul: mivel lelki értékeket kívánnak biztosítani gyermekük számára, ezért kéri az egyház szertartása szerinti megkeresztelését. Ez egyúttal elkötelezettséget jelent számukra, hogy gyermeküket unitárius keresztény szellemben nevelik; másrészt a hit lelki biztonságot és irányítást ad az élet változásai között, segít a testi-lelki szenvedések elviselésében, az erkölcsi megállásban, valamint a halállal kapcsolatos féltelmek oldásában. Lőrinczy Géza fontosnak tartja a keresztszülők elköteleződését is: ígéretet kell tenniük arra, hogy szükség esetén támogatják és segítik a gyermek unitárius szellemben való nevelését, és minden erkölcsi és lelki támogatást megadnak a szülőknek a keresztény neveléshez. A keresztelő lelkész feladata éppen ezért az, hogy a keresztszülőség lelki jelentőségét hangsúlyozza, és azt ne csupán társadalmi vagy családi szerepként kezelje.

A keresztséggel kapcsolatos teológiai felfogásbeli változásokat a 20. század meghatározó unitárius gyakorlati teológusa, Gellérd Imre munkássága nyomán érthetjük meg igazán. Nemcsak áttekintette az elmúlt évszázadok vonatkozó gyakorlatát, hanem önálló tanítást is adott. Meghatározása szerint a keresztelés „az a vallásos szertartás, melyben a megkeresztelendő gyermeket Istennek és a gyülekezetnek bemutatjuk, életéért Istennek hálát adunk, a szülőket és keresztszülőket a gyermek unitárius szellemben való nevelésére elkötelezzük; a megkereszteltet az egyház tagjai közé ünnepélyesen felvesszük, és életére, a jézusi szellemben való további fejlődésére Isten áldását kérjük”.⁵⁴ Ez a meghatározás hangsúlyozza, hogy a keresztelés az egyházi közösség részéről történő befogadás, elköteleződés és egyben ünnepélyes ígéret arra, hogy a gyermeket keresztény szellemben nevelik. Mindenekelőtt azt tisztázza, hogy mi nem a keresztelés célja: „Nem mágia, nem ördögűzés, nem bűnmosás, nevezetesen az eredeti [!] bűn lemosása, nem csodatevő kegyelmi erők üdvyszerző opus operatum, nem pusztán névadás, nem formális tradíciógyakorlat”.⁵⁵ Ez után nem is célról, hanem inkább célrendszer-ről beszél, ami így foglalható össze: a keresztelés az újszülött családi örömének

⁵⁴ Vö. Gellérd Imre: *Lélek és élet. Tanulmányok*. Erdélyi Unitárius Egyház, Kolozsvár 2003, 59.

⁵⁵ Uo. 57.

ünneplése és kifejezése, amely hangsúlyozza a gyermek érkezésének szentségét és jelentőségét. Ima és beszéd formájában hálát adunk Istennek a gyermek életéért mint Isten ajándékáért és a család új tagjáért. Kereszteléskor szimbolikusan bemutatjuk a gyermeket Istennek, felajánlva őt a nevelésre és az Istenhez való hűsége. Ugyanakkor ünnepélyesen megnyitjuk a keresztény nevelőmunkát, és tudatosítjuk a nevelők – szülők és keresztszülők – felelősségét. Kereszteléskor – mondja Gellérd – a gyermek tudattalan, de valós tagja lesz a gyülekezetnek. Éppen ezért közös imában kell kérni Isten áldását a gyermekre és családjára, hogy általa a hívő család és a gyülekezet élete összekapcsolódjék.⁵⁶

A keresztelési formulával kapcsolatosan Gellérd Imre úgy véli, hogy teológiai álláspontja szerint a keresztelési formula nem kellene a leglényegesebb kérdés legyen, hiszen ennél sokkal fontosabb a tanítás és a nevelés kérdése. Hangsúlyozza, hogy más szertartásoknál sem kérdés, kinek a nevében történik az adott ceremónia, így a keresztség esetében sem kellene különösen hangsúlyos kérdés legyen. Szerinte a Mt 28,19 „magán hordja az egyházi pragmatizmus bélyegét, mely szerint az apostolok és jogutódai Jézus megbízásából, azaz jézusi hatalommal cselekednek”. Hozzáteszi, hogy az „ő nevében” kifejezés az egyházi pragmatizmus eredménye, mely az apostoli hatalom átruházását fejezi ki, de az unitárius fel fogásban a szertartások autonóm, lelkiismereti alapon végzett szolgálatok, nem más személy helyettesítésével történnek. Éppen ezért – mondja – logikus lenne a „valakinek a nevében” formulát teljesen elhagyni, bár a hagyományok és más felekezetek gyakorlata miatt ezt sokan fontosnak tartják. Szerinte inkább a „Jézus nevében” való keresztelés lenne helyesebb, mert a keresztelést Jézus „rendelte el”, így csakis az „ő nevében” keresztelhetünk. És mivel ez a formula elsősorban a szülőknek és keresztszülőknek szól, ki kell fejeznie a keresztség valódi célját: a keresztény életre való nevelést és elkötelezettséget. Éppen ezért ezt a formulát tartaná helyesnek: „Én téged N. a Jézus nevében megkeresztellek, a keresztény egyházközösségbe ünnepélyesen felveszlek, és szüleid, keresztszüleid, nevelőid, valamint az anyaszentegyház által Jézus követésére elkötelezlek.”⁵⁷

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Uo. 6o.

7. Kortárs összegzés

A 21. századi kortárs teológiai gondolkodás legkomplexebb összefoglalását Rezi Elek átfogó tanulmányából ismerhetjük meg, amelyben az unitárius keresztelezés teológiai értelmezésének történeti és hittani változásait vizsgálja.⁵⁸ Leszögezi, hogy az unitárius teológia a keresztelezésre az Újszövetség tanításai alapján tekint, amit megerősített Dávid Ferenc reformátori öröksége, amely szerint az evangélium két alapvető jegye a keresztség és az úrvacsora: ezeket a keresztyének Jézus parancsolatára tartják meg. Ennek értelmében az unitárius teológia azt vallja, hogy a tanítványok a keresztséget a Jézushoz és a közösséghez való tartozás ünnepélyes kinyilvánításának tekintették, és ezt Pál apostol is megerősíti az 1Kor 12,13-ban szerint, ahol a keresztség az egész testbe való beavatásként jelenik meg, függetlenül a társadalmi státusztól („Mi ugyanis mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztséggel: akár zsidók, akár pogányok, akár rabszolgák, akár szabadok”). Rezi Elek rámutat arra, hogy a keresztség az Újszövetségben leggyakrabban Jézus nevére vagy Isten nevére való hivatkozással történt, és hogy a bibliakutatás szerint a Mt 28,19-ben található keresztelezési formula későbbi történeti fejlemény.

Rezi Elek részletesen elemzi a keresztelezési formula kérdését, amely a keresztség érvényessége körüli viták egyik központi eleme. Míg az Atya, Fiú és Szentlélek nevében való keresztelest sok keresztyen felekezet feltétlenül szükségesnek tartja, az unitárius teológia ezt nem fogadja el kötelező elemként. Az unitárius formula az „egy, örök, igaz Isten” nevében való keresztelest alkalmazza, amely kifejezi a monoteizmus lényegét és az Istenhez való hűséges elkötelezettséget. Ez a formula nem a trinitárius nézet elleni támadás, hanem sajátos teológiai állásfoglalás, amely a bibliai monoteizmusra összpontosít.

Rezi Elek kifejti, hogy az unitárius szemléletben a keresztség nem statikus, egyszeri esemény, amely „lemossa a bűnöket”, hanem dinamikus folyamat kezdete, amelynek eredménye, hogy a megkeresztelt a Valakihez – azaz Istenhez – tartozik. Ez a folyamat nem kizárólag az egyénre, hanem a családra és a gyülekezet egészére is hatással van, hiszen a közösség felelősséget vállal a gyermek neveléséért és a keresztyen életre való felkészítéséért. Ebben az értelemben a kereszt-

⁵⁸ Vö. Rezi Elek: Néhány szempont a keresztség unitárius teológiai értelmezéséhez. In: *Keresztyen Magvető*, 112. (2006/1), 24–33.

ség nem csupán szimbolikus cselekmény, hanem nevelési és formálódási eszköz, amely a gyülekezet és a család közös feladata.

Történeti tény, hogy az unitárius egyházban a Mt 28,19 szerinti formulát évszázadokon át használták, de a 20. század folyamán fokozatosan áttértek az egységes Egy Isten nevében való keresztre. Ez a változás hosszú teológiai, liturgiai és egyházi viták eredménye volt, amelyet a püspökök, lelkészek és egyházi testületek is követtek, nemritkán ellenállást is tapasztalva. Fontos állomás volt Ferencz József püspök 1913-as rendelkezése, amely az „egy, örök, igaz Isten” nevében való keresztre irányba mozdította el a gyakorlatot. Ez az intézkedés azonban nem vezetett azonnali, egységes gyakorlathoz: a lelkészek egy része évtizedekig a megszokott trinitárius formulát használta, mások igyekeztek a püspöki rendelkezésnek megfelelni, megint mások egyéni megoldásokat kerestek. A keresztre formula egységesítésének kérdése végül az 1970-es évekre jutott nyugvópontra, amikor a liturgikus reformok az unitárius teológia monoteista önértelmezésével összhangban egységesen az egy igaz Isten nevében való keresztre honosították meg. Az is igaz, hogy a hivatalos, 1904 óta érvényes istentiszteleti rendtartásban lényegbeli módosítás csak az 1985-ben megjelent szertartásrend-tervezetben jelenik meg, ahol a liturgia a következő elemekből állt: 1. Ének; 2. Előfohász; 3. Textus-felvétel; 4. Keresztre beszéd; 5. Ima; 6. Miatyánk; 7. Keresztre; 8. Áldáskérés. Lényeges, hogy a keresztre formula így hangzik: „Én téged N. megkeresztellek az egy igaz élő Isten nevében és felveszlek az unitárius keresztyén egyház tagjai közé, Jézus követésére. Ámen.”⁵⁹ Az 1999-ben Vargyason tartott zsinaton az unitárius egyház új, ma is érvényben lévő istentiszteleti és szertartásrendet fogadott el, ahol a keresztre szertartás liturgiája szinte hajszálpontosan megegyezik az 1985-ös tervezetben lévővel, két apró módosítással: a keresztre formulába bekerült Isten tulajdonságával kapcsolatosan az „örök” jelző, és kikerült a tervezetben még szereplő „élő”. A formula tehát így alakult: „Én téged N. megkeresztellek az egy örök igaz Isten nevében és felveszlek az unitárius keresztyén egyház tagjai közé, Jézus követésére. Ámen.”⁶⁰ A rendtartás hét meghagyást is tartalmaz a keresztre kapcsolatosan: a keresztre helye legyen a templomban, istentiszte-

⁵⁹ Vö. Unitárius istentiszteleti és szertartási rend (Tervezet). In: *Keresztyén Magvető*, 91. (1985/4), (209–226) 211.

⁶⁰ Vö. *Unitárius istentiszteleti és szertartási rend*. Kiadja a Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár 2000. A keresztre liturgiájának elérhetősége: <https://unitarius.org/szertartasok/> (Megnyitva 2026. április 21-én.)

leten; ünnepen legyen az úrvacsora kiosztása után; gyermeket és felnőttet is lehet kereszteni, a szertartás alatt a szülőknek és a keresztszülőknek is ki kell állniuk az úrasztala mellé, illetve a következő vasárnap a szószékről ki kell hirdetni a keresztelést.

Az unitárius keresztségtológia négy és fél évszázados fejlődése egyben az unitárius egyház önértelmezésének és hittani fejlődésének tükré is. A Dávid Ferenc gyakorlatától Rezi Elek szintéziséig vezető út azt mutatja, hogy az unitárius keresztségtan mindig három tengely mentén szerveződött: a bibliai megalapozás, a liturgikus örökség és a nevelői dimenzió mentén. Mindig az volt a kérdés, hogy mi a keresztség valódi jézusi eredete, hogyan viszonyulnak az utódok az elődök hagyományához, illetve milyen szerepe van a keresztelésnek a gyülekezet és a család életében. A változások fokozatos hangsúlyeltolódások nyomán jöttek létre, és így érthető, hogy egy-egy vitatott kérdés – a felnőtt- vagy csecsemőkeresztség dilemmája, a keresztelési formula kérdése vagy a keresztszülői szerep lényege – évszázadokon át időről időre újra felvetődött. Jellemző, hogy ugyanaz a teológiai kérdés – például a Mt 28,19 értelmezése – Dávid Ferencnél, Szentábrahámi Lombárd Mihálynál, Vári Albertnél, Gellérd Imrénél és Rezi Eleknél is megjelenik, mindig az adott korszak teológiai felfogása szerint.

Mai feladatunk nem új hittani tételek megfogalmazása, hanem az örökölt teológia állandó időszerűsítése: hogyan maradjon a keresztelés biblikusan és teológiailag megalapozott – Ürmösi József találó szavával élve – valóban ünnepélyes esemény, és ne sülyedjen puszta formasággá a felgyorsult, szekularizálódó 21. század erdélyi unitárius gyülekezeteiben? Ez a kérdés visszavezet a kiindulópontához: ha a keresztelés valóban „a legközpontibb hitelvek gyakorlati alkalmazása”, akkor időszerűsége sem másolásban, sem elvetésben, hanem csak a hagyomány élő, felelős továbbvitelében található meg.

A mai unitárius keresztségértelmezés több évszázados teológiatörténeti folyamat szintézise, amely a 21. század elejére viszonylag letisztult formában rögzült. Egyetértés van abban, hogy a keresztelés nem bír szentségjelleggel, hanem az újszövetségi hagyomány alapján inkább beavatási szertartás, amely kifejezi az Istenhez, Jézushoz és a keresztes anyaszentegyházon belül az unitárius egyházhoz való tartozást. A keresztség az egyházhoz való odatartozás külső, látható jele, amely a közösségbe való felvételt és a keresztes nevelésre vonatkozó elkötelezettséget fejezi ki. Az unitáriusok számára a keresztelésnek sem büntörlő, sem üdvösségszerző ereje nincs. Mivel az unitárius teológia nem tanítja az eredendő

bűn tanát, a csecsemőkeresztség sem értelmezhető a bűn eltörlésére irányuló cselekményként. Hasonlóképpen, a kereszteleés elmaradása nem jelent semmilyen üdvösségbeli fogyatékosságot.

Az is lényeges, hogy a „kereszteleés alanya” elsődlegesen a gyülekezet és a szülők közössége. A teológiai tanítás azt hangsúlyozza, hogy a csecsemőkeresztség a szülők és keresztszülők hitvallása, amelyben a gyermek jövőbeni keresztyén nevelésére tesznek ígéretet. A kereszteleés innen nézve nem egyéni, hanem közösségi esemény.

A kereszteleési formula a 20. századra az „egy, örök, igaz Isten” nevében való kereszteleéshez jutott el. Ez egyértelműen az unitárius monoteista önértelmezés következetes liturgikus kifejeződése.

Végül, az unitárius teológia a kereszteleést a nevelési folyamat részeként értelmezi. A kereszteleés, bár egyszeri esemény, valóban egy dinamikus folyamat kezdete, amely a konfirmációban nyer beteljesedést, s amelynek során az egyén a jézusi tanításhoz való élethosszig tartó hűség útjára lép.

Természetesen a reform igényei ma is elhangzanak a különböző egyházi fórumokon, lelkeszi értekezleteken vagy informális beszélgetésekben. Nem a keresztség teológiájának és a kereszteleési formulának a kritikája, hanem az, hogy a szülők, a keresztszülők és a gyülekezet csupán passzív szemlélői a szertartásnak. A következő istentiszteleti reformnak mindenképpen figyelembe kell vennie azt az igényt, hogy legalább a szülők és a keresztszülők nyilvánosan fogadalmat tessenek arra, hogy gyermeküket vallásos, keresztyén, unitárius szellemben fogják nevelni. De addig is, tisztában kell lenni a keresztség teológiájával, tudatosítva és megismerve azt a hosszú teológiai fejlődést, amit az egyház bejárt a majd' fél évezred alatt, reménykedve abban, hogy lesz gyermekáldás, és lesznek öntudatos szülők és keresztszülők, akik Istenhez, Jézushoz és keresztyén, unitárius gyülekezethez való tartozásuk jegyében templomainkban fogják megkereszteltetni gyermekeiket.

Kovács Ábrahám

Megújulás. Eltérő ekkléziológiák, krisztológiák és dogmák, de közös célok

A magyar újortodox és liberális teológiai látásmódok jellegzetességei*

1. Küzdelem a szekuralizáció hatásaival szemben: materializmus, ateizmus és szocializmus

A liberális teológia – a racionalista teológiával ellentétben – megpróbálta összehangolni a hitet és a tudományt, a hitvallásokat és az ész megvallását. Őszintén törekedett arra, hogy a vallást (ez alatt legtöbbször saját keresztyén vallását értette), amely számára rendkívüli értékkel bírt, kibékítse a modern tudomány robbanásszerűen megjelenő eredményeivel. Kovács Albert szomorúan látta a *materialista és ultraracionalista, darwinista* irányzatok térnyerését a fővárosban, ahol – az 1869 után kevésbé cenzúrázott sajtóban – kétségkívül sokkal erőteljesebben jelentek meg a külföldi szellemi irányzatok. Az évtizedekig elzárt magyar közönségre hihetetlen mértékben és egyszerre rázúdult a vallás „végenyészetéről” szóló kárörvendő kritika.¹ Ebben a helyzetben világlott ki, hogy a liberálisok is egyházasak voltak, bár a keresztyénség történetében sokszor tévtanításnak nevezett teológiai álláspontot vallottak. Kovács ragaszkodott a sajátosan felfogott keresztyénségéhez és egyházképéhez. Programját a „korszerű műveltség” azon törekvése váltotta ki, amely „kiküszöbölt magából minden keresztyén elemet”. Erre jelent meg szerinte válaszként a Protestáns Egylet, hogy a műveltség megtöl-

* Ez a tanulmány korábbi munkám újragondolt változata, amelyet szeretettel ajánlok Visky Béla professzor társamnak.

¹ Kovács Albert: *A Magyarországi Protestáns Egylet és a debreceni Figyelmező*. Pest 1872, 22.

tődjön „jézusi tartalommal”. Rendíthetetlenül meg volt győződve, hogy az ilyen keresztyénség ellene tud állni a materializmus támadásainak.

Az egyházat kívülről érő külső szekuláris támadásokkal szembeni harc fontosságának tudata egyaránt jellemző volt a liberálisok és az ortodoxok álláspontjára. Ezt az *Evangyéliomi Protestáns Lap* egyik vezércikke jól szemlélteti. Balogh Ferenc szerint az általa alapított lap „a biblia (sic!) álláspontjára lépve küzd a materialistákkal, atheistákkal, nemtelem támadókkal”.² A korszellemmel küzdve a két irányzat egyaránt átvette a korszellem divatos jelszavait, ami egyértelműen mutatja, hogy minden teológia kontextuális teológia (*contextual theology*). Ebből fakadóan nem meglepő, hogy nemcsak a liberális teológusok, hanem az ortodoxok is használták a szabadság, testvériség és tökéletesedés szavakat, még az *Evangyéliomi Protestáns Lap* hasábjain is.³ Azonban mindkét teológiai megközelítés, szemléletmód saját tartalmat kívánt adni a kifejezéseknek, és a különbség a dogmatikai vitákban vált világossá.

Az ortodoxok a tudomány helyett inkább a műveltség szót kedvelték, és azt igyekeztek összeegyeztetni a hittel, amelynek tartalma azonban mindkét irányzat számára eltérő volt. Mind a két oldal érezte, hogy a természettudományos ismeretek, a társadalom szerkezetének változása és az egyház megmerevedése miatt reformokra szükség van. A tudomány és a vallás, illetve a műveltség és a hit összeegyeztetését mind a liberális, mind az ortodox irányzatok a zászlójukra tűzték. Azonban nem volt mindegy, hogy ez milyen formában történt meg. A liberálisok a tudomány alatt a természettudományos tudományfogalmat értették, míg az ortodoxok a Szentírás és a hitigazságok tudományáról beszéltek, azaz más tudományfogalommal dolgoztak teológiai szókészletükben. Emiatt ragaszkodott Balogh a *Debreceni Hitvallásban* a műveltség szóhasználatához a tudomány helyett.

Balogh szerint a hit először: *tudás, positivum*. Ez egyrészt W. Ockham felosztására (*fides acquisita, fides infusa*), másrészt a Heidelbergi Káté 21. kérdésére emlékeztet: a hit biztos ismeret és szívbéli bizodalom. Lexikális tudás is, de annál mégis több. A teológia ebben az értelemben tudomány, noha különleges helye van a tudományok rendszerében, hiszen nemcsak a biztos ismerettel, hanem a szívbéli bizodalommal is foglalkozik. Másodszor a hit *positivum*: tagadása tehát csu-

² Veritas: Evangyéliomi-e a Protestáns Evangyéliomi Lap. *Evangyéliomi Protestáns Lap*, 2. (1876/11), (81–82) 81.

³ Uo.

pán az „evangéliumi tudomány” tagadása, és ez önmagában még nem tudomány. Harmadik megfigyelésünk az, hogy az „ev. egyház alapjának” elvetése az axióma-rendszer elvetését jelenti, amelyen fel lehet ugyan építeni újabb tudományt, de az már nem *teológiai* tudomány lesz. Végül a feltámadás elvetésével nemcsak a hit, hanem az evangéliumi tudomány is hiábavalóvá válik. Balogh megállapítása legfennebb ott korrigálható, hogy a hagyományos teológia tagadásán alapuló új irányzat akadémiai értelemben lehet ugyan „tudomány”, de minden egyháziassága ellenére semmiképpen sem „teológiai tudomány”.

A debreceni ortodoxia használta a tudomány szót „ismeret” értelemben is, amikor a *Debreceni Hitvallás* szövegében „kijelentett tudományról” beszél. Ebben a hagyományos teológia örököse, mégpedig hasonló értelemben, mint ahogy azt Martin Chemnitz *Examen Concilii Tridentii* (1565) című munkájában olvassuk. „Isten a világ kezdetétől fogva jelentette ki volt tudományát, legelőször természetesen Ádámnak, ki azt hagyományként tovább adta...”⁴ Az ApCsel 2,42 az „apostolok tudományáról/tanításáról” (*didakhé tón aposztolón*) beszél. Ezt a kifejezést a *Didakhétól* kezdve az egész óegyház, a középkor és a reformáció is alkalmazta, így terminus technicusként a hagyományos teológia alapszókincséhez tartozik.

A liberális és ortodox álláspontok között a valóságértelmezés mutatta meg a legjobban és legélesebben azt az alapvető különbséget, amely később a vallástudományi antropológia és a hagyományos teológia nyelvezetében öltött formát e két irányzatban.

2. Eltérő párhuzamok.

A liberális és ortodox teológiai tanítások górcső alatt

A filozófiai teológia nagy segítséget nyújt abban, hogy a kutató – ha figyelmesen hallgat és kutat – ráébredhet, milyen jelentéstartalom (vagy éppen tartalmak!) áll a teológiai fogalmak mögött. A magyarországi ortodox–liberális vitából is jól látható, hogy a két irányzat közötti különbség a transzcendens és az immanens eltérő vallásfilozófiai felfogásából ered, sőt értelmezhetővé válik a két irányzat közötti különbség. Mind a két világnézet használja a másik fél gondolkörének

⁴ Ballagi Mór: Nyílt levél az „Evang. prot. lap” szerkesztőjéhez II. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 18. (1875/7), (193–199) 193.

fogalmi rendszerét is (bizonyos értelemben akár közösnek nevezhető elemeket is fellelhetünk a teológiai szótárunkban), de a kiindulópont más. A liberálisok Friedrich Schleiermacher óta felerősödött alapállása leegyszerűsítve úgy összegezhető, hogy az azonossági filozófia alapján állva a két létező valóság, a transzcendens és az immanens egyenlő és azonos voltát hangsúlyozták.⁵ Ezzel szemben a hagyományos keresztyén (*ortodoxnak* címkézett) teológia alapállása, hogy a transzcendens és az immanens feltétlenül különválasztandó és elkülönítendő. Sőt, amikor már az egyházas, teológiai vallásfogalmakat használja, a transzcendenst már nemcsak Abszolút Szellemként (Heiszler József), hanem Istenként (Révész Imre, Balogh Ferenc, Menyhárt János) láttatja, akkor hangsúlyozza, hogy az immanens – amely az embert jelenti az egyházas teológia szóhasználatban – az előbbitől teljesen különálló valóság. A keresztyén teológia saját nyelvén ezt úgy fejezi ki, hogy a Teremtő Isten (transzcendens létező valóság) és a teremtetten ember (immanens, önmagától nem létező valóság) között éles szakadék van.

A 19. századot meghatározó két fő teológiai irányzat abban különbözött egymástól, hogy az ortodoxia a transzcendensben, a liberalizmus pedig az immanensben találta meg a kiindulópontját. Természetesen ezen az általános képen belül sok egyéni sajátosság van. Ahány teológus, annyiféle aprólékosan kidolgozott árnyalat észlelhető.⁶ Mindazonáltal a 19. század korszellemé „közismerten immanens beállítottságú [...] csak az számít ténynek, ami és amennyi megtapasztalható, a tér idői világban elhelyezhető”.⁷ Négy jellemző sajátosságot állapíthatunk meg az immanens liberális teológiát illetően. Elsőként megállapíthatjuk, hogy a teológiában ez a gondolkodás azzal a következménnyel jár, hogy az érdeklődés nem terjedt túl az immanencia határain, hanem megmarad e határokon belül.⁸ Ebből következik a második észrevétel, hogy a hit mint „transzcendens vonás” létezik, de később az immanens világ tulajdonságait veszi magára”.⁹ Harmadszor

⁵ Márkus Jenő: *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*. Kálvin Kiadó, Budapest 2005, 54–55.

⁶ Az irányzatokat illetően ld. Karl Barth klasszikus művét: *Protestant theology in the nineteenth century: Its background and history*. (Ford. Cozens, Brian – Bowden, John.) William B. Eerdmans, Cambridge – Grand Rapids, Michigan 2002. és Hans Schwarz mai feldolgozását: *Theology in a global context: The last two hundred years*. W. B. Eerdmans Publ., Grand Rapids, Michigan – Cambridge 2005.

⁷ Márkus Jenő: *i. m.* 52.

⁸ Uo. 52.

⁹ Uo. 55.

a végesnek és a végtelennek, az emberinek és az isteninek ezt az összekeveredését, felcserélését a magyar liberális teológia kifejezetten be is vallja. Végül látható, hogy a liberális teológia a keresztyénséget nagyon sokszor monizmusként fogja fel, félreteszi a véges és végtelen ellentétét.¹⁰

A keresztyén teológiában is létező vallásfilozófiai kérdés (a transzcendens és az immanens egysége, illetve különállása) mindkét oldalon eredményezett közvetítő megoldásokat is. Emiatt beszélhetünk például a liberális oldalon nagy különbségről a Ballagi-féle ultraradikális liberális álláspont és a Szász Domokos-féle mérsékelt vélemény között. Míg az előbbi a dogmákat teljesen elveti, az utóbbi mindenképp igyekszik azok helyét értékelni, bár mint láttuk, sikertelenül. Ha csak vallásfilozófiailag nézzük a keresztyén teológiában megjelenő liberális, vallásról (elsősorban éppen a keresztyénségről) szóló gondolatokat, akkor a külső „semleges” szemlélő mindkét állítás igaza mellett voksolhatna. Azonban, ha valaki hitvalló egyénként tartozik az egyházhoz, akkor őt kötelezi az egyházi tanítás, amely a transzcendens és immanens elkülönítésének axiómarendszerére építette fel hitbeli valóságértelmezését. Az egyházban munkálkodó liberális teológusok és lelkészek ezt nem tudták elfogadni. A modern tudomány és vallás közt meglévő feszültség feloldására törekedve, nagy igyekezetükben feláldozták a hagyományos teológiát, az egyház féltett hitbeli állításait. Hangsúlyozandó, hogy mindezt őszinte meggyőződésből tették, mint annak idején Markion is, aki valós kérdéseket igyekezett megoldani. Sikertelenül.

A liberális teológia mint modern tévtanítás jelent meg az egyház testében Magyarországon a 19. század második felében. A felvilágosodás szellemében nem volt ildomos gondolataikat eretnekségnek, de még tévtanításnak sem nevezni, ahogy azt az ókorban és a középkorban tették volna. A liberális teológia sokszínű irányzata a pelagianizmustól¹¹ kezdve a szabellianizmuson¹² át a doketizmusig és adopcios krisztológiáig mindenféle tévtanítást felsorakoztatott. Gyakorlatilag (így vagy úgy) tagadta az egyetemes, apostoli hitvallás minden cikkelyét. Esményítette az embert, dicsőítette az ésszt, az embert jónak tartotta, és határtalan lelkesedéssel hitt a tökéletesedésben.

¹⁰ Szász Gerő: Egyházi beszéd. In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestánsok évkönyve*. Franklin Nyomda, Budapest 1874, 16.

¹¹ Heiszler József: Az önmegigazítás modern Pelagianismusa és az alaptalanok II. In: *Evangéliumi Protestáns Lap*, 1. (1875), 253–255.

¹² Baur, Ferdinand Christian: *Lehrbuch Der Christlichen Dogmengeschichte*. Fues, Leipzig 1867.

E teológia – amely inkább vallástudományi antropológia – legalapvetőbb jellemzője a természetfeletti tagadása. Balogh Ferenc rámutat, hogy „ez a felismerés két forrásból táplálkozik: a természettudományok hatásából és az antropomorphismusból. A liberális teológia megfosztja Istent szabadságától, függetlenségétől, műve feletti legfőbb úrságától. Megtagadja tőle a morális és természeti világba való különleges módon való beavatkozás képességét, bebörtönözi őt mozdíthatatlan törvények keretébe, mely törvényekkel zavarja össze Istent.”¹³ E felfogásból származik Isten személyi valóságának, tudatának és atyai mivoltának tagadása, mely ugyancsak sajátosan liberális „dogmának” tekinthető.

A modernnek is nevezett hazai liberális teológia elvetette a hitvallásokat, a dogmaalkotás lehetőségét. A Biblia ihletettségről szóló teológiai tanítást kivette a teológiai tudomány kezéből, és minden jó szándéka szerint a saját, racionalitásos nyugvó vallástudományi antropológiájának rendelte alá a Szentírás vizsgálatát. A Krisztusban adott és a Bibliában leírt kijelentés csak egy lett a sok szent könyv közül, a Korán, a Bhagavad Gíta, a Védák mellett.

A 19. századi liberális teológia (helyesebben: vallástudományi antropológia) szerint létezik ugyan igazság, de az folytonos változásban van. Az unitárius Simén Domokosnak a Protestáns Egylet 1872-es ülésén elhangzott felolvasása jól szemlélteti ezt: „Az emberi szellem eredeti természete a szabadság, haladás, tökéletesedés és evvel együtt a szabadítás, javítás és tökéletesítés, amelynek a kijelentés is csupán tökélesítő eszköze.”¹⁴

Az emberi történelem teljesen naiv szemlélete mellett – amely a szabadsággal és a haladással együtt az ember erkölcsi javulását is feltételezi, a kijelentés pedig ennek rendjén legfennebb segédeszköz lehet – Simén Domokos teljesen elveti az önmagától megjavulni képtelen, így közvetlenül Istenre utalt ember keresztyén gondolatát. De nemcsak az ember áll a haladás fogalmának keretrendszerében, hanem maga a keresztyénség. Egyesek szerint a keresztyén vallás a vallási fejlőd-

¹³ Balogh Ferenc: Nyílt válasz Ballagi Mór úr 3. nyílt levelére IV. In: *Evangeliumi Protestáns Lap*, I. (1875/17), (153–156) 154. Itt Balogh meg is nevezi forrását, ahonnan merít (*Revue Chrétienne* 1874, 274.).

¹⁴ Simén Domokos: A szabadirányu keresztyénség állása, előnye és teendője a keresztyénségben. In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestáns Egylet évkönyve*. Franklin Nyomda, Budapest 1872, (79–109) 79.

dés csúcspontját, a vallások kiteljesedésének legmagasabb fokát jelenti.¹⁵ Mások a keresztyénségről inkább Jézus vallásaként beszéltek, és a történeti Jézust a vallási fejlődés eszményi csúcspontjának tekintették.

A liberális teológia szerint a reformáció és az unitarizmus volt az általuk képviselt szellemiség előfutára.¹⁶ „A deizmustól tanulta meg, hogy a keresztyénség az általános emberi természettel egyező minőségű, a racionalizmus az észszerűséget adta, a Kant-féle moralizmus pedig rámutatott a keresztyénség erkölcsi erejére, majd Schleiermacher teológiája a keresztyénség kedélyére, azaz az érzelemre tett hatását, és végül Hegel filozófiája a keresztyén spekulatív igazságát igazolta.”¹⁷

A liberális protestáns teológusok inkább teológiai (nem szociológiai, nyelvészeti, összehasonlító vallástörténeti stb.) talajról induló vallástudósok voltak, akik véleményt formáltak a keresztyén vallásról, és csak ilyen értelemben voltak teológusok. Azonban a keresztyénség történetében példa nélküli az a helyzet, hogy az egyházban szolgáló tanárok, lelkészek és laikusok a (hagyományos) keresztyén hitvallás minden elemét szinte kivétel nélkül tagadták, mégis az egyház szerves részének tartották tevékenységüket, „teológiai” látásukat pedig jónak és helyesnek. Mi több, továbbra is az egyházban működtek.

A liberális teológia az emberről szóló (nem bibliai, azaz teológiaiilag téves) antropológiai tanításból kiindulva nem tudott mit kezdeni a Krisztusban nyújtott egyedülálló üdvösség üzenetével. Ennek következményeképpen tagadta a *Credo*, vagyis az évezredes keresztyén hitvallás központi hittételeit: az inkarnációt, Krisztus helyettes áldozatát, a feltámadást. A liberális teológia a központi hittételek elvetése mellett a teológiai fogalmakat új tartalommal „töltötte meg” úgy, hogy az eredeti jelentésből igazán semmi se maradt meg. Pontosabban a liberális álláspont vizsgálatánál teológiai fogalmak megüresítéséről és a (teológiai talajról induló) formálódó vallástudomány sajátos fogalmainak megalkotásáról beszélhetünk. Ballagi meggyőződéssel hirdette, hogy a saját felfogásuk megegyezik az ortodox felfogással, és csupán a formában van eltérés. Számukra a vallás éppen olyan szent, mint az ortodoxok számára.¹⁸ Kovács Albert még ennél is tovább

¹⁵ Schweizer, Alexander: *Die Christliche Glaubenslehre nach Protestantischen Grundsätzen*. Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1863, 105.

¹⁶ Simén Domokos: *i. m.* 80.

¹⁷ S. N.: A dogma II. In: *Egyházi és Iskolai Szemle*, 1. (1876/4), (53–59) 56.

¹⁸ Ballagi Mór: Védekezésül, de nem alkudozásul. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 18. (1875/25), (785–792) 785.

ment: izgalmas, ironikus és elgondolkoztató szellemes tanulmányában úgy érvelt, hogy valójában az igazi ortodoxia az a tévtanításnak minősített kora egyházi tanítás, amelynek örökösei a szabadelvű teológusok.¹⁹

A liberálisok eltérő világlátása (korabeli szóhasználatban: „világnézlete”) ebből a Ballagi vagy éppen Kovács Albert által is képviselt „forradalmian” újnak tartott felismerésből következett. A modern teológia egyértelműen át kívánta értelmezni a keresztyénség lényegét, dogmáit és hitvallásait. Bár ők nem kívántak dogmát alkotni, de valamely állítás tagadása a dogmaalkotás folyamatát indította el. Magyarán akaratul ellenére ők is dogmákat és hittételeket alkottak. A hagyományos hitvallások elvetésével és megtagadásával egyfajta új „hitbeli” tanítás és egyházi közösség kezdett kialakulni, amely még szervezeti formát is öltött, mint a későbbi belmissziói egyletekben.

A Protestáns Egylet vezetőinek euforikus, világmegváltó hangulata egyfajta, szinte rajongásig menő újító hitként jelentkezett. Hogy mennyire új vallási közösség kialakítása irányába indultak el, azt a világvallás és ekkleziológiai részek jól mutatták, melyek szerint a hazai liberális protestantizmus humanista alapon, önmaga szinte észre se véve, hogy mit csinál, újradefiniálta a Krisztus szerinti közösség, az egyház fogalmát, befogadva oda nemcsak szentháromság-tagadó unitáriusokat, hanem a Krisztus Messiás voltát tagadó zsidókat és muszlimokat is.

Kovács Ödön szerint Krisztus meg tudta valósítani a tökéletes isteni eszményt. Ő emberként képes volt elérni a tökéletességet, a legmagasabb rendű valószínűsíthetőséget. Élete és halála példát jelent minden ember számára abban, hogy mindenki kibonthatja a benne lakozó istenit, a jót, és ha teljesen magáévá tudja tenni az isteni eszményt, akkor önmagát meg is tudja jobbitani, és elindulhat a tökéletesedés útján. Így az embernek nincs szüksége Istentől jövő megváltásra, Krisztus engesztelő halálára, mert Jézus Krisztus élete nem az isteni megváltásról, hanem az ember önmegjobbításáról szól. A liberális világnézet humanista alapra helyezte Krisztus váltságshalálát, és ebből származtatta azt – ahelyett, hogy a Bibliából inspirálódott volna.²⁰ Jézusról vallott tanításában a bűnbocsánat és megváltás egyszerűen csak alanyi folyamat, melynek során az ember szívébe új erő költözik.²¹

¹⁹ Kovács Albert: Ortodoxia és eretnokség. In: *Egyházi Reform*, 4. (1874/11), 314–320.

²⁰ Peti József: Vezéreszmék Jézus halálának jelentőségéről. In: *Sárospataki Füzetek*, 6. (1862),

²¹ Márkus Jenő: *i. m.* 82.

Freckska Lajos és kortársai szóhasználatában a protestáns részben keresztyént, részben reformátust jelentett. Balogh – Frecskához hasonlóan – kissé maró iróniával, de találóan fogalmazta meg a „kiválasztottsággal és elhivatottsággal rendelkező” liberalizmus nagy kísértését, miszerint Ballagi Mór, Kovács Ödön és társai szeme előtt „gesamt Religion und gesamt Kirche” lebegett. A protestáns egyleteket, a „reformistákat” modern unitáriusoknak tartotta.²² Frecska szintén unitárius propagandának tartotta a Protestáns Egyletet.²³ Ez a téves, az ember önmaga által elérhető tökéletességében bízó világnézet hozta létre az egyletesek „vallását”: azokét, akik az akkori Magyarországon jelen lévő összes keresztyén felekezetet és vallást egy zászló alá igyekeztek tömöríteni. Ezzel a lépésükkel több területen is gondot okoztak. Bár a történelmi fejlődés és az alkotmányos vívmányok rendjén a magyar kultúrában az unitarizmusnak fontos, értékes és sajátos szerepe volt, a keresztyén felekezetek (katolikusok, ortodoxok és az összes protestáns egyház) az unitáriusokat tévtanítóknak, azaz nem keresztyénnek tartották, mert tagadták Jézus Krisztus istenségét, és a humanizmusból kinövő reformációval ötvözték az észisten sajátos gondolatát. A hazai protestáns szabadelvű teológia még tovább ment, és a Krisztust Messiásként el nem fogadó zsidó vallás követőit is befogadta táborába. Itt már nem egy másik keresztyén vagy névleg keresztyén felekezet, hanem egy másik világvallás tagjai – akik a keresztyénség alaptételét sem fogadták el (ti. hogy Jézus Krisztus a világ megváltója) – *vallásérzületi alapon* tagjai lehettek az új, magasabb műveltséget és valláserkölcsiséget hirdető társulatnak. Ugyanez volt érvényes a muszlimokra is, akiket a korban mohamedánnak neveztek.

A Protestáns Egylet révén tehát nemcsak bibliátlan, a keresztyénség Jézus Krisztusban kijelentett Istenétől idegen „ökumenizmus” jött létre, hanem olyan sajátos vallás vagy „egyház”, amely elsősorban humanisztikus keresztyén gondolatokat mondhatott magáénak. Az egylet ezzel egyidejűleg feladta a keresztyénség sarokköveinek számító alapvető dogmákat és egyfajta új világvallást hirdetett, amely messze túlmutatott az új valláserkölcsi-humanisztikus kezdeményezés minimális keresztyén jellegén.

²² Ötvös László: *Balogh Ferenc életműve (1836–1913)*. Lux, Debrecen 1997, 145.

²³ Frecska Lajos: Protestáns egylet e vagy unitária propaganda? In: *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező*, 3. (1872/11–13), 502–513.

Ballagi Mór hitte, hogy az egylet megalakulásának a „világeseményekben nyoma fog maradni”.²⁴ Itt is az ember önmagába vetett hitének határtalan, ugyanakkor bibliátlan optimizmusa nyilatkozik meg. Az egyletesek világmegváltó, talán egyes rajongó eszkatologikus kora keresztyén állásponthoz e tekintetben hasonló hitét az evangélikus Weber Sámuel „hitvallása” szemlélteti legjobban: „Mózes, Jézus és Luther *csupán útmutatók* ugyanazon az egy úton, a mely a közös *világvalláshoz* vezet.”²⁵ Az önmagát középpontba állító ember desztillált formájú vélekedését – amely külsőségeiben még keresztyén, de a krisztusi hitet már rég elhagyta – id. Révész Imre és társai elfogadhatatlannak tartották. Nem arról beszéltek, hogy ily vélekedésre az egyénnek nincs joga, hiszen a szabad gondolkodás és véleménynyilvánítás minden korabeli protestáns számára drága érték volt, hanem arról, hogy az egyházban, ahová az egyén szabadon léphet be, az ilyen, a Szentírástól és a hitvallásoktól nemcsak különböző, hanem azokkal élesen szemben álló világnézetnek nincs helye.²⁶ Id. Révész Imre szellemes értékelése szerint a Protestáns Egyletnek annyi köze van a református egyházhoz, mint „pl. a nemzetközi munkásegyletnek – Internationalénak – a magyar államhoz, vagy a magyar hazaszeretethez a német kozmopolitizmus, melynek honszerelmi elve, Lichtenberg élcés megjegyzése szerint Virgil eme pár szavával fejezhető ki: »*nos patriam fugimus* (sic!)«”.

Az ortodoxia programját az *Evangéliomi Protestáns Lapban* megjelent *Debreceni Hitvallás* fejezte ki. Ezt a hitvallásokhoz való ragaszkodás jellemezte. Ez a folyamat Filó Lajos egyéni írásaival kezdődött a feltámadásvita idején, majd id. Révész Imre és Heiszler József vette fel a harcot a liberálisokkal, míg végül a Balogh-féle új ortodoxia megerősödött Debrecenben. Amit a liberálisok tagadtak, azt az új ortodoxia tántoríthatatlanul hitte és vallotta. Ezeket Hajnal Ábel békési esperes tömören és szabatosan összefoglalta:

„Jézus evangéliomából azokat a hitcikkelyeket, melyeket a gyarló és véges emberi ész átérni nem bír, s továbbá mindazokat a hitre tartozó igazságokat, melyeket a manapság oly magas fokra emelkedett természettan kimagyarázni nem képes p. o. Krisztus istensége, csodás születése, feltámadása, mennybemenetele, s a halottak leendő feltámadása, idvesség, örök élet, mennyország

²⁴ Ballagi Mór: Tisztelt közgyűlés. In: Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestáns Egylet évkönyve* (Az 1871-iki pesti alakító közgyűlés naplója). Kocsi Sándor Nyomdája, Pest 1871, 76.

²⁵ Id. Révész Imre: A Protestáns Egyletről. In: *MPEIFő*, 3. (1873/7), (297–345) 314.

²⁶ A lelkiismereti szabadságról ld. a *konfessziókról* szóló részt.

stb. szóval mindazt ami nem a hidegen ítélő ész, hanem a főleg a szív hitére tartozik, a Bibliából kitörölni tűzték maguknak célul és csak az hagyni meg a szentkönyvben mi az erkölcsstanra vonatkozik.”²⁷

Hajnal a Tiszántúli Református Egyházkerület lelkészei között elsőként tárogatta nyilvánosan a *Debreceni Hitvallást*. A Hitvallás közreadása nagy horderejű döntésnek bizonyult. Majdnem három évvel az első megfogalmazása (1872. március) után látott csak napvilágot (1875. január). Bizonyára nem lehetett könnyű lépés, mert a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1858-as újraindításától kezdődően az 1870-es évek közepéig a liberalizmus volt az uralkodó teológiai irányzat. A közvetítő teológiából az új ortodoxia elindítójává váló id. Révész Imre zászlóbontása a *Figyelmezőben* és a Balogh Ferenc szerkesztésében megjelenő *Evangéliumi Protestán Lap* fontos eszközzé vált a hitvédelem és egyháziasság számára. Az egyház- és dogmatörténész Balogh erős skót evangelikál hatást mutató kiállása szép példája a hitét őszintén megvívó teológiai tanárnak.²⁸

Naplójából vett értékes részek, amelyek ritka gyöngyszemek, betekintést engedtek egy olyan teológiai tanár életének a legbelső szobáiba, aki a racionalizmus és liberalizmus minden egyes kérdését illetően vajdúdon ment keresztül, és egyúttal felfedezte a skóciai evangelikál reformátusság evangéliumi értékeit. A debreceni tanár teológiai gondolkodásának változása nagyon jól érzékelteti azt a vonulatot, hogy ha az ember elfogadó, egyházhoz ragaszkodó tradicionális gyökereit értékelni tudja, és a modern kérdések roppant nehéz súlya alatt is hű akar maradni Krisztus egyházához, akkor az egykor élettelennek tűnő hitvallás (az inkarnáció, Krisztus engesztelő áldozata, a feltámadás) mind élővé tud válni az ember életében.

A liberális teológia, az ortodoxiához hasonlóan, fenntartotta a keresztyénség más világvallások felett levő helyét. Míg ők Jézus hegyi beszédében elmondott tanításait tartották csak igazi evangéliumnak, az ortodoxok a hegyi beszéd mellett ragaszkodtak a korai egyház és a reformáció krisztológiai hittételeihez is. A liberálisok számára az ember-Jézus etikai valláserkölcse állt minden más világvallás tanítása felett, míg az ortodoxia úgy hirdette a keresztyénség minden vallás felett álló voltát, hogy Jézus egyedül üdvözítő halálára irányította a figyelmet. A libe-

²⁷ Hajnal Ábel: Absque ira et odia. In: *EPL*, 1/23. (1875. június 4.), 200–204.

²⁸ Kovács Ábrahám: Is Christ Proclaimed to Christians? The Impact of Scottish Evangelicalism on Hungarian Theology, Piety, and Praxis (1841–1945). In: *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, 17. (2019), 111–131.

rálisok elvetették az eredendő bűn tanát, az evangélium szerinti hagyományos teológia, az új ortodoxia hangsúlyozta, hogy az embernek újjá kell születnie. Az egyházas, hitvédő ortodox teológia azonban igazán csak a vita után (1860–1880) tudta átültetni a szélesebb néprétegek életébe ezt az evangéliumi elvet, amelyet a pesti ébredési teológia Szabó Aladárral és a debreceni ortodoxia új generációja Csíky Lajossal az élen szorgalmazott.

Márkus Jenő találóan fogalmazza meg, hogy a liberálisok „mégsem a teológia vagy egyház, hanem inkább a szellem történetében szereztek maguknak érdemeket: a liberális szellemet képviselték a teológiai gondolkodás előtt. A teológiában, általában az egyházban építő munkát nem végezhettek.”²⁹ Rámutattunk, hogy a liberális szellem egyházi gondolkodásba való átültetése valójában a vallástudományi teológia (Koncz-féle szóhasználat), azaz a teológiai talajról kiinduló világi irányba mozduló összehasonlító vallástudomány útját készítette elő. A liberális teológusok nem igazán voltak tudatában ennek a folyamatnak, annál is inkább, mert ők szilárdan hitték, hogy forradalmian új, a keresztyén vallásról megfogalmazott állításaik jelentik az új, tudományos szintre emelt valódi teológiát. A liberális teológia igazán vallástudományi antropológiát művelt filozófiai-teológiai értelemben. Az általános vallásfilozófia olyan ágát követte a transzcendens és az immanens azonosságának hirdetésével, amelyet a korai keresztyénség a hitvallások megfogalmazásával elutasított. A debreceni ortodoxia érdeme abban áll, hogy a hagyományos hitvalló egyházas álláspontjával előkészítette a talajt az evangéliumi alapon elinduló belmissziónak. A hihetetlen erős, képzett és harcos liberális teológiával vitatkozva kiállt az evangélium igazságai mellett.³⁰ A liberálisok a korabeli hét folyóirat közül hatot a kezünkben tartottak, egyedül Révész *Figyelmezője* képviselt más irányzatot.³¹

²⁹ Márkus Jenő: *i. m.* 137.

³⁰ Kovács Ábrahám: Die Antwort der Debrecener neuen Othodoxie auf den theologischen Liberalismus im neunzehnten Jahrhundert in Ungarn. In: *Zeitschrift für Neuere Theologieggeschichte. Journal for the History of Modern Theology*, 22. (2014/1), 51–71.

³¹ Kovács Albert (szerk.): *A Magyarországi Protestánssegylet Évkönyve*. Franklin Nyomda, Budapest 1874, 24.

3. A két irányzat teológiai felfogásából következő gyakorlati egyházi tevékenységek: egyházi reform a hit, a gyakorlat és az egyházszervezet terén

Mindkét irányzat az egyház megújulását kívánta elérni. Céljuk volt az egyházi reform: a hitébresztés a lelki élet (irodalmi esték), a vallástalanság elleni harc a szellemi élet terén, valamint az egyház szervezeti-kormányzati (működőképes egyházkerületek, közös országos zsinat, a lelkészek fizetésének, a lelkészözvegyek helyzetének rendezése, az országos nyugdíjalap létrehozása) megújítása. Végül fontos volt a keresztyén meggyőződésükből fakadó szociális misszió: a protestáns árvaház, a legényegylet és a kórházi misszió.

A hazai liberális–ortodox teológiatörténetet egyháztörténeti kontextusban szemlélve, már 1842-től, a *Protestáns Egyházi és Iskola Lapot* létrehozó szellemi kör geneziséénél lehet látni ezeket az építő jellegű célokat a későbbi liberálisoknál (Török Pál, Székács József, majd Ballagi Mór) és evangéliumiaknál (skót misszionáriusok, John Duncan, Rudolph König, Andrew Moody, Mária Dorottya főhercegnő, Biberauer Teodor) egyaránt.³² Ha a budapesti teológiatörténeti ívet összekapcsoljuk a debreceni szállal, amelyhez a pesti Filó Lajos és a debreceni id. Révész Imre teremtette meg a hidat, akkor láthatóvá válik, hogy Budapest az 1840-es és 1850-es évek mérsékelt liberalizmusából korszakunkban (1860–1880) a radikális irányba mozdult el. Tetőpontját 1871-ben érte el a Protestáns Egylet megalakulásával, míg ezzel szemben Révész *Figyelmezője* és a Balogh-féle *Protestáns Lap* már az ortodox viszonzálassz bástyájává vált.

Mind a két irányzat az egyházi megújulásért küzdött, és a cél eléréséhez mindkét teológiai mozgalom komoly bel- és külmissziói tevékenységet folytatott, tehát fontosnak tartotta, hogy világnézetéből fakadóan tevékenységet végezzen.³³ Gyakorlatilag itt is nagyon hasonló, igen komoly egyháztársadalmi munkát végeztek. Természetesen mindkét irányzat úgy állította be magát, hogy igazán az

³² Kovács Ábrahám: A skót-magyar kapcsolatok az 1840-es években és hatásuk a magyar protestáns egyházi és társadalmi életre. In: *Pro Minoritate*, (2001, Nyár), 177–186; Kovács Ábrahám: Mária Dorottya nádorné és a modern protestáns angolszász és német eszmék terjesztése Magyarországon. In: *Századok*, 140. (2006/5), 1531–1550.

³³ Kool, Anne Marie: *God Moves In Mysterious ways*. Uitgeverij Boekcentrum B. V., Zoetermeer 1995, 98–135.

ő munkája a biblikus és igazán keresztyén. Kovács Albert ezzel az öntudattal jelentette ki: „A modern teológia híveinek azon önérzettel kell bírniuk, hogy a protestantizmus mai köztudatát ők képviselik, s a szűnő közöny után újra ébredő vallásos hit mellettük fog nyilatkozni.”³⁴

Ballagi az Árvaápoló Egylet éves gyűlésein rendszeresen kiemelte, hogy a liberálisok milyen komolyan vették a missziói munkát. Meglepőnek tűnhet a hagyományos teológiai hívei számára, de a liberálisok kultúrprotestáns egyházas felfogásából egyenesen következett, hogy belmissziói munkát végeztek. A bő évtizeddel később megalakult Protestáns Egyletről Kovács Albert kijelentette, hogy az „Egylet sohasem akart dogmaalkotó társulat lenni, hanem *belmissziói egylet*” kívánt lenni, amely az egyházat lelkileg és szervezetileg is meg akarta újítani.³⁵

Az egyháztörténeti monográfiákból jól ismert tény, hogy a missziói munka megalapozásában a liberálisok éppen annyira elől jártak, mint a hitvalló, hagyományos teológiai nézeteket valló debreceni ortodoxia vagy a későbbi ébredési teológia. Az ortodox–liberális vita hevében mindkét fél a kizárólagosság igényével hirdette, hogy csak az ő irányzata képes hathatósan megújítani a protestáns egyházakat.

A liberalizmus szerint romboló a hit szempontjából, hogyha valaki az észszel ellenkező dolgokban hisz, mint amilyen az inkarnáció, a feltámadás, a csoda. Ezek mind eltávolítják az embereket az egyháztól. Emiatt tartották fontosnak a tudomány és a hit összebékítését. A liberálisok hívő emberek voltak. Hitük alapját azonban nem Krisztus váltságahalálába vetették, hanem az ember jóságába, nem ismerve fel, hogy ezáltal az önimádat oltárán áldoztak saját bálványuknak. Velük szemben az új ortodoxia magának vindikálta az igaz hit megértésének bizonyosságát. Az evangelikál angolszász és pietista német evangéliumi hatásokat egyesítő magyar tradicionális teológia öntudatosan így nyilatkozott az igaz (*ortodox*) hitről:

„Az orthodoxia bármely korból bátran kiállhat a gyümölcskiállítás terére. A missziók, bibliatársulatok, árvaházak, – a pesti prot. árvaházat sem kivéve – a Gusztáv Adolf egylet, a különböző szerencsétlenek különféle áldásos menhelyei, mind de mind, és minden hasonló és igazán nemes és áldásos gyümölcs az orthodoxia fájának nedve által érleltetett. A Franckék, a Zinzendorfork,

³⁴ Kovács Albert: Ortodoxia és eretnokség. In: *Egyházi Reform*, 4. (1874/11), (314–320) 320.

³⁵ Uo.

az Oberlinenk, a Harmsok és a Wimmerek örömmel vallották magukat ortodoxnak s ami fő vallástételüket cselekedeteikkel bizonyították.”³⁶

Az ortodoxia nem állt itt meg, hanem meg is vádolta a liberálisokat. 1875-ben Balogh határozottan felrótta Ballaginak, hogy a Protestáns Egyletben kicsúcsosodott liberális teológia elvharcai „gátolják a valódi szeretet-művek alkotását, a belmissziót. Szent igaz! (sic!) hogy egyházi életünk igen szegényes a skót hitronokéval vetve egybe”.³⁷ Balogh látta a hiányokat, és igyekezett az építéshez is hozzájárulni, „mihelyt az útba sodort romok félretakaríttatnak”.³⁸ Meghirdette a hit *felébredésének* programját, amelyen ő megtérést és újjászületést értett, hiszen ez az egyház alapvető missziói feladata. Rámutatott arra, hogy a Ballagi által képviselt és propagált irányzat is felelősséget visel a hit gyengítése terén. Feltette a kérdést, hogy „oly egyén ki 18 év óta kezében tartja az egyházi sajtó jelentékeny részét” miért engedte idáig fajulni a dolgokat? Balogh nem hárította a teljes felelősséget a liberális teológiára, hiszen léteztek már rombolónak tartott szellemi irányzatok (pl. a materializmus), de kimondta: „mégis állíthatjuk, hogy a *protestáns egylet* a hitet elő nem mozdítja”.³⁹

Az ekkleziológia és missziológia vetületében érdekes, hogy míg a liberálisok számára a széles néprétegek bibliaolvasása nem volt lényeges, addig az új ortodoxok számára igen fontos volt a Szentírás megismertetése az egyszerű gyülekezeti tagokkal.⁴⁰ Balogh Ferenc, skót hatásra, nagyon sokszor népszerűsítette a biblia-terjesztés ügyét, együtt munkálkodva a Skót Misszió által felügyelt brit és skót nemzeti bibliatársulatokkal.⁴¹

Valójában az idő mutatta meg, hogy a politikai és társadalmi liberalizmus egyházi talajra való átültetése minden jó szándék mellett nem érte el a célját. Már-

³⁶ Eüdokia: Modernek és orthodoxok. In: *Evagéliomi Protestáns Lap*, 1. (1875/23), (204–206) 205.

³⁷ Balogh Ferenc: Nyílt válasz Ballagi Mór úr 3. nyílt levelére IV. In: *Evagéliomi Protestáns Lap*, 1. (1875/17), (153–156) 156.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Megint látható a közösséghez való kétféle viszonyulás: ha ugyanazt olvassuk, közösséggé válunk (ugyanaz a hitvallás, a *homologia*, az „ugyanaz mondás” célja is), de ha nem, akkor tetszőlegesen irányítható egyének maradunk: ez utóbbiakból pedig *tömeg* ugyan lesz, de *közösség* soha.

⁴¹ Kovács Ábrahám: Revivalism, Bible and Tract Societies in the Kingdom of Hungary. A Multi-ethnic and Multi-cultural work for Spreading the Good News of Jesus Christ. In: *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, 19. (2021/1), 17–37.

kus szerint a liberálisok a korszellemmel való kiegyezés miatt nem voltak képesek elérni szélesebb néptömegeket.⁴² A liberális teológia emiatt sem tudott hatni az egyszerű református földműves rétegekre, amelyek az egyháztagság zömét adták. Bucsay szerint „az Ige és a műveltség viszonyának megítélésében rejlett Kovács [Albert] legnagyobb tévedése. Ezt azonban maga az egyháztörténelem csak két nemzedékkel később cáfolta meg.”⁴³ Találó Bucsay Mihály megállapítása, hiszen a két világháború közötti időszakra ért be a pesti belmissziói teológia, valamint a debreceni új ortodoxia második generációja által az 1880-as években elindított evangéliumi megújulás. Mindezeket figyelembe véve elmondható, hogy a debreceni újortodoxia úgy tudta képviselni a hitvédelmet és az egyháziasságot, hogy az a magyar református egyház megújulására egyedülálló módon hatott.

⁴² Márkus Jenő: *i. m.* 137, 143–144.

⁴³ Bucsay Mihály: A protestáns egyelet kora. (1870–1896). In: Bucsay Mihály – Pap László (szerk.): *A Budapesti Református Theológiai Akadémia története 1855–1955*. Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Budapest 1955, 52.

Kovács Krisztián

„Hogyne dicsérném az Istent zengedező énekkel...”¹

Az istendicsőítés teológiai, kulturális és etikai dimenziói

Bevezetés:

Egyházzenei útkeresés Szkülla és Kharübdisz között²

Nem kérdés, hogy napjainkban ismét előtérbe kerül az istentisztelet megreformálásának kérdése, ha más szempontból nem, akkor azzal a missziói szándékkal, hogy valamiképpen válaszoljanak az istentiszteleten való részvétel és az iránti érdeklődés általánosan tapasztalható csökkenésére. Ezzel párhuzamosan továbbá legalább két fronton válik aktívvá és izgalmassá a liturgia kérdése – főként az anyaországban –: egyrészt egy tudatos teológiai ív megvalósításával kapcsolatban, amely ismét visszahozná az istentisztelet rendjébe a bűnvallást és kegyelemhirdetést, másrészt pedig a könnyűzene istentiszteleti használata kapcsán. Jelen tanulmány alapvetően azzal a kérdéssel kíván foglalkozni, hogy milyen szempontok alapján érdemes a kettő kapcsolatát megvilágítani, s átláthatóan, mindkét irányba nyitottságot mutatva építő párbeszédet folytatni. Nem akar a felvázolt irányok egyike mellett sem voksolni, még pró és kontra érveket sem felsorakoztatni, hanem szélesebb összefüggésrendszerbe állítva szeretné megvilágítani azokat a súlypontokat, amelyeket mindenképp érdemes lenne figyelembe venni.

Úgy tűnik, hogy a liturgiát és a liturgikus éneket, illetve zenét tekintve, két, akár szélsőségesnek is mondható végpont között utat – s egyben a saját álláspont (ön)megigazítását is – keresve, könnyen egyik vagy másik oldalra csapódhatnak az elképzelések. Az egyik oldalon az archaizáló liturgia áll, a hozzá kapcsolódó

¹ Paul Gerhardt éneke, Evangélikus énekeskönyv 53,1.

² Szeretettel és megbecsüléssel ajánlom tanulmányomat a 65 éves Visky S. Béla kollégámnak.

régi énekekekkel, protestáns graduálokkal. A másikon pedig a liturgia, s egyben a liturgikus tér, öltözet, az istentiszteleti rend feladása, legalábbis relativizálása, amihez gyakran könnyűzene párosul. Az előbbit a teológiai korrektség határozza meg, mindenekelőtt az istentisztelet doxologikus jellegét és a szenttel való találkozás vallástörténeti oldalát hangsúlyozva. Az utóbbit a missziói lelkület vezérli, s az istentiszteletre érkezők kulturális meghatározottságára van elsődlegesen tekintettel. Azonban már az első összevetés ráirányítja a figyelmet egyik lényeges értelmezési különbségre, mégpedig arra, hogy a liturgia doxologikus és a zene kulturális szándékú megformálása két különböző szint, amelyeket nem alternatívaként kijátszani kell egymással szemben, hanem egymásra vonatkoztatni. Tovább árnyalja a kérdést (és talán magát a kényszeres választást is), hogy nem csupán arról van szó, hogy az istentiszteleti zenét nem lehet csak és kizárólag a kulturális meghatározottság és háttér felől meghatározni vagy értékelni. Olyan – a zsidó liturgiát is figyelembe véve – több ezer éves örökségről van szó a keresztyén egyházzene esetében, amelyet éppúgy kell a mai embernek is szeretettel és megbecsüléssel, elköteleződéssel és felelősséggel megőrizni, ahogy ragaszkodni tud az épített örökségéhez is. A gondolatébresztő esszé négy szempontból világítja meg a témát: a dogmatikai (doxologikus) megalapozást a zenesztétikai értelmezés követi, majd a zene szociológiai és kulturális meghatározottságának érintését követően az etikai szempontokra irányítja a figyelmet.

1. Az istentisztelet doxologikus jellege

Nem vitás, hogy mára az istentisztelet olyan formává lett, amely elveszítette azokat az eredeti ismertetőjegyeit és körvonalait, amelyet az ős- és óegyházban nyert, s később a reformáció felismeréseivel megerősítve egészen a 20. század közepéig megtartani látszott. Ki kell mondani, hogy a népegyházi automatizmusok és evidenciák megszűnésével az istentisztelet sem tartotta meg monopolhelyzetét – sem egyházon belül, sem pedig missziói alkalomként a kívülről érkezők számára. Ez azonban teológiai deficitet eredményez abból a szempontból is, hogy mára az istentisztelet már nem jelenti mindenkinek ugyanazt, s a vele szemben támasztott igények és elvárások sokrétűek, amelyek nem csupán az istentisztelet megformálását érintik, hanem eleve a tartalmát is. Az igények tehát rendkívül széles körben tárulnak fel, s ebben az igénybővülésben szerepet játszanak a hívők, érdeklődők, lelkipásztorok s egyházzenészek egyaránt. Azonban az istentiszteletnek van egyetlen

elvitathatatlan jellemzője (attribútuma), s ez pedig az Isten dicsőségének a megjelenítése. Ez a doxologikus jelleg kell hogy megtapasztalható legyen a liturgia egészében, függetlenül attól, hogy az istentiszteletnek más szándéka is van (pl. emlék- és gyászistentisztelet, böjt, nagypéntek stb.). Ez a megközelítés abból a feltevésből indul ki, hogy az istentisztelet az ember és Isten minősített találkozásának az alkalma is egyben, amelyben az ember mint teremtmény magasztalja és dicsőíti a Szentháromság Istent. Ennek máig érezhető liturgiai lenyomata éppúgy megtalálható a római katolikus mise glóriájában, mint az evangélikus istentisztelet liturgiájának énekverseiben, illetve a református prófétai imádságban. Azonban már az előbbi felsorolás is mutatja a doxologikus jelleg direktségének a viszonylagosságát. Különösen is a református liturgia esetén állhat fenn a veszély, hogy esetlegessé lesz az Isten dicsőségének konkrét és hangsúlyos megszólaltatása a liturgiai elemekben. Ha az egész jelenséget szélesebb összefüggésbe ágyazzuk, akkor hamar világossá válik az, hogy ez éppen annak a törekvésnek is köszönhető, amely az istentisztelet megformálásánál olyan missziói és/vagy kulturális szándékokat vesz figyelembe, amelyek inkább a résztvevők vallási és kulturális szocializációjára vannak tekintettel, nem pedig az istentisztelet doxologikus jellegének megformálására és megtapasztalására. Pedig a kettő nem lehet alternatívája egymásnak. A holland missziológus, Stefan Paas nemrégiben magyarul is megjelent könyve (*Idegenek és papok*) éppen abból a felismerésből indul ki, hogy az egyház missziói szándéka nem választható el az egyház doxologikus küldetésétől: „Tehát az egyház azért van a földön, hogy dicsőítse Istent – minden hangnemben. Az egyház eme célja a liturgiában, a vasárnapi istentiszteleten válik láthatóvá a legtelítettebben.”³ Az Isten dicsősége azonban nem olyan tárgya az istentiszteletnek, amelyet az embernek kell megvalósítani,⁴ hanem olyan objektív adottság és állandóság, amely tőlünk, emberektől és az emberek megformálta istentisztelettől függetlenül is létezik, de amelyet éppen az istentisztelet révén kell nyilvánvalóvá tenni és megszólaltatni. Ez az istentiszteletnek azt az olvasatát hangsúlyozza, amelynek középpontjába az Isten ügye kerül az ember ügye fölé. Nyilvánvaló, hogy a reformátori istentisztelet is – ahogyan maga a római katolikus mise – ennél jóval több teológiai legitimitást hordoz magában (pl. lel-

³ Paas, Stefan: *Idegenek és papok. Keresztyén misszió posztkeresztyén környezetben*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2025, 216.

⁴ XVI. Benedek pápa (Joseph Ratzinger) ír erről az angyalok énekével (Lk 2,13–14) s annak lehetséges, ám egyben téves fordításával (Dicsőség *legyen* Istennek) kapcsolatban. Joseph Ratzinger/XVI. Benedek pápa: *A názáreti Jézus* 3. Szent István Társulat, Budapest 2013, 73.

kigondozói, hitvalló, közbenjáró), azonban ha ezt az alapjellegét nem tartjuk szem előtt, sérül az istentisztelet teológiai egyensúlya a doxológia kárára. Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az istentisztelet ősi forma, sajátos liturgiai nyelvezettel, a hétköznapiól eltérő rítusokkal, s ezeket a jellegzetességeket kell megtanítani és megértetni a kívülről (vagy később) jövőkkel, s nem a teológiai meghatározottságokkal együtt feladni valamely, sokszor kétes missziói törekvés kedvéért. Különösen is a reformátori teológia számára volt fontos Isten dicsőségének a megjelenítése, s ráadásul nem csupán az istentiszteletben, hanem a mindennapi életben is.⁵ Éppen ezért a „soli Deo gloria” elv kell hogy alapvetően meghatározó legyen az istentisztelet megformálásánál. A kérdés tehát nem az, hogy miként lesz érthető az istentisztelet minden generáció és a különböző helyről és egyházi/vallási szocializáció, vagy éppen utóbbi hiánya felől érkezők számára, hanem hogy miként hívjuk meg ezeket az embereket egy olyan útra, ahol megtanulhatják, megérthetik és megérezhetik az Isten dicsőségének a jelentőségét. Ezt azonban nem feltétlenül csak egyfajta kulturális és esztétikai előjelű zenével lehet elérni.

2. A könnyűzene esztétikája

A liturgikus zenét illető vizsgálódás második szempontja alapvetően zeneesztétikai jellegű, de eleve nem zárható ki a zene mint kulturális jelenség szociológiai megközelítése sem, amiről a következő fejezetben fogunk majd szót ejteni. Eleve kérdéses, hogy mennyire lehet pontosan körülhatárolt fogalomnak tekinteni a könnyűzene kifejezést, főleg a klasszikus zene fogalmával szemben. A pop-, illetve populáris zene, úgy tűnik, megfelelőbbnek ígérkezik. Ám a popzene meghatározása is jóval összetettebb annál, hogy egyértelműen – legalábbis zeneesztétikailag – minden esetben le- vagy be lehetne határolni. A *Brockhaus-Riemann Zenei lexikon* szócikke szerint a popzene „az afro-amerikai zene kb. 1960 óta nemzetközileg elterjedt változata, amely a rock and rollból, a beat egyik változatából és a folksongból keletkezett, ifjúsági szubkultúrák (pl. hippimozgalom) kialakulásával összefüggésben. Jellemzője, hogy tömegkommunikációs eszközök útján terjed, elektroakusztikus

⁵ Ld. ehhez többek között: Busch, Eberhard: *Református. Egy felekezet arculata*. Kálvin Kiadó, Budapest 2008, 15; Luther Márton: Kis káté (Az első és második parancsolat). In: *Schmalkaldeni cikkek – Értekezés – Kis káté – Nagy káté*. (A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 4.) Luther Kiadó, Budapest 2019, (115–159) 123; Kálvin János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. Kálvin Kiadó, Budapest 2014, 287.

formában és erősítéssel.”⁶ A másik mérvadó lexikon hangsúlyozza a popzene szó-
rakoztató jellegét,⁷ amelyet megint nehéz zeneesztétikailag értelmezni. Miről is van
szó tulajdonképpen akkor, amikor liturgiailag különbséget kell vagy szeretnénk ten-
ni a klasszikusnak és könnyű-, illetve popzenének titulált zenék között? Lényegében
arról, hogy míg a gyakorlat szempontjából (azaz: hallás alapján) egyértelmű, hogy
egy adott zenei tétel hova sorolható, addig az elméleti választóvonalak megrajzolása
jóval összetettebb. Utóbbira ez a tanulmány nem is vállalkozik. Viszont nem kerül-
hető meg az, hogy mind a zeneesztétika, mind pedig az egyházzene szempontjából
valós jelenséggel van dolgunk. A zeneesztétika szempontjából izgalmasnak tűnik
a frankfurti filozófiai iskola képviselőinek kritikája a könnyűzene tömeges felhasz-
nálásával szemben. Walter Benjamin már 1935-ben kritikusan fordult szembe a
tömegkultúrával, s eljutott arra a felismerésre, hogy a reprodukciós technikáknak
köszönhetően a művészet végérvényesen elveszíti a rituálékban és kultuszban gyö-
kerező alapjait.⁸ Theodor W. Adorno számára lényegében ugyanaz a kérdés, hogy a
kulturális termékek elveszítik műalkotás jellegüket, és sematizált árucikké lesznek.⁹
Ezekkel a negatív kritikákkal szemben fogalmazza meg pozitív meglátásait Jürgen
Habermas, aki szerint a tömegkultúrában is lehet kritikus potenciál, s a tömeg eleve
nem annyira ostoba, mint amennyire Adorno azt gondolta.¹⁰ Simon Frith 1946-ban
született brit zeneszociológus pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a tömegkultú-
rában tükröződhetnek a népi tudatosság, a társadalmi ellentmondásosság és a fe-
szültségek különböző elemei.¹¹ Azaz: szintén hangsúlyossá lesz a tömegkultúra kri-
tikai potenciálja. De miért is lehetnek ezek a kritikai megnyilvánulások lényegesek
az egyházi, illetve liturgikus zenét illetően? Azért, mert az a zeneesztétikai út nem
járható, amely egyenlőségjelet akar tenni a klasszikus zene és az istentisztelethez
méltó zene közé, valamint a populáris zene és a tömegkultúra negatív olvasata közé.
Ugyanakkor azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy bármilyen zene kategorizá-

⁶ *Popzene* (szócikk) In: Dahlhaus, Carl – Eggebrecht, Hans Heinrich (szerk.): *Brockhaus Riemann zenei lexikon* III. Zeneműkiadó, Budapest 1985, 138–139.

⁷ Hunkemüller, Jürgen: *Popmusik* (szócikk). In: *Metzler Sachlexikon Musik*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar 1998, 828.

⁸ Ld. Bubmann, Peter: *Traumzeit und Stammesritual*. In: *Uó: Musik. Spiritualität. Lebenskunst. Studien zu Ästhetik und Musik aus theologischer perspektive*. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 35.) Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2022, (105–126) 110.

⁹ Uo. 111.

¹⁰ Uo. 112.

¹¹ Uo. 114.

lásához elegendők lennének a pusztán szubjektív értékítéletek, amelyek mellőzik a zeneszociológia felismeréseit és értékeléseit. Ebben az esetben is valós veszély az a fajta moralizálás, amely sajnos ma nagyon gyakran helyettesíti a körültekintő és átgondolt etikai érvelést, amihez figyelembe kell venni az adott tudomány (jelen esetben zenetudomány, zeneszociológia) felismeréseit.¹²

Másrészt – irodalmi kitekintéssel – az esztétika fogalma is relativizálódik a 20. században. Vlagyimir Jelisztratov *Szleng és kultúra* című munkájában felhívja a figyelmet arra, hogy „a modern esztétika (például a posztmodern) szinte kötelezően írja elő a szlengszavak betűzdelését a műbe, míg a »kispolgári« esztétika éppen ellenkezőleg, »magasztos romantikát« igényel”.¹³ A kortárs irodalom pedig szinte elképzelhetetlen olyan szófordulatok, megfogalmazások nélkül, amelyeket teológiai, esztétikai és pszichológiai olvasatban minden további nélkül káromkodásnak, verbális agresszióknak, obszcenitásnak lehet mondani. A képzőművészet terén is egyértelmű, hogy nem az esztétika és az alkotás művészi értéke, nem a kispolgári ízlés és értékrend mentén valósul meg, hanem a kreativitás, szabad alkotás, klisémentesség stb. felől. Így valóban nehézkes az az érv a populáris zene istentiszteletből és liturgiából való kiszorítását illetően, hogy nem felel meg művészi, művészeti (esztétikai) kritériumoknak, mivel a magas művészet is inkább a valóság valós megragadásává lesz, az idealisztikus és romantikus ábrázolásokkal szemben. Ehhez még mindenképpen hozzá lehet fűzni azt az Arnold Schönberghez köthető megállapítást, miszerint a zenének igaznak kell lenni, s nem az a feladata, hogy ékesítsen.¹⁴ Jóllehet ezt a bécsi iskola sajátos zenei stílusával (dodekafónia, atonalitás) kapcsolatban lehet elsősorban értelmezni, mégis rávilágít arra az esztétikai irányra, amely kitágítja a művészet értelmezésének szemantikai mezejét a „szép” kategóriáján túlra.

Jóllehet ez nem jelentheti azt, hogy minden művészetté avanzsálódik, ami valamiképpen tükrözi a valóságot, és ellene mond például a kispolgári ízlésnek. Ráadásul a tömegkultúra ma is lényeges problémának tűnik a művészet szempontjából, akár politikai akcentussal is. A zeneesztétika és kultúra terén azonban valóban tapasztalható egyfajta nyitás, amely a könnyű- és populáris zenét is komoly tényezőként értelmezi és láttatja. Ma már a könnyűzenei fesztiválok a kultú-

¹² Ld. Bubmann, Peter: *i. m.* 115–124.

¹³ Jelisztratov, Vlagyimir: *Szleng és kultúra*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen 1998, 15.

¹⁴ Sajnos az eredeti idézet helye nem ismert pontosan, szállóigeként idézik a zeneszerzőtől („Musik soll nicht schmücken, sie soll wahr sein“). Ld. pl. Wellesz, Egon: *Arnold Schönberg*. E. P. Tal & Co. Verlag, Leipzig–Wien–Zürich 1921, 51.

ra elválaszthatatlan részét képezik, a zeneművészeti oktatásban pedig alapfoktól a felsőfokú képzési formákig jelen vannak a könnyűzenei és jazz szakok szerte a világban, amellyel egyre inkább biztosítják a populáris zene komoly szakmai elsajátítását és művelését. A kérdés tehát az egyházi zenére nézve nem az, hogy van-e helye a könnyű-, illetve populáris zenének a liturgiában, hanem az, hogy ezen a kategórián belül milyen minőségű zenének lehet helye. Különösen a lelkész- és ifjúsági vezetőképzésben lenne ennek a kérdésnek súlya, amikor a „dicsőítés műfaja” különösebb technikai, zeneelméleti, szakmai és esztétikai kontroll és kritérium nélkül kezd elfogadott zenei szolgálattá válni. Nem a jelenség, főleg nem annak teológiai megközelítése¹⁵ kérdéses, hanem kivitelezése rejt veszélyeket magában. S ezen a ponton lesz majd mérvadó a kérdés etikai megközelítése.

Amennyiben ragaszkodunk akár a teológiai, akár az esztétikai olvasat alapján a zene és a liturgia kulturális beágyazottságának komolyan vételéhez – azaz akár az egyik oldalon ahhoz, hogy magasabb kulturális nívvá várható el a liturgiától és zenétől, akár a másik oldalon pedig ahhoz, hogy tükrözze a társadalom nagy részének kulturális meghatározottságát –, nem lehet figyelmen kívül hagyni legalább két felismerést. Egyrészt a kultúra fogalma a 20–21. században jóval kiterjedtebb, mint az a korábbi értelmezések során tapasztalható volt, s abból az alapfeltevésből indul ki, hogy eleve minden életvezetés kulturálisan meghatározott kontextusban gyökerezik, s ennek komolyan vétele lehetetlenné teszi, hogy különbséget tegyünk etikailag kultúrák között.¹⁶ Másrészt magának a kultúrának létezik egyfajta pneumatikus értelmezése, amely szerint a Lélek jelenléte megérinti a kultúrát, a művészeteket is, s így a Szentlélek nem csupán a Szentírásban fejt ki hatását, hanem megragadható az embert körülölelő valóságban is.¹⁷ Nem csupán az inkulturáció kapcsán merül fel ennek a relevanciája – tehát amikor elsődlegesen földrajzilag, politikailag teljesen más kultúrába kell integrálni a keresztyén hittartalmakat –, hanem akkor is, amikor társadalmilag és kulturálisan kell kommunikációs és értelmezési szakadékokat áthidalni. Nem lehet azt állí-

¹⁵ Ld. ehhez: Füsti-Molnár Szilveszter: *Az Élő Ige hangzik: „Énekem az Úr”* (Ézs 12,3). *Isten dicsősége és dicsőítése*. Online elérhető: <https://misszioiszolgalat.reformatus.hu/misszioi-szolgalat-agazatai/dicsoites-egyhazi-modern-zene/isten-dicsosege-es-dicsoitese/> (Utolsó megtekintés: 2026. február 5.)

¹⁶ Anselm, Reiner: Kultur. In: Anselm, Reiner – Körtner, Ulrich H.-J. (szerk.): *Evangelische Ethik kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015, (10–107) 101–103.

¹⁷ Török Csaba: *A kultúrák Lelke*. Új Ember Kiadó, Budapest 2013, 150–151.

tani, hogy a Lélek csak bizonyos kulturális nyelvet tud igénybe venni, s az sem feltétlenül megkérdőjelezhetetlen teológiaiilag, hogy az inkulturáció elvének kifordítása mentén elsőbbséget élvezne valamelyik nyelv. Az, hogy a karizmatikus felekezetek (egyházak) mennyire más liturgiai és zenei nyelvet használnak, s hogy ezt mennyire érzik teljes mértékben magukénak a gyülekezeti tagok, itt és most nem lehet korrektül megválaszolni, annyi azonban bizonyos, hogy kívülről nézve meggyőzőnek tűnik (önmaguk számára!) az általuk használt liturgiai és zenei nyelvezet. Az, hogy valóban ebben rejlik-e valós missziói lehetőség, már más kérdés.

3. A zene szociológiai és kulturális beágyazottsága

Az egyházi zenét és liturgiát illetően különösen is a kulturális meghatározottságot, illetve beágyazottságot figyelembe véve éri legtöbbször kritika azok soraiból, akik a missziói szándékból kiindulva szorgalmaznák a liturgia egyszerűsítését (legalábbis ami nyelvezetére vonatkozik), illetve a populáris zene egyértelmű és hangsúlyos jelenlétét az istentiszteleten. Ennek az irányzatnak kellő impulzust adott Klaus Douglass egy évvel a német kiadás után magyarul is megjelent könyve, *Az új reformáció*.¹⁸ Ebben a munkájában két olyan tételt is megfogalmaz, amelyek lényegesek a téma szempontjából. Egyrészt, szerinte „istentiszteleteink, amelyek valaha mindenkire szóltak, mára belkörü rendezvénné váltak” (65. tétel).¹⁹ Másrészt úgy látja, hogy „istentiszteletünk az egyházi zene és a liturgikus hagyomány kettős béklyójában vergődik. Ha nem sikerül megszabadítanunk tőle, hamarosan meg fog szűnni” (66. tétel).²⁰ Douglass többek között abból a kereskedelmi tapasztalatból indul ki, hogy a társadalom nagyon alacsony százaléka ismeri, hallgatja, fogyasztja az orgonazenét,²¹ és hogy az istentisztelet (a szerző elsőrenden a német lutheránus istentiszteletre gondol) olyan liturgikus hagyományt tart életben, amely, előrejelzése szerint, harminc év múlva (tehát nagyjából 2031 körül) „nem fog említésre méltó szerepet játszani” az egyházban.²² Ehhez kapcsolódik sajátos ekkleziológiai megközelítése is, amely szerint „egy

¹⁸ Douglass, Klaus: *Az új reformáció. 96 tétel az egyház jövőjéről*. Kálvin Kiadó, Budapest 2002.

¹⁹ Uo. 269.

²⁰ Uo. 272.

²¹ Uo. 273.

²² Uo. 275.

egyház, amely magát népegyháznak nevezi, a nép zenéjét kell játssza. Ha azonban ezt nem teszi, vagy ezt a zenét figyelmen kívül hagyja, akkor nem lesz a nép egyháza, sem egyház a népért, sem pedig egyház a néppel. Csak a nép egy része számára lesz egyházzá. Ezzel nem felel meg a legtöbb ember életérzésének. Nem vihetik magukkal [a zenét], és nem határozhatja meg őket.²³ Miközben van, de mindenesetre lehet létjogosultsága annak, hogy akár a komolyzene, akár a me-rev és archaikus liturgia valóban idegen nem csupán a kívülről érkezők, hanem a vallásos környezetben szocializálódott újabb generációk számára is, aközben érdemes néhány ponton helyesbíteni Douglass előrejelzését. Egyrészt figyelmen kívül hagyja, hogy eleve a könnyűzenei kínálat egyre sokrétűbb, és nehéz olyan stílust találni, ami az osztársadalom számára döntő lenne. A liturgia nem a hét-köznapi rítusok alkalmazása egyfajta szent térhez vagy közeghez, hanem eleve a transzcendenssel való találkozás minősített ideje, alkalma, kifejezése, s így minden további nélkül lehet akár teljesen más (*totaliter aliter*) is. A népegyház sosem a zene vagy a liturgia felől valósul meg, hanem a tapasztalati egyházértelmezés felől. Azaz a népegyházi mivolt nem bizonyos teljesítmény elérésében nyilvánul meg, hanem alapvetően szociológiai és kibernetikai adottság.²⁴ Figyelemre méltó az is, hogy éppen a népegyházi mentalitás ragaszkodik jobban a hagyományos liturgiához és zenéhez, miközben az evanglikál orientáltóságú gyülekezetek sokkal nyitottabbak és elkötelezettebbek a könnyűzene és a kötetlenebb liturgia iránt.²⁵

A – főként magyarországi – vitákat tekintve nem lehet megkerülni azt a kérdést sem, hogy miképpen közelítünk a liturgikus zenéhez, illetve ezen belül a könnyűzene istentiszteleti jelenlétéhez. Két megközelítési út kínálkozik: egy-

²³ Douglass, Klaus: Popmusik und Volkskirche – (wie) geht das zusammen? In: Eissler, Hans Joachim (szerk.): *Zukunftsmusik? Lobpreis und Anbetung im Kontext der Landeskirche. Horizont erweitern, Praxis reflektieren, Perspektiven gewinnen*. Evangelisches Jugendwerk in Württemberg, Stuttgart 2020, (44–51) 45.

²⁴ Ld. ehhez: Preul, Reiner: *Die soziale Gestalt des Glaubens, Aufsätze zur Kirchentheorie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, 48–51.

²⁵ Ld. pl. a Budapest-Gazdagréti Református Egyházközséget, ahol tudatos döntés következtében nincs orgona, többek között azért, hogy az istentisztelet kulturálisan releváns legyen, s mert a gyülekezet nem igényli az orgonakíséretet. Czövek Tamás (szerk.): *Írd meg, amiket láttál. Hét lakótelepi gyülekezet*. Kálvin Kiadó, Budapest 2010, 112. Az persze más kérdés, hogy mennyiben lehet sajátosan evanglikál modellnek tekinteni a gyülekezetet, viszont mindenképpen megtapasztalható tudatos elmozdulás a népegyházi (liturgiai és egyházzenei) hagyományok felől a tudatos missziói koncepció irányába.

részt a liturgikus zenét olyan teológiai meghatározottság mentén értelmezzük, amely kijelöli a zene minősítését; másrészt a liturgikus zene kulturálisan kerül értelmezésre, ami viszont teret enged annak, hogy tükrözze a gyülekezet illetlen beágyozottságát. Mindkét út veszélyeket rejt magában. Az első a vélt vagy valós teológiai korrektség oltárán feláldozza azt, hogy az Isten dicsőítése az ember saját istentapasztalatából kell hogy kinőjön, s olyan nyelven kerüljön megfogalmazásra, amelyet a hívó ember sajátjának érez. Továbbá nem vesz tudomást arról az egyben pszichológiai adottságról sem, hogy maga a zene is a saját életérzés kifejezése lehet, minden művészetnél személyesebb és érzelmesebb.²⁶ Ez konkrétan azt jelenti, hogy a könnyűzene mint zenei nyelv, önkifejezés és kommunikációs csatorna helyet kaphat a liturgiában, akár közvetlenül is.²⁷ Ugyanakkor az, hogy a keresztyén hitnek mindig is szüksége volt zenei nyelvre,²⁸ s hogy maga a zene is mindig a hit fontos kifejezése volt,²⁹ olyan kölcsönösséget és kettősséget eredményez, amelyet csak bizonyos etikai felelősségvállalás mentén lehet fenntartani.

A második út alapján véve túlságosan antropocentrikus szándékkal közelíti meg a liturgiát, illetve az egyházi zenét, így óhatatlanul adódik egy újabb kérdés: az egyén ízléséhez és a zenei trendekhez igazított egyházzene mennyire szolgálja a doxologikus jellegét? Nyilvánvalóan lehet azt válaszolni, hogy nagymértékben, de a kérdés mégis árnyalja annak a legitimációját, hogy a trendek felől érkező elképzelések evidenciává legyenek és minden fenntartás nélkül megvalósuljanak. Ez utóbbi szintén felvet etikai kérdéseket is.

4. Zene és etika

Az egyházzenei útkeresés egyik biztos pontjának tűnhet a reformátori felismerések figyelembe vétele. Ezek alapján azonban nehéz egyértelmű választ adni

²⁶ Wahle, Stephan: Klang – Sound – Performance. Chancen und Grenzen von Popmusik im Gottesdienst. In: Kopp, Stefan Marius – Schwemmer, Marius – Werz, Joachim: *Mehr als nur eine Dienerin der Liturgie. Zur Aufgabe der Kirchenmusik heute*. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2020, (215–232) 215.

²⁷ A vatikáni álláspont szerint maga a pop- és rockzene is inspirációs forrásává lehet az egyházi zenének. Ld. Gilbert, Bettina: Populärmusik im Gottesdienst. Chancen und Herausforderungen. In: Hoping, Helmut – Wahle, Stephan – Walter, Meinrad (szerk.): *Gottesklänge. Religion und Sprache in der Musik*. Herder, Freiburg–Basel–Wien 2021, (148–163) 156.

²⁸ Wahle, Stephan: *i. m.* 215.

²⁹ Gilbert, Bettina: *i. m.* 159.

a liturgikus zene formájára és stílusára. Luther az éneklő középkor felől érkezett, s számára a zene természetes nyelv, kommunikáció volt, amely közvetítette a nép felé a hittartalmakat. Híressé vált megjegyzését nem nehéz mára adaptálni: „Az ilyenek [együgyűek és fiatalság] kedvéért szükséges olvasni, énekelni, prédikálni, írni és verset költeni, s ahol az a dolgon lendíthetne, s rá szükség volna, erre a célra meghúzatnám az összes harangokat, megszólaltatnám az összes orgonákat, és mindent megcsendítenék, ami hangot ad.”³⁰ Luther nyitottságát az istentisztelet zenei megformálása iránt nemcsak kulturálisan kell értelmezni, hanem teológiai szempontból is, az ige mindenkivel való megértetésének missziói szempontjából. Kálvin nem volt sem művészeti-, sem pedig zeneellenes. Egész életében a gyülekezeti ének minőségi javulásán fáradozott.³¹ Az éneklést lényegében az imádság teológiáján belül értelmezte, legalábbis az *Institutio* szerkezete szerint.³² Számára azonban a liturgia az adiaforon kategóriájába tartozott, vagyis az üdvösség szempontjából közömbös dolgokhoz.³³ Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lenne olyan teológiai és etikai szempontrendszer, amely keretek között tartaná az egyházi zenét. Egyrészt lényeges etikai kérdés lehet a zene istentiszteleti alkalmazásának a valós szándéka és célja. Mind a klasszikus, mind pedig a populáris zene használata mögött nemegyszer kitapintható a személyes érdekeltség, az önkifejezés és művészi önmegvalósítás, amelyek az egyén – akár a zene előállítója, akár felhasználója – ízlését, zenei ízlését igyekeznek beteljesíteni. A reformátori felismerés kijózanító lehet ebben az esetben: az Isten dicsőségének megszólaltatása olyan cél, aminek a hívő ember mindent alárendel. Másrészt sosem lehet elvonatkoztatni egy-egy zenei stílus, akár zenemű eredeti szándékától. A heavy metal zene diabolikus megítélése mutatja, hogy minden zenének van egyfajta társadalmi vonatkozása is,³⁴ amelyet nem lehet függetleníteni még akkor sem, ha esetleg vallásos szöveget kap. Így kérdéses továbbá az is, hogy etikailag mennyire igazolható a keresztyén technózene.

³⁰ Luther Márton: A német mise és az istentisztelet rendje. In: Csepregi Zoltán – Fabiny Tibor – Ittész Gábor – Reuss András (szerk.): *Luther válogatott művei* 3. Luther Kiadó, Budapest 2024, (300–335) 301–302.

³¹ Witvliet, John D. – Bierma, Nathan: Liturgie. In: Selderhuis, Herman J.: *Calvin Handbuch*. Mohr Siebeck, Tübingen 2008, (401–412) 407.

³² Kálvin János: *Institutio*, 58–59.

³³ Uo. 461.

³⁴ Bubmann, Peter: *l. m.* 124.

Amikor a zene etikai értelmezéséről van szó, beleütköziünk abba a kérdésbe, hogy létezik-e olyan abszolút értelmezési lehetősége a zenének, amely megfosztja mindenféle világnézeti háttérétől és eredetétől. A zenetörténet és zeneesztétika, de egyben az egyháztörténet és történelem, valamint a politikai és szociológiai, illetve pszichológiai tapasztalatok szerint nem. Lehet, hogy vannak olyan zeneesztétikai törekvések, amelyek előtérbe helyezik a zene abszolút, mindentől független, *l'art pour l'art* értelmezését, de ezek a teológiaiilag meghatározott egyház- és liturgikus zeneértelmezéssel kapcsolatban nem legitimálhatók. Ehhez kapcsolható annak a jelenségnek az etikai olvasata is, amikor a zenehallgató annyira bevonódik egy adott zenei stílusba, hogy az lényegében identitásának formálójává válik.³⁵

Azt sem lehet etikailag megkerülni, hogy az istentiszteleti zene nem lehet a manipulatív rendszerek áldozatává – amint arra Harvey Cox alapján érdemes figyelni.³⁶ Lényegében itt megint csak arról van szó – mint azt a Klaus Douglas meglátásaival szemben kritikusan már megjegyeztem –, hogy az egyházi zenét nem a kívülről érkező üzleti és konzumerdekek kell hogy meghatározzák, hanem az a belső meggyőződés, amit maga az egyházban szolgáló egyházzenészek, lelkipásztorok és laikusok, a teológiai ismeretek és a gyülekezet szociológiai meghatározottságaik, valamint istentapasztalataik alapján helyesnek tartanak.

Az egyházzene kérdése nem feltétlenül kardinális kérdés. Már csak azért sem, mert az egyház válsága és problematikája sem zenei vagy liturgiai eredetű. Éppen ezért érdemes figyelmet szentelni annak, hogy bármely oldalról érkezett, evidenciaként megfogalmazott álláspont a kizárólagosság igényére tegyen szert. Tény, hogy tapasztalhatók elmozdulások abba az irányba, hogy az istentisztelet doxologikus jellegéhez jobban illeszthető a hagyományos liturgia és az ehhez méltó klasszikus zenei megformálás, de ezek teológiai legitimációja mindig hagy kérdéseket maga után. Éppígy nem lehet alapozni a kortárs fogyasztói igényekre és szokásokra sem, mert az istentiszteleti közösség és az Istennel való találkozás nem feltétlenül a kulturális meghatározottság, hanem a belső igény mentén valósul meg. Végző soron nem a zene fogja meghatározni az Isten dicsőségét, hanem az Isten dicsősége indítja az embert arra, hogy új éneket énekeljen a Szentháromság Istennek.

³⁵ Bubmann, Peter: *i. m.* 118.

³⁶ Ld. Cox, Harvey: Die Ikarnation des mammon. Warenkultur und Simulation in der inszenierten Gesellschaft. In: *Lutherische Monatshefte*, 32. (1993/1), 4–7.

Jókai Mór vallásos világa

E kötet ünnepeltjének felmenői generációkra visszamenően magyar református lelkészként szolgáltak. Szinte biztosra veszem, hogy a Visky család könyvespolcán ha nem is sorakoztak Jókai Mór összes művei, a klasszikusok ott voltak, és bizonyára az egykor volt Szatmárnémeti Református Gimnáziumban az 1970-es években Jókait is olvastatták a diákokkal. Nézze el nekem nagylelkűen az ünnepelt, hogy munkássága előtt tisztelgő rövid írásommal olyan területre merészkedem be, aminek nem vagyok szakértője. Nem vagyok irodalomtörténész, nem olvastam a teljes Jókai-korpuszt, a rendszeres teológiához sem értek, de szeretem az irodalmat, és mostanában Jókait is megpróbáltam teológus szemmel újraolvasni.

Az unitáriusok *ab ovo* elfogultak Jókaival szemben, az *Egy az Isten* című regényének megírásáért, Borbély István irodalomtörténészt idézve: „...ha Jókainak [a] többi regénye egyetemes magyar jó tett volt, [az] *Egy az Isten* ezen felül az unitárius egyháznak s az unitárius életfelfogásnak javára végzett jócselekedet is volt.”¹ Rövid írásomban arra próbálok választ keresni, hogy jogos-e ez az elfogultság, és nevezhető-e unitáriusnak Jókai hitvilága, vagy az beilleszthető a 19. századi liberális református teológiába. Előrebocsátom, hogy nem célom Jókai református önazonosságának megkérdőjelezése, arra törekszem, hogy néhány művéből töredékesen és némiképpen önkényesen kiragadott vallásos megnyilatkozásait a 19. századi unitárius teológia látószögéből szemléljem. Jókai protestáns méltatói és katolikus bírálói egyaránt túlzásokba estek személyének magasztalása vagy elmarasztalása során. Egyik református méltatója olyan felekezet nélküli papnak nevezte, aki „tele volt nevelő, felvilágosító, embermegváltó és erkölcsöket javító *lévita* szándékkal”.² Ezzel magam is egyetértek, azonban azt, hogy ő „a reformátusok bár palásttalan, mégis legkiválóbb lelkipásztora, nemzetünk prófétája és barátfalvi lévítája”,³ túlzásnak tartom.

¹ Borbély István: *Jókai emlékezete*. Unitárius Irodalmi Társaság, Kolozsvár 1925, 16.

² Mezei József: A valóságteremtő. In: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 79. (1975/3), 288.

³ Incze Gábor: *A református Jókai*. Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1925, 15.

Hermann Zoltán elemzése szerint a barátfalvi lévita alakjában Jókai a korának szabadelvű-kálvinista eszményképét rajzolja meg – olyan lelkészt, aki a hivatalos egyházi hierarchiától távol, „a világból kimaradt hegyzugban” valósítja meg a felekezeti határokon átívelő, etikai alapú kereszténységet.⁴

Az életművét feldolgozók egyetértettek abban, hogy nem volt különösképpen vallásos, templomjáró ember, de érdekelte a vallások sokfélesége, és műveiben gyakran foglalkozott teológiai és a transzcendenciát feszegető kérdésekkel.⁵ Főszereplői között 13 katolikus, 29 református, egy zsidó, egy unitárius, egy görögkeleti, egy szombatos, közülük 14-en teológiai végzettségűek.⁶

Posztív főhősei között 18 szilárd meggyőződésű, „világnézetében felvilágosult, a hatalomhoz való viszonyában független” kálvinista. Az unitárius és szombatos hősök a reformátusokhoz hasonlítanak, a katolikusok konzervatívak, ők többnyire arisztokraták. Az ókori kultúrák és a világ nagy vallásai gyakorta felbukkannak gazdag életművében. A muszlim világról és szokásaikról tucatnyi helyen ír, gondoljunk csak a *Janicsárok végnapjaira* vagy az öregkori *Aki a szívét a homlokán hordja* című regényére. Elbeszéléseiben gyakran feltűnnek a zsidók is, a műveiben feltűnő zsidó alakokat Brenstein Béla gyűjtötte össze.⁷

Ez a rendkívüli felekezeti sokszínűség nem véletlen, de tartsuk mindvégig szem előtt azt, hogy Jókainál a vallás elsősorban nem dogmatikai, hanem etikai kérdés volt. Vallásképeinek értelmezése az irodalomtörténészeket is foglalkoztatta. Féja Géza irodalomtörténész szerint „Jókai vallása: az emberi igyekvés jelentősége és egyúttal céltalansága, az emberi logika viadala és az isteni logika érvényesülése”.⁸

Margócsy István találó megfigyelése szerint Jókai regényeiben a vallás erkölcsi parancsa mindig felülírható – a szerelem vagy a hazaszeretet nevében –, de ez

⁴ Hermann Zoltán: „Egyedül az Írás”. Még egyszer a kálvinista Jókairól. In: *Confessio*, 49. (2025/1), 56–70.

⁵ „...templommal, pappal, szentségekkel nem sokat törődik... az erősen leegyszerűsített protestantizmust buddhista hatással színezi, amikor hisz a lélekvándorlásban, s azt az eszmét hirdeti, hogy más csillagokban kell majd vezekelnünk bűneinkért.” Nagy Miklós: *A regényíró útja 1868-ig*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1968, 18–19.

⁶ Fábri Anna: *Jókai – Magyarország: A modernizálódó 19. századi magyar társadalom képe Jókai Mór regényeiben*. Skiz, Budapest 1991, 129.

⁷ Dr. Brenstein Béla: *Jókai és a zsidók. Zsidó vonatkozások és alakok összes műveiből*. „Garai” Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1925.

⁸ Féja Géza: Jókai a világteremtő. In: *Új Horizont*, 25. (1997/1), 89.

nem közömbösséget, hanem magasabb rendű, felekezetek feletti vallásfelfogást tükröz.⁹ Ezzel a világnézettel magyarázható az, hogy számára a vallás elvitathatatlan személyiségi jog, az önazonosság és a közösséghez tartozás leglényegesebb eleme. Jókai a vallásszabadság legádázabb védelmezője és leghűségesebb híve. 1861. március 5-én mondott választási beszédében nemzetiségi és felekezeti kérdésben ekként nyilatkozott: „Senkit vallása miatt sehonnan ki nem rekesztek; honfi és honfi között különbséget nem ismerek.”¹⁰ *Hinni és nem hinni* című rövid elbeszélésben pedig ezeket írta: „Minden hit jó, csak megtartsátok, s legyen mindenki tisztelettel a másé iránt.”¹¹ Valóban a legkomolyabban gondolta a teljes polgári és vallásszabadságot, még akkor is, ha regényeiben és elbeszéléseiben hősei némelykor a vallások relativizmusát és a dogmák fölöslegességét prédikálták. *A mi lengyelünk* főhőse minden vallást jónak tart, a feltétel csak az, hogy „követői legyenek jók. A nagy hitalapítók bizonyára mindannyian jó törvényeket adtak a maguk népének: Mózes, Jézus, Mohamed, Konfucse, Sakjamuni. Csak megtartsák azokat a törvényeket.”¹² Hasonló gondolatmenetet olvasunk az 1951-ben játszódnó *A jövő század regényében*. Delejországbán a papok szerepe nem a vallás-, hanem az ismeretterjesztés, a polgári jólét és hazafiság ébrentartása, ezért a pap „hirdet emberek között egyenlőséget, népek között békességet, ragaszkodást a hazához, felebaráti rokonszenvet, megtartását az adott szónak, önfeláldozást azokért, akiket szeretünk, s ahogy pietása diktálja, idézi hozzá Jézus vagy Mózes, Mahomed vagy Solon vagy Konfucse szavait; hisz ők mind azon törekedtek, hogy az embert közelebb vigyék az Istenhez”.¹³ Akaratlanul is az 1864-ben írt unitárius káté jut eszünkbe. Az átdolgozott és húsznál is több kiadást megért katekizmus hatodik

⁹ „A vallásoknak tiltásait, erkölcsi parancsait egy magasabb erkölcsi norma érdekében számaltalan esetben felül lehet, szabad, sőt kell írni – úgy tűnik fel, hogy ebben a világban vannak fontosabb értékek is, mint amit a vallási rendszerek képviselnek.” Margócsy István: Bálványosvár – avagy Jókai és a vallás. In: *Tiszatáj*, 68. (2014/5), 65.

¹⁰ Láng József – Rigó László – Kerényi Ferenc (szerk.): *Jókai Mór: Cikkek és beszédek*, 1861. január 7. - 1865. június 24. (Jókai Mór összes művei. Cikkek és beszédek. Kritikai jegyzetekkel 6.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1975, 51.

¹¹ *Vasárnapi Ujság*, 1. (1854/7), 50.

¹² T. Hajós Éva (szerk.): *Jókai Mór: A mi lengyelünk* (1903). (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 66.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1969, 389.

¹³ D. Zöldhelyi Zsuzsa (szerk.): *Jókai Mór: A jövő század regénye 2. (1872–1874)*. (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 18–19/2.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1981, 20. Lásd Margócsy István: *i. m.* 66.

kérdés-feleletében ezt olvassuk: „Tisztább valláshoz úgy jutottunk, hogy Isten küldött felvilágosult, bölcs valláserkölcsei tanítókat, akik az értelemmel megegyezőbb, tisztább vallásos meggyőződésre vezettek.” „Isten küldötteit prófétáknak, apostoloknak vagy vallásalapítóknak nevezzük. / A történelem folyamán Istennek ilyen küldöttei voltak: Zoroaszter a perzsáknál, Konfucius a kínaiaknál, Mózes és a próféták a zsidóknál, Buddha a hinduknál, Mohamed az araboknál.”¹⁴

A párhuzam feltűnő, de van egy lényeges különbség: az unitárius káté (még mindig) teológiai rendszerben gondolkodik, Jókai pedig etikai metaforában. Nem tudni, ismerte-e Jókai ezt a kátét, de a szellemi rokonság félreismerhetetlen.

Jókai általános vallási világképe után vizsgáljuk meg röviden, hogyan jelennek meg műveiben a keresztények és a szertartások.

Kezdjük a keresztséggel, és idézzük fel a 13. századi Erdélyben játszódó *Bálványosvár* című regényét. A regény a keresztények és a pogány magyarok viszályairól és kibéküleseiről szól. A végkifejlet a nagy nemzeti megbékélésben csúcsosodik ki, amikor a pogány magyarok minden különösebb fenntartás nélkül beolvadnak a kereszténységbe.¹⁵ Az író szerint a kereszténység mintha nem lenne lényeges, hiszen annak minden eleme megvan a pogányok vallásában. Szilamér Szent Ferenc imáját meghallva úgy érzi, hogy ez az ő pogány hitével teljesen megegyezik, s azt fontolgatja, hogy megkeresztelkedik. A regény végéről idézem a záró jelenetet:

„No, nem bánom, én is odahajtom a fejemet a víz alá. Elfogadom mennyei vezéremül a Jézus Krisztust, mert derék ember volt.”¹⁶ Az esperes gyorsan helyreigazítja: nem ember, hanem Isten! A keresztséget felvevő pedig azzal vág vissza, hogy olyan derék ember volt, hogy istenné lett. Hermann Zoltán tanulmányában rámutat, hogy Jókai sajátos, önironikus humora a protestáns kisebbségi helyzetéből ered, és rokonítható Reinhold Niebuhr protestáns realizmusával, „amely az egyén morális eszményei és a közösség politikai realitása közötti inkongruenciából vezeti le az iróniát”.¹⁷

Jókai rendkívül jól érzékelte a dogmatikai különbségeket, csak hogy ezeknek nem tulajdonított jelentőséget, a vallásos hovatartozás a szerelemben feloldódott.

¹⁴ Ferencz József: *Unitárius káté*. 20. átdolgozott kiadás, Kolozsvár 1991.

¹⁵ Margócsy: *i. m.* 62–63.

¹⁶ Téglás Tivadar (szerk.): *Jókai Mór: Bálványosvár (1883)*. (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 43.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1964, 215.

¹⁷ Hermann Zoltán: A kálvinista Jókai (Az elátkozott család, 1858 – A barátfalvi lévita, 1898). In: *Studia Caroliensia*, 10. (2009/4), 95–104.

Ennek leszünk tanúi az *Egy az Istenben* is. A szerelem mindent felülíró ereje dogmatikai kérdésben vetődik fel, amikor Manassé kijelenti, hogy ha Blanka megtalálná az igazi férfit, eldobná az egymilliót érő vagyonát harminc ezüstpénzért, mert: „...ez a legmagasabb becsára egy férfinak; miután a mi urunk Jézust is annyitért adták el.” Zimándy Gábor válasza: „Jézust ki kell hagyni a diskurzusból, mert ő nekem Istenem, akit én imádok”, a Manasséé pedig: „Nekem pedig emberem, akit követek.”¹⁸

Az ember, akit követek, és az Isten, akit imádok ellenpár az *Egy hirhedt kalandor a XVII. századból* című regényben is felbukkan. Ez két évvel az *Egy az Isten* után jelent meg, s a szerző ennek több motívumát is újrahasznosította. A hajdemákok barlangszigetének Torockóra hajazó hasonlóságán túl van itt egy frivol, ám teológiaiilag annál tanulságosabb jelenet: Hugó, a főhős, a kalandor tüzértiszt beleszeret egy lengyel socinianus lányába, s amikor az apával szembetalálja magát – puskával a mellén –, a leány súgta jelszóval menti az életét: „Egy az Isten!” Az öreg azonnal testvérként öleli, és megkezdí hitbéli okítását. Hugó sarokba szorul: ha nem teszi le az esküt, azaz nem lesz sociniánussá, akkor világos, hogy a lányért jött, és a puská ott van a háta mögött. Ha megesküszik, a pokolba jut. Jókai maga fogalmazza meg a dilemmát: „A mennyországba egyenesen, tüstént, extrapostán, vagy a pokolba kerülővel, nagy állomásokkal, szép csendesesen? Fiatal voltam még, sajnáltam a szép kondor hajú fejemet, választottam az utolsót”¹⁹ – azaz pokolra kerülést, nagy kerülőkkel.

A jelenet kulcsa az „Egy az Isten” mondat: csakhogy itt ez nem hitvallás, hanem pokolra vezető út, mert a döntés tétje nem a hit, nem is az igaz szerelem, hanem a túlélés ösztöne. S éppen ez Jókai zseniális megoldása: ugyanaz a jelszó, amelyet az *Egy az Istenben* a torockói legények hitvallásként mondanak ki a solferinói csatamezőn, itt teljesen más kontextusba kerül. A jelenet csattanója a magyar és lengyel sociniánusok közötti krisztológiai vita, amely Jókai egyik legszemlésebb teológiai szatírája.

Krakkóba magyar sociniánus vitézek érkeztek, s csatlakoztak a lengyelek istentiszteletéhez, és mint utóbb kiderül, ezt az úrvacsorai bor elfogyasztásáért tették. Az öreg lengyel sociniánus egyre szélsőségesebb álláspontot képvisel, hogy

¹⁸ Szekeres László (szerk.): *Jókai Mór: Egy az isten 1. (1876–77)*. (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 69–70/1.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1970, 28.

¹⁹ Horlai Györgyné (szerk.): *Jókai Mór: Egy hírhedt kalandor a XVII. századból (1879)*. (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 35.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1967, 23.

az ivászatot megelőzze, de a magyarok minden lépésnél megtalálják a dogmatikai érvet a borivásra. Először: Krisztus nem Isten, de Isten fia, aki vérét ontotta – tehát borral kell megemlékezni róla. Az átalag kiürül. Majd: Krisztus nem Isten fia, csak jó ember – a magyarok erre azt mondják, hogy: „...igen, de derék ember fia volt, és maga is jó ember, még így is megérdemli, hogy kiontott vérének emlékére boritalnak szimbóluma alatt kegyesen áldozunk. S egy átalag megint odalett.”²⁰ Következő lépés: Krisztus nem is volt jó ember, zsidó volt, adófizetésre buzdított, megérdemelte a kivégzését – a magyarok erre: „no, ha ilyen rossz ember volt, akkor meg már éppen kötelességünk, hogy kionsuk a vérét, és megigyuk boritalnak alakjában!” A lengyel végül bejelenti, hogy a következő alkalommal azt fogja bizonyítani, hogy Krisztus voltaképpen nem is volt a világon soha, az egészet a papok gondolták ki. Ezzel szeretné gyökeresen elvonni a magyarok „áhitatosságának” alapját. Ennél frappánsabb lezárást Jókai nem adhatott volna.

A humor mögött azonban komoly teológiai megfigyelés húzódik. Jókai pontosan érzekelte, hogy az úrvacsora értelmezése a felekezeti azonosság egyik legmélyebb kérdése. Amikor a magyarok az egyre szűkülő krisztológiai alapon is ragaszkodnak az úrvacsorai borhoz, Jókai talán azt mutatta meg, hogy a szertartás etikai és közösségi tartalma tovább él akkor is, amikor a dogmatikai alap már rég elpárolgott.

A 19. század első évtizedeiben Magyarországon az unitáriusokról még úgy vélekedtek, hogy szarvat viselnek. Az unitárius és sociniánus elnevezés gyűlölt volt a keresztények körében. Hermann Zoltán mutat rá arra, hogy Jókai ironiája a felekezeti kérdésekben mindig a kisebbség felől szólal meg. A többségi helyzetből nem ironia, hanem hatalmi kérdés a megszólalás – ezért van az, hogy Jókai a dogmatikai vitákat akkor figurázza ki, amikor azok hatalmi packázássá válnak, de komolyan veszi, amikor a hit etikai tartalmáról van szó.²¹

A *Páter Péter*ben a főhős szerelmének elmondja, hogy a neki szánt vőlegény sociniánus. Íme a párbeszéd: „A neked szánt vőlegény rút, részeges, nyavalyás, vén; hat feleséget eltemetett már. És azon felyül sociniánus. Istentagadó. Szentháromságtagadó, akinek a Krisztus csak jó ember, s a Szentlélek csak fehér galamb: semmi más.”²²

²⁰ Uo.

²¹ Hermann Zoltán: *A kálvinista Jókai*, 95–104.

²² Téglás Tivadar (szerk.): *Jókai Mór: Asszonyt kísér – Istent kísért – Páter Péter*. (Jókai Mór összes művei. Kisregények. Kritikai jegyzetekkel 3.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, 177.

Az *Egy az Istenben* ezzel szemben a Krisztust csak jó embernek tartó unitáriusokról eszményi képet fest. Ez a kettősség – gúny és idealizálás egyszerre – pontosan azt mutatja, amit eszmefuttatásomban igyekszem nyomon követni: Jókai nem felekezeti, hanem erkölcsi mércét állít: az eszmény és a valóság közötti távolságot mutatja meg.

Ez a kettősség megmutatkozik Az *arany ember*ben is, ahol a református Jókai a lélek nélküli ceremóniát bírálja: gondoljunk a muzulmán Tímea megkeresztelkedésére és esketési szertartására, ahol a kálvinista pap „minden ceremónia nélkül, sem énekel, sem iszik, se nem mutogat semmit, csak egyre beszél. Tímea nem ért abból semmit. Csak azon bámul, hogy amint abban a templomban három sűrű padnégyszög tömve van asszonynéppel, az az ezernyi asszony nép két óra hosszat meg nem szólal, ki nem nyitja a száját, még csak szomszédjához, suttogni sem fordul. Rettenetes szertartás!”²³

És ugyanígy zajlik az esküvő is, nincs benne semmi gyönyörűsége: „A lelkészen nem volt semmi aranyköntös, aranysüveg; nem is hozott az új pár elé ezüstkoronákat, hogy megkoronázza őket egymás urává, asszonyává; nem is énekeltek nekik semmit. [...] Semmi sincs itt, csak egy fekete ruhás pap, aki beszél igen okos dolgokat, de miknél mind ígézetesebben hangzik az, hogy »goszpodí pomiluj«. Még csak le sem térdepelnek egymás mellé, úgy esküsznek.”²⁴

Az esküvői szertartás, a tartalom és forma, illetve az egyház legitimitásának kérdése többször megjelenik regényeinek esküvői jeleneteiben. A házasságkötés intézményi kereteit több alkalommal is nevetségessé teszi. A *Kőszívű ember fiaiban* Baradlay Richárd mondja ki, hogy: „Elhiszem, hogy a házasságot az Úr Isten szerzette, hanem hogy a ceremóniákat az ördög csinálta hozzá, az bizonyos.” Az egyházi forma elvetésének és az emberi tartalom megtartásának vagyunk tanúi *A kis királyokban*, ahol Tanussy Emmánuel fűzfa alatt köt házasságot Lizandrával, s egy elcsapott „mérnökpap” adja össze őket.

Az a gondolat, hogy a forma másodlagos, a tartalom az elsődleges, Jókai felfogásában az imádságra is érvényes. Nem az összetett kéz, hanem a dolgos kéz az igazi fohász. Az *arany ember*ben Teréza mondja ki, hogy: „Az én Istenem nem kíván cifra imádságot, énekszót, áldozatot, templomot harangokkal; csupán ren-

²³ Oltványi Ambrus (szerk.): *Jókai Mór: Az arany ember 1. (1872)*. (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 24–25/1.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1964, 241.

²⁴ Uo.

deleteiben megnyugvó szívet. Az én penitenciám nem az olvasóforgatás, hanem a munka.”²⁵ Az *üstökös útja* című elbeszélésében hasonló gondolatmenetet olvassunk: „De ne imádkozzunk összetett kézzel; cselekvő kéz, mit Isten meg szokott áldani, dolgozni, fáradni, ez az igazi magyar imádság. Így imádkozzunk!”²⁶ A házáért és a közösségért végzett munka az igazi imádság: „mert minden nap Isten tiszteletére való s a munkás kéz kedvesebb Isten előtt, mint az összetett kéz” – írja *Ahol a pénz nem Isten* című utolsó regényében.

A haza jóléte előbbre való a sákramentumoknál is. *A Koronát szerelemért című* novellájának református papja, Gernyeszegi Menyhért a reformátorok szigorával ostorozza híveit, az urak fejére olvassa hitszegésüket, érdekből történt válásváltoztatásait. Aztán a jelenet legbeszédesebb részében mintha a pap megfedkezne hitvallásáról. Úgy hívja úrvacsorára a híveit, hogy a sákramentum nem a Krisztussal való titokzatos egység (*Unio mistica cum Christo*), hanem a hazaszeretetet jegyévé válik: „Tegyetek szent fogadást, hogy Isten és a haza előbbvaló lesz nálatok minden világi jónál, s e fogadással járuljatok az úrnak asztalához, mert aki e nélkül veszi el a szent jeleket, halált eszik és kárhozatot iszik magának.”²⁷

Ez a dogmák fölött álló, az etikát és értelmet előtérbe helyező vallásos világnézet a 19. század liberális gondolkodást jellemezte. És a 19. századi unitárius teológia is ezt hangsúlyozta: az ember eredendő jóságát és erkölcsi ítélőképességét; Isten erkölcsi tökéletességét. Krisztust mint Isten erkölcsi tökéletességének kijelentőjét tisztelték, vallották a lélek halhatatlanságát és az örök életet. Rendületlenül hittek a folytonos fejlődésben és abban, hogy a tudomány eredményei összeegyeztethetők a vallásossággal, a nevelés és az oktatás pedig mindent megváltoztató erő.

Az unitáriusok azért rokonszenveztek Jókaiival, mert ő is azt „prédikálta”, hogy a megváltást nem a dogmák, hanem az isteni rend és a tudomány adja az ember kezébe. A katolikus papból kálvinistává lett Áldorfa Ince így vall az *Enyém tiéd övé* című regényben: „Nincs nekem semmi bajom a dogmákkal. Az embert sa-

²⁵ Uo. 137.

²⁶ Oltványi Ambrus (szerk.): *Jókai Mór: Elbeszélések, 1842–1848*. (Jókai Mór összes művei. Elbeszélések. Kritikai jegyzetekkel 1.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1971, 394.

²⁷ H. Törő Györgyi (szerk.): *Jókai Mór: Elbeszélések, 1851*. (Jókai Mór összes művei. Elbeszélések. Kritikai jegyzetekkel 3.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, 245.

ját tettei idvezítik.”²⁸ Az unitárius hitelvek egyik sarkalatos pontja éppen a jellembeli üdvözülés lehetősége. Jókainál is a különleges tehetséggel megáldott ember saját megváltásának és üdvösségének munkása és az elveszett paradicsom újjáteremtője. A *fekete gyémántok*ban Berend Iván, a *Jövő század regényében* a szombatos Tatrangi Dávid lesz az új megváltó. Szörényi László irodalomtörténész *A fekete gyémántokat* teologikus eposzként értelmezi:

„...az emberi faj ősbűne az ölés és a szerzés. Első eredménye ennek a fák elpusztítása volt, és így a pleisztocén hatalmas őserdejéből szén keletkezett. Mint ahogyan Isten rögtön a bűnbeesés után megígérte a Paradicsomból kiűzött emberpárnak a Megváltó majdani eljövetelét, ugyanilyen módon a szén lett hosszú korszakok után a megváltás záloga. Az emberi ész, felhasználva a szénben rejlő energiákat, megteremtheti az ideális társadalmat, helyreállíthatja a megbillent világrendet.”²⁹

Ezt a feladatot kell betölteni Berend Ivánnak, aki új Ádámként megteremti a földi paradicsomot. Nyiri Péter irodalomtörténész, aki Jókai 1870-es éveinek nagy regényeit – köztük *A fekete gyémántokat* és az *Egy az Istent* – vizsgálta, arra a következtetésre jutott, hogy Jókai hősei nem ateisták, hanem olyan természettudósok, akik a teremtett világban Isten szeretetét csodálják. Ez az istentudat – ahogy Nyiri nevezi – nem a kultikus vallásosság, hanem a cselekvő szeretet formájában nyilvánul meg.³⁰

A megváltás, feltámadás és örök élet kérdései *Az arany emberben* a *Teréza* című fejezet nagymonológiájában kerülnek felszínre. A jelenet felütése önmagában jellemzés: Sándorovics, az érdemrendes esperes azzal lép a haldokló asszony szobájába, hogy kezét csókra nyújtja – Teréza ezt szó nélkül figyelmen kívül hagyja. A pap kérdéseire, amelyek a feltámadásra, a mennyországra és a pokol tüzéire vonatkoznak, Teréza válaszai teljes tagadást fogalmaznak meg, ez azonban nem nihilizmus, hanem határozott hitvallás, csak nem az egyház által elismert formában. A haldokló Teréza nem hisz a feltámadásban, és nem is kívánja, nem akar

²⁸ Gergely Gergely (szerk.): *Jókai Mór: Enyim, tied, övé 1.* (1875). (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 29–30/1.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1964, 232.

²⁹ Szörényi László: „Múltaddal valamit kezdeni...” *Tanulmányok*. Nap Kiadó, Budapest 2021, 129.

³⁰ Nyiri Péter: Bonda-völgy teológiája. (Jókai Mór: *Fekete gyémántok*). In: Eszterházy Károly Főiskola Comenius Kar Tudományos Bizottsága (szerk.): *Az Eszterházy Károly Főiskola Comenius Karának tudományos és művészeti eredményei – 2014*. Líceum Kiadó, Eger 2015, 65–83.

újra élni. „Akarok csendesen aludni a falevél alatt. Porrá fogok válni, s a fa gyökere fölszítja poromat, lesz belőlem falevél; más életet nem óhajtok. A zöld fa ereiben akarok élni, melyet magam ültettem. Nem is hiszek olyan kegyetlen Istent, aki nyomorult teremtéseit még az életen túl is szenvedni parancsolja.”³¹ Jókai itt nem az ateizmust, hanem az intézményes vallással szembeállított személyes, cselekvő hitet mutatja fel, azt a vallásfelfogást, amelyet az egész életművében következetesen képvisel.

Teréza vallása közeli rokonságban áll az *És mégis mozog a föld* főhősének, Jenőy Kálmánnak felfogásával. Tóth Erzsikehez intézett búcsúszavait gyakran szokták felolvasni az unitárius temetési szertartásokon: „Ami bennem lélek, veletek megy. Ott fog köztetek lenni mindig. Megtalálsz virágaid között, mikor elhervadnak; megtalálsz a falevélben, mikor lehull; meghallasz az esti harangszóban, mikor elenyészik, s mikor megemlékezel rólam, mindig arccal szemközt fogok veled állani.”³²

Ez tulajdonképpen a panteizmus és a deizmus sajátos ötvözete – fogalmilag talán ellentmondás, de Jókainál éppen ez az ellentmondás válik hiteles vallási állásfoglalássá. A feltámadás Jókainál metafora, és ez is nemzeti tartalmat kap. A *Fráter György* Bálint papja húsvéti prédikációjában az Isten fiának feltámadásáról szóló hitágazatot összekötötte a magyar nemzet feltámadásában vetett hittel: „...lelkére kötven a gyülekezetnek, hogy a világ minden népei között bizonyára legnagyobb ösztöne lehet a magyarnak abban, hogy Krisztus halála és feltámadása igaz voltában saját nemzetének kínhalála s dicső feltámadása példáját lássa és kövesse.”³³

Már kortársai szemére vetették Jókainak, hogy megvetően írt a katolikus szertartásokról, főpapokról.³⁴ Azt hiszem, ez a vélemény kissé sarkított: Jókai tényleg nem rokonszenvezett a polgári házasságot, liberalizmust, racionalizmust és a felvilágosodás eszméit elítélő katolikus egyházzal, és az 1870-ben kimondott

³¹ Oltványi Ambrus (szerk.): *Jókai Mór: Az arany ember 2. (1872).* (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 24–25/2.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1964, 135.

³² Margócsy József - Margócsy Józsefné – Oberländer Erzsébet (szerk.): *Jókai Mór: Eppur si muove 2. (1872).* (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 22–23/2.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1965, 331.

³³ Oltványi Ambrus (szerk.): *Jókai Mór: Fráter György 2. (1893).* (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 60–61/2.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1972, 155.

³⁴ Zelestyei: Jókai és Biblia. In: *Religio*, 53. (1894/8, 9), 75–78, 83–85.

pápai tévedhetetlenség dogmájának sem tapsolt, de nagy rokonszenvvel írt a katolikus szertartásokról. Álljon itt egy rövid részlet a *Tengerszemű hölgy*ből:

„Ah, mennyivel magasztosabb hely ez, mint a mi rideg imaházunk. Bárhova tekintek, megdicsőült alakok csoportjait látom, akik áldanak, hívogatnak. És azok a magasztos hangok, amik az égből tetszenek jönni, majd angyalok kardalában egyesülnek, ismeretlen, óhajtott világba ragadják a lelkemet; aztán az a méla csend, amit csak az ünnepélyes csengettyűszó szakít félbe, s aztán magának a papnak az alakja, aki mint egy földöntúli lény, az oltár előtt beszél olyan nyelven, amit az emberek nem, csak az Isten ért meg. Mikor kijövök ebből a templomból, azt hiszem, hogy én is az Istennel beszéltem. Én elgondolkoztam, hogy mi lehet ez.”³⁵

Jókai személyes vallásosságáról nagyon keveset tudunk. Saját nyilatkozata szerint „egyfajta régimódi protestáns”; „kálvinista, régi puritán, természetből, meggyőződésből, szabadelvűségből”. Ez a mondat talán az egész életmű legjobb jellemzése, és egyben magyarázat arra, amit az előbbieken végigkövettünk: Jókai nem dogmákban, hanem meggyőződésben gondolkodott, nem felekezetben, hanem hitben.

Érdeemes újra és újra olvasni műveit, felfedezni hőseit és utópisztikus szigeteit – mert ezeken a szigeteken mindig ugyanaz a kérdés hangzik el, csak más köntösben: hogyan lehet hívő életet élni intézmény nélkül, közösséget teremteni dogma nélkül, Istenhez jutni egyház nélkül. „A buzgó anachoréta Szent Dávid zsoltáraiból énekel, de az istentelen poéta az apokrifokból”³⁶ – vallotta egyszer Jókai. Az ő apokrif evangéliuma azonban a 21. században is olvasható: nem a dogmák, hanem a szeretet vallása az.

³⁵ Szekeres László (szerk.): *Jókai Mór: A tengerszemű hölgy* (1890). (Jókai Mór összes művei. Regények. Kritikai jegyzetekkel 55.) Budapest, 1972, 285.

³⁶ Margócsy István: *í. m.* 74.

Kurta József Tibor

„Nagy Borostás Vakmerő Cél” – stratégia a férfiak megszólítására

A *The New York Times* 1923. március 18. számában, a *Climbing Mount Everest Is Work for Supermen* című interjúban egy újságíró arról kérdezte George Mallory hegymászót, hogy miért akarja megmászni a Mount Everestet. Mallory válasza legendássá vált: „Because it’s there.” (Mert ott van.) Mallory hozzáállása tipikus válasz egy BHAG-re. A BHAG (feloldva: *Big Hairy Audacious Goal*, magyarul kb. *Nagy Borostás Vakmerő Cél*) Jim Collins és Jerry I. Porras, a Stanford Egyetem két tanárának a kilencvenes évek közepén megjelent, *Built to Last: Successful Habits of Visionary Companies* c. könyvének egyik központi gondolata: olyan stratégiát jelölő betűszó vagy kifejezés, amely nem pusztán „okos célkitűzés”, hanem önazonosságot formáló kihívás, amely *túl nagy, túl kockázatos, túl merész* ahhoz, hogy pusztán racionalitással igazoljuk.¹ Collins saját szavaival:

„Egy olyan kihívásról beszélünk, amely annyira vakmerő, a megszokott kereteken kívül esik, és »borostás«, hogy szinte elérhetetlennek tűnhet. Olyan célról van szó, amely a »juttassunk embert a Holdra« léptékéhez mérhető. Ugyanakkor a BHAG-nak szorosan kapcsolódnia kell a szervezet alapstratégiájához, különben nem lesz több pusztá vágykijelentésnél vagy egy véletlenszerűen bedobott számnál.”²

Jóllehet Collins és Porras az üzleti világra dolgozta ki az elméletét, ennek ellenére a nyugati világban rendkívül népszerűvé vált nemcsak a vállalatok körében, hanem az egyes személyek, főleg a férfiak életében.

A továbbiakban egy olyan BHAG-ról lesz szó, amely egy látszólag vaklármának tűnő kérdésre keres megoldást. Arról lenne kurtán szó, hogy a református

¹ Collins, Jim – Porras, Jerry I.: *Built to Last: Successful Habits of Visionary Companies*. Harper Business 1994. https://www.jimcollins.com/article_topics/articles/BHAG.html#article_top (Utolsó megnyitás: 2026. március 16.)

² <https://blog.growthinstitute.com/scale-up-blueprint/bhag-big-hairy-audacious-goal> (Utolsó megnyitás: 2026. március 16.)

egyháztestek népességfogyásának kérdéskörén belül létezik egy sajátos jelenség: elférfiatlanodott az egyház, a férfiak nagy arányban kerülnek az egyházi összejöveteleket, és hiányoznak a templomból és általában az egyházból.

Miért a férfiak?

Jogos a kérdés, hogy van-e külön férfi és női üzenete az egyháznak, kell-e külön foglalkozni a férfiakkal és a nőkkel az egyházon belül. Oda kell-e figyelni erre például az igehirdetésben vagy a liturgia összeállításában, a gyülekezeti éneklés esetében és a rétegalkalmak megszervezésekor? Vagy Krisztusban nincs férfi és nő, hanem mi mindnyájan egyek vagyunk őbenne (Gal 3,28)? Ez az írás csak témafelvetés, messzebbre terjedelmi okok miatt sem merészkedik. A továbbiakban főleg David Murrow gondolataira fogok támaszkodni, aki több évtizede foglalkozik már ezzel a kérdéssel, ő dobta fel a Nagy Borostás Vakmerő Cél ötletét mint BHAG-t.³

A keresztyén egyházakban általános tapasztalat, hogy a nők aktívabbak, és nagyobb számban vesznek részt az alkalmakon és istentiszteleteken, mint a férfiak. Ez a jelenség visszatérő téma a vallásosság szociológiai vizsgálataiban is. Kiss Dénessel, a kolozsvári Valláskutató Intézet kutatási igazgatójával konzultálva a kérdésről kiderült, hogy 2019-ben a kolozsvári Nemzeti Kisebbségkutató Intézet végzett Erdélyben felmérést az Európai Értékrendkutatás keretében, amely ezt a témát is érintette.⁴ A kutatás során 1106 főt kérdeztek meg.⁵ Ebből kiderült, hogy az Isten létezésben a két nem nagyjából azonos arányban hisz (arra a kérdésre, hogy hisznek-e Istenben, a nők 97,4, a férfiak 95,9%-ban válaszoltak igennel), tehát ezen a téren nincsen szignifikáns eltérés. Viszont a nők 92%-a, míg a férfiak 86,5%-a vallotta magát vallásosnak, és 70/44% az arány a nők javára az imádkozás területén. A mennyben, pokolban, feltámadásban stb. való hit kérdésében is

³ David Murrow saját meghatározása szerint író, előadó, videóproducer és „egyébként egy kedves ember”. Murrow szakmai pályafutása alatt volt tévéproducer, író, politikai szóvivő, de nem lelkész, nem teológus, mégis felelősen érez és gondolkodik az egyházzal. <https://davidmurrow.com/> (Utolsó megnyitás: 2026. március 16.)

⁴ Itt is megköszönöm Kiss Dénes kritikai észrevételeit és tanácsait.

⁵ Kiss Dénes: *Nők és férfiak. A vallásosság nemek szerinti eltéréseiről*. Blogbejegyzés. Lásd: <https://vallaskutato.ro/hu/kezdolap/blogbejegyzesek/nok-es-ferfiak-nemek-szerinti-elteresek-a-vallasossagban.html> (Utolsó megnyitás: 2026. április 28.)

eltérőek a számarányok, tehát itt már nyílik az olló, jelentősebbek ez eltérések. A vallásgyakorlás kérdésében viszont már statisztikailag szignifikáns eltéréseket találunk. Arra a kérdésre például, hogy hetente több alkalommal jár-e templomba, kétszer annyi nő felelt igennel, mint férfi. A hetente egyszer templomba járók aránya 34/20% a nők javára.⁶

A legtöbb nyugati keresztyén egyházban is 60/40% az arány a nők javára. A *Pew Research Center* 81 országra kiterjedő kutatása szerint a keresztyén nők nagyobb eséllyel járnak rendszeresen istentiszteletre, mint a férfiak, és globálisan ez az eltolódás átlagosan 7%.⁷ Ezekben az adatokban ott vannak a református egyház tagjai is. Házunk táját belülről ismerve tudjuk, hogy vannak gyülekezetek, ahol mindez nem, vagy nem akkora gond, de bizonyos gyülekezetekben még rosszabb az arány. Bár a Királyhágómelléki Református Egyházkerület lelkészi jelentései nem térnek ki a nemek közötti megoszlásra, lelkipásztorokat kérdezve a tapasztalat ezt igazolja. Az Erdélyi Református Egyházkerület statisztikái is kisebb-nagyobb eltéréssel ezt az arányt igazolják.⁸

A jelenségre a szociológia is próbál magyarázatokat keresni. Egyik ilyen magyarázat szerint az ok a nemi szocializáció különbségeiben kereshető. Eszerint az eltérés abból adódik, hogy míg „a férfiakat inkább az agresszivitásra és az önérvenyesítésre nevelik, ami világi (szekuláris) érték, addig a nőket az engedelmességre, gondoskodásra és szelídségre, ami ugyan önmagában nem vallási érték, de jobban összhangban van a vallási tanításokkal”.⁹ A másik magyarázat szerint a munkaerőpiaci részvétel befolyásolja a vallásgyakorlatot. Eszerint a feltevés szerint a férfiakat munkájuk jobban kiteszi a szekularizáció hatásainak, mint a nőket. Ezt a magyarázatot alátámasztja az a kutatási eredmény, mely szerint amikor a nők is belépnek a munkaerőpiacra, a két nem vallásossága hasonlóvá válik. Kiss Dénes idézett írásában egy harmadik, elgondolkodtató okot is bemutat: a nemzetközi összehasonlító kutatások igazolják azt a feltevést, amely szerint a különbség oka

⁶ A fenti blogbejegyzés negyedik grafikonja részletesen mutatja az eltéréseket alkalmi, heti, havi, éves lebontásban.

⁷ <https://www.pewresearch.org/short-reads/2018/04/06/christian-women-in-the-u-s-are-more-religious-than-their-male-counterparts/>; <https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/22/the-gender-gap-in-religion-around-the-world> (Utolsó megnyitás: 2026. március 16.)

⁸ <https://reformatus.ro/dokumentumok/lelkipasztori-jelentesek> (Utolsó megnyitás: 2026. március 16.)

⁹ Kiss Dénes: *í. m.*

a nők *kockázatkerülőbb magatartása*. „Eszerint a férfiak azért kevésbé vallásosak, mert hajlamosabbak a kockázatvállaló viselkedésre, így arra is, hogy kockáztassák az isteni büntetést.” Hivatkozik Rodney Stark és Alan Miller kutatási eredményeire, amelyek azt mutatják, hogy a nemek közötti különbségek leginkább azon vallások (pl. keresztyénség vagy iszlám) esetében jelennek meg, amelyek hangsúlyozzák a hitetlenség halál utáni következményeit. Ez kevésbé jellemző az ún. alacsony kockázatú vallási kontextusokban (pl. reform judaizmus vagy a keleti vallások), ahol a vallástalanság nem jár az örök élet elvesztésének veszélyével.¹⁰ Ez a magyarázat számos kérdést vet fel, a pszichológia a kockázatkerülő magatartást sokkal sokrétűbben kezeli.

Kiss Dénes még egy komoly okra hívta fel a figyelmem: a férfiak elmaradása összefüggésben van azzal a jelenséggel, hogy – elmúlt korokkal ellentétben – az egyház tevékenysége egyre szorosabban kizárólag vallási kérdésekre korlátozódott. Amíg és ahol az egyházközség a mindennapi élet szervezésének egyik fontos kerete is volt, addig ott férfimunkának számító közéleti jellegű feladatok is adódtak, és ezért inkább a férfiaknak biztosított szerepet. Eszerint a férfiak elmaradásának egyik legfontosabb oka a szekularizáció.

Az egyház felől nézve a magyarázatok (és kifogások) sorát lehetne folytatni olyanokkal, amelyek a köreinken belülről erednek. De mindezek a lehetséges, külső vagy belülről fakadó okok és magyarázatok nem mentik fel az egyházat és a gyülekezeti közösségeket, hogy a jelenséggel komolyabban foglalkozzanak. Tapasztaljuk, hogy a nők aktívabbak a gyülekezeti munkában, és a legtöbb területen hangadók is. Látjuk a fenti statisztikákból, hogy nem azért, mert a férfiak hitelenebbek lennének, vagy különösebb bajuk lenne Istennel. Sokkal inkább azért, mert az egyház jelen formájában nem vagy nem hatékonyan szólítja meg a férfiakat, sőt lehet, hogy épp kiszorítja, taszítja őket. Ugyanis a gyülekezeti alkalmak célközönsége és legtöbb helyen a megszervezője is nő: a nénik, a „mamák”, ahogy több lelkész is emlegeti a gyülekezeti közösség magját.¹¹

¹⁰ Miller, Alan – Stark, Rodney: Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved? In: *American Journal of Sociology*, 107. (2002/6), 1399–1423.

¹¹ <https://davidmurrow.com/grandma-crazy-how-older-women-take-over-churches/> (Utol-só megnyitás: 2026. április 15.) Murrow ebben az írásában kíméletlenül újjbegyre szedi az egyház elnőiesedésének következményeit, és teszi ezt teljesen objektíven, ahogy ebben a témában illik.

„Nagy Borostás Vakmerő Cél” – a stratégia

David Murrow félig viccesen a keresztyén férfiakat megcélzó egyéves gyülekezeti stratégiai tervnek javasolta ezt a címet.¹² De ez csak első hallásra tűnik viccesnek. Ha végiggondoljuk, hogy mit is takar, már nem fog annyira mókásnak hatni: Murrow-nak az egyházat elkerülő férfiakra írt könyve hatalmas felkiáltójel kellett volna legyen az egyházaink számára, ám nem vált azzá.¹³ Pedig a lényegi üzenete egyszerű: az egyház elnőiesedett, a férfiak nem érzik jól benne magukat, nem szeretnek odajárni, és a férfiak hiánya hosszú távon az egyház meggyengüléséhez és megszűnéséhez vezet.

Ha szembesülünk is azzal a jelenséggel, hogy a gyülekezetek nemi megoszlása legtöbb helyen a nők javára billen el, nem tartjuk ezt gondnak.¹⁴ Részben azért, mert a kérdés annyira szerteágazó, hogy nem lehet foglalkozni vele komolyabb (ideológiai) viták, szervezeti átalakítások, a rendszert jelentősen megingató változtatások nélkül, és egyértelmű, hogy ezt a kihívást senki sem vállalja fel szívesen. Meg egyáltalán: mit szólnának hozzá a nők?...

Ezzel a stratégia megnevezésének első szavát talán ki is merítettük: *nagy* gond ez, nagy kihívás, komoly odaszánást és célirányos megoldást kíván. A továbbiakban vegyük sorra a stratégia további kulcsszavait!

Borostás

Férfi és nő. Férfivá és nővé teremtettségünk eleve magában hordozza a különbözőséget a nemek között. A teremtéstörténetben mégis egyedülálló módon kapcsolta Isten a nőt a férfihoz, amit a Szentírás úgy érzékeltet, hogy a teremtéstörténet szerint a nőt nem a föld porából, hanem a férfi oldalbordájából alkotta (1Móz 2,21). Ezt a bensőséges viszonyt szemlélteti a szentíró által használt héber

¹² <https://magazin.apcsel29.hu/milyen-legyen-a-ferfiak-szamara-motivalo-gyulekezet-%E2%80%93-utmutatas-lelkeseknek-es-vezetoknek/> (Utolsó megnyitás: 2026. március 19.)

¹³ Murrow, David: *Why Men Hate Going to Church*. Thomas Nelson Publishers, Nashville 2005. A könyv első körben 125.000 példányban fogyott el, több nyelvre lefordították. Magyarul is megjelent: *Hová tűntek a férfiak a gyülekezetekből? ...és miért utálnak odajárni*. Szeretetvár Baptista Gyülekezet kiadása, Pécs [2012].

¹⁴ Lehetne fokozni a vészharang kongatását, mert ez csak az egyik ilyen gondja a gyülekezeteknek, a férfiak és nők részvételi aránya mellett számos más gondot is fel lehet sorolni.

„ís” és „issá” kifejezés is.¹⁵ Az ember *két nem*, „ketten ember” formájában lehet csak képmás.¹⁶ Úgy is fogalmazhatunk, hogy a *két nem* az istenképmás feladatnak csak egymás felé fordulva, egymást kiegészítve tud eleget tenni.¹⁷ Ebben az egymásra-utaltságban azonban mindkét nemnek meg kell őriznie a teremtettségében kapott sajátosságait: a nő legyen nőies, a férfi legyen férfias. Ezzel máris kimeríthetetlen, kusza és ingoványos területre érkezünk, amelynek csak témánkat érintő részletével foglalkozunk: a férfi legyen férfi, azaz, ahogy az irányvonal mondja: *borostás!*

De milyen egy *igazi férfi*? Ez nézőpont kérdése, és ez a nézőpont koronként, kultúránként, divatirányzatonként változik.

„Az igazi férfi dudán játszik,
Vörös szakállá messzire látszik,
Az igazi férfi mindig zord,
Az igazi férfi szoknyát hord.”

Gryllus Vilmos *A skót* c. gyerekverséből vett sorok is mutatják, hogy mennyire félrevezető, ha az öltözködés vagy más társadalmi sztereotípiák mentén próbálunk választ keresni a kérdésre. A skót férfiak minden bizonnyal megfelelnek a fenti kritériumoknak, de az ázsiai, afrikai vagy Európa más tájain élő férfiakra nehéz lenne ekkora terhet róni.

A válasz a keresztyén antropológia számára a Szentírásban található. Ott is egy olyan történetben, amelyet a világ újra és újra elénk vetít, könyvek, filmek formájában. A történet főhőse egy férfi, aki kivételes képességekkel rendelkezik: erős, céltudatos, kitartó, bátor, és nem engedi ki a kezéből az irányítást. Lehetetlennek látszó küldetést kap: neki kell legyőznie a legfőbb gonoszt, aki a világ elpusztítását tűzte ki célul. Ha ebben a küldetésben elbukik, akkor mindennek vége. Az események felpörögnek, és a dolgok hamar rosszra fordulnak: hősünket a szövetségesei elárulják és magára hagyják, számkivetetté, rágalom- és bosszúhadjárat célpontjává válik. Ő viszont kitartóan halad a célja felé. Végül elárulják, és az ellenség kezébe kerül, kegyetlenül vallatják és megkínózzák, de a legreményte-

¹⁵ Wolff, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája*. Harmat Kiadó – PRTA, Budapest 2001, 121–126.

¹⁶ Juhász Tamás: Kicsoda az ember? – Az ezredforduló embere a teológiai antropológia mérlegén. In: *Confessio*, 24. (2000/4), 18–19.

¹⁷ Crabb, Lawrence: *Nők és férfiak. A különbözőség öröme*. Harmat Kiadó, Budapest 2003, 126–131; Wolff, Hans Walter: *i. m.* 205–218.

lenebb helyzetből csodálatos erejének és rátermettségének köszönhetően mégis megmenekül, és a lehető legváratlanabb formában beteljesíti küldetését. Ráadás-képpen elnyeri egy gyönyörű nő szerelmét is.

Képtelenek vagyunk betelni ezzel a sztorival, újra és újra elolvassuk és meg-nézzük, bármilyen formában, pénzt és időt nem sajnálva. A hős neve olykor James Bond, vagy Batman, Superman, Spiderman, máskor Jason Bourne, vagy Frodo, Neo a Mátrixból, Eli az Eli könyvéből; a cselekmény változik, a hős új formát ölt, de az alaptörténet mindig ugyanaz marad.¹⁸

Csak hát ezt a történetet mi, keresztyének máshonnan ismerjük! Ebben a sztoriban a mi hősünket Jézus Krisztusnak hívják, a többiek csak rossz utánzatok. Mégis milliók ülnek a mozikban, popcornnal és kólával a kezükben, és újra és újra megnézik ezt a sztorit. A templomokban, a szószékekről ez a történet, valljuk be, ritkán tűnik ennyire lenyűgözőnek, kalandosnak és vágykeltőnek. Minden bizony-nyal gond van a tálalással. Pedig Jézus *az igazi férfi*, a borostás hős, aki csodála-tos erővel és kitartással, minden nehézség és árulás ellenére megmenti a világot, legyőzi a legnagyobb ellenséget, és megnyeri menyasszonyát, az Anyaszentegy-házat. A férfiak erre a sztorira vágnak! Miért? Mert hősré vágnak, vezérre, aki mellett ők maguk is hőssé válhatnak. Ez a történet mutatja be az igazi férfi proto-típusát, és igazából minden férfi ilyen szeretne lenni.¹⁹

Vakmerő

Isten nem kis dolgot vár el tőlünk. Aki megérti ezt, sokszor hátrahőköl, visz-szalép, megfutamodik. „Rászedtél, Uram...”, mondhatjuk Jeremiás prófétával (Jer 20,7), amikor rádöbbenünk, hogy minket meghalad az a feladat, amire elhívat-tunk. Kell hozzá bizonyos *vakmerőség*, hogy az ember belevágjon, és véghez vigye.

John Eldredge amerikai pszichológus a *Kalandvágó, harcos, hős* c. köny-vének címében ez a három szó foglalja össze az igazi férfi főbb jellemvonásait.²⁰ Krisztusban adott a *kaland*, a világ legnagyobb kalandja, amely egyben a világ ér-telme is. Ennek tudatára ébredve a keresztyén férfi *kalandvágóvá* válik. A kaland-ban való részvétel *harcost* kíván. Mi miért is neveztetünk keresztyénnek? Ahogy

¹⁸ Murrow, David: *i. m.* 167–168.

¹⁹ Fontos lenne Carl Gustav Jung *férfi-archetípus* elméletének és Kálvin János *Krisztus hár-mas tisztségének* a párhuzamba állítása.

²⁰ Eldredge, John: *Kalandvágó, harcos, hős. A férfilelek titka*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2015.

a Heidelbergi Káté 32. kérdésére adott válaszban valljuk, azért (is), „hogy ebben az életben a bűn és a Sátán ellen szabad lelkiismerettel viaskodjam, az élet után pedig az örökkévalóságban Krisztussal minden teremtményen uralkodjam”. Harc és uralom. Mit tesz a hős az alaptörténetben? Harcol és győz, elnyeri uralmát. Ez a konfliktusok felvállalását és leküzdését jelenti – pont azt, amit a legtöbb keresztyén hívő és keresztyén közösség kerül. Murrow részletesen kifejti, hogyan „rajzolta” át az egyház Krisztust *Júda oroszlánjából Isten bárányává*.²¹ A bárány szelíd, és az egyházban minden ezt sugallja: elég csak a sztereotipikus Krisztus-ábrázolásokra gondolni, amelyek a kedves arcú, nőiesen hosszú hajú, jól fésült, fehér ruhában levő, térdén gyermekeket tartó Jézust égetik bele a retinákba – az ő kezében ma már nehezen tudjuk elképzelni a kötélből font ostort, és szájában az ítélet szavait.²² Pedig a Szentírás nem ilyen egyoldalúan mutatja be a Szabadítót.

„Mint a kesztyű, ami fokozatosan átveszi a viselőjének a kézformáját, úgy alkalmazkodott finoman a keresztyénység az évszázadok során a leghűségesebb vevőköréhez, a 40 éves vagy annál idősebb nőkhöz. Tehát ahelyett, hogy felvállalták volna a Jézus által a tanítványainak ígért *hősies küzdelmet* [kiemelés tőlem, K. J.], a mai gyülekezetek arra összpontosítanak, hogy egy barátságos, gondoskodó környezetet teremtsenek, ahol a legfontosabb az, hogy mindenki érezze, hogy szeretik és elfogadják. Összegyülekezünk. Dicsőítünk. Szeretjük egymást. Énekelünk. Gyermekeket oktatunk. Vigasztaljuk a megsebzetteket. Ez a felsorolás hasznos is, biblikus is, de ezek a dolgok önmagukban nem fogják felvillanyozni a férfiakat.”²³

A gyülekezeti szolgálatok az esetek többségében olyan feladatkörökből állnak, amely a férfiakat nem szólítja meg. Az átlagos gyülekezetben arra kellenek segítők, hogy gyerekekre vigyázzanak, a gyerekeket és az ifjúságot tanítsák, a kórusban énekeljenek, az összejöveteleken főzzenek, felszolgáljanak, esetleg ajtónállók legyenek. Ezeket a feladatokat hagyományosan nők látják el.²⁴ A férfiak

²¹ Murrow, David: *í. m.* 52–61.

²² Az is megérne egy részletes tanulmányt, hogy hogyan formálják Istenről és Krisztusról kialakított képünket az egyházi ábrázolások, főleg a mai, vizuális jelekre szűkülő, piktogramkedvelő világban? Keressünk rá az interneten a hagyományos Jézus-ábrázolásokra, majd a „muscular Jesus” (izmos, férfias Jézus) kifejezésre: tanulságos látványban lesz részünk!

²³ <https://magazin.apcsel29.hu/milyen-legyen-a-ferfiak-szamara-motivalo-gyulekezet-%E2%80%93-utmutatas-lelkeseknek-es-vezetoknak/> (Utolsó megnyitás: 2026. április 14.)

²⁴ Máté István: *Szolgálatban Kalotaszegen. Lelkipásztori életstratégiák és életpályák a Kalotaszegi Egyházmegyében*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár 2023, 69–86; Sári Szabó Katalin:

is akarják szolgálni Istent, de sokan érzik magukat felkészületlennek, vagy érzik férfiatlannak az általában felkínált szolgálati lehetőségeket. És mást, férfiasabbat általában nem kínálunk fel.

Cél

„A modern egyház célközönsége a nők” – summázza Murrow a fent idézett írásában. A gyülekezeteink légköre nőies lett. A templomban a virágok, terítők, színes szőnyegek, padpárnák, a lágy organamuzsika és a „szeretetlenben összeforrva” stílusú énekszövegek, és mindennek a tetejében a kemény, „érzékeny” témákat kerülő igehirdetés mind olyan légkört teremt, amelyben a férfiak egyáltalán nem, vagy csak ideig-óráig érzik jól magukat. Ebben a helyzetben a stratégia *célja* a férfiak megnyerése Krisztusnak és az egyháznak. Nem a lelkeséggel van gond, mert a férfiak is vallásosak (legtöbbször, jobb híján, „a maguk módján”), hanem azzal a közeggel, ahol ezt meg tudnák élni.

Egy férfias férfi kihívást keres. Célt és eredményt. Kalandot, ahol kipróbálhatja a vakmerőségét, ahol elérhet valamit. De az az egyház, ahol a felmérések szerint a tagok 85%-a nem akar változást, nem az ő pályájuk.

Mi lehet a jó válasz a kihívásra?

Mit lehetne tenni ebben a helyzetben? Elég ráfogni a megváltozott viszonyokra, a jóléti társadalomra, a szekularizációra, arra, hogy másképp viszonyulunk a szent és a profán kérdéséhez, az elektronikus eszközök által megzavart időbeosztás (főleg szabadidő) kérdésre, vagy valami hasonlóra? Vagy inkább megvizsgáljuk, hogy mit nyújt a gyülekezet a férfiaknak, és mit vár el tőlük?

- Mindenekelőtt mérlegelni kellene a kérdést: a fiúk és legények életkori sajátosságainak, egyéb igényeinek mennyire felelnek meg a vallásórák, kátéórák, bibliaórák módszerei? Milyen keretben szocializálódnak a fiúk az egyházon belül? Sokan már ebben a korban csalódnak az egyházban, mert ügyetlen kézzel kell színeznük, mutáló hangon kell énekelniük, felolvasniuk (amiben

A református nő a 19. század végétől az 1930-as évekig – a belmissziói mozgalom hatása a nők egyházi működésére. Doktori disszertáció, ELTE, Budapest 2010. <https://doktori.btk.elte.hu/hist/saraiszabokatalin/diss.pdf> (Utolsó megnyitás: 2026. április 14.)

a fiúk mindig rosszabbak, mint a lányok), beöltözve szerepjátékozniuk a társaik előtt, és a jól fésült, hosszú hajú, nőinek látszó ruhát hordó Jézus sehogy sem tudja lekötni az izgága, pörgésre vágyó, ugyanakkor pattanásosan szégyellős fiúkat.

- „Légy példája a hívőknek beszédben, magaviseletben, szeretetben, hitben, tisztaságban.” (1Tim 4,12–16) Gyermek- és kamaszkorban a fiúk követhető példaképet keresnek: vajon az egyház Krisztus-képe vonzó-e számukra? Példakép témájában hosszasan lehetne értekezni a református lelkipásztorok férfias, ill. nőies mivoltáról is.²⁵ Vagy, ha valaki venné a bátorságot, akár a lelkésznek szolgálatának egynéhány kérdéséről, például arról, hogy a hagyományos vezér archetípusnak, amit a férfiak elvárnak, mennyire tud a nő megfelelni? A fiúgyermekek vallásosságát elsősorban az apák vallásossága és hitgyakorlata határozza meg, a férfiak megszólítása az egyházban generációs vonalat nyitna meg: a férfiaságukat az egyházban is megélt apák követendő mintát nyújtának a fiaiknak, ami lehetőséget és alapot adna a fiak egyházi szocializációjára.²⁶
- Mit nyernek az igehirdetésből a férfiak? Ez főleg a női lelkészek kihívása: több lelkésznővel beszéltem, arra kérve őket, hogy gondoljanak vissza, hogy egy adott időszakban prédikációikban inkább nőket vagy férfiakat megszólító témákat dolgoztak-e fel. A válaszokból az derült ki, hogy legtöbben nem is gondoltak erre a különbségtételre, és volt, aki megállapította, hogy főleg nőket megszólító igehirdetéseket mondott. Ezzel nem azt állítom, hogy különböző prédikációs módszereket kell bevezetni férfiaknak és nőknek, de az tény, hogy a prédikáció befogadása nemileg és kulturálisan is differenciált,

²⁵ F. Lassú Zsuzsa – Podráczky Judit: A férfiak alkalmassága és szükségessége a tanítói pályán. In: *Pedagógusképzés*, 7. (2009/4), 5–17. Ebben a kérdésben azért is hálásak lehetünk, hogy a református lelkészek öltönyben járnak, és nem reverendában. A katolikus és ortodox egyház lelkészi öltözete a hagyományos, tunika-szerű férfiviselet tovább-élése (sajátos eszmei indoklással is megtámogatva), a nadrág eleve barbár, lovas népekre jellemző férfias viselet, amely felöltővel, zakóval a 18–19. században lett az értelmiség „egyenruhája”, lényegesen férfiasabb jelleget sugall. Ennek analógiájaként ragozható lenne a papok és lelkészek arcszörzetének kérdése is.

²⁶ A svájci Werner Haug és Philippe Warner a '90-es évek kvantitatív kutatással, népszámlálási adatok alapján bizonyította, hogy az apa vallásgyakorlása a legerősebb „transzferfaktor” a következő generációra. Ezt azóta számos más kutatás is megerősítette. Lásd: <https://nickcady.org/2016/06/20/the-impact-on-kids-of-dads-faith-and-church-attendance/> (Utolsó megnyitás: 2026. április 14.)

és ezt nem külön „férfi–nő prédikációs szabályként”, hanem kommunikációs érzékenységgént kell kezelni. Sok közösségben a hangsúly érzelmi, spirituális irányba, ennek nyelvezete felé tolódott, és ez a stílus jobban vonzza a nőket, akik átlagosan nyitottabbak a kapcsolati és közösségi vallásosságra.²⁷ A férfiak agya másképp működik, mint a nőké, rövidebb ideig képesek figyelni, kevésbé érzelmesek és verbálisak – ezt a tényt is figyelembe kellene venni a prédikációk megalkotásakor. Fontos a tárgyias kötődés: Jézus rövid példázatokban konkrét dolgokhoz kötötte az üzenetet, a mai igehirdetéseken pedig ritkán kapunk olyan kézzelfogható kapaszkodókat, amelyeket megragadhatunk, és amelyek megragadnak bennünk. És ami fontos: a férfiak célkitűzést és feladatot várnak, számukra a prédikáció elvárást és kihívást kell hogy megfogalmazzon, ami mozgósítja őket.

- Az istentiszteleti éneklésünk sem férfias. Sem maga a műfaj, az orgonazene, sem az énekeink szövege nem kedvező a férfiak megnyerésének. Nyilvánvaló, hogy nem lehet működő receptet megfogalmazni ebben a kérdésben, de van pár vonatkozás, amelynek figyelemmel kísérése eredményre vezethet. Ilyen az énekválasztás: példának ott van a reformáció magyar énekkincse, amelyben a legtöbb énekből ma is megtanulható, hogy „az igaz hit mellett mint kell bajt vívni, Krisztusban bízni”.²⁸ Az érzelmi, lírai hangulat mellé az énekválasztás során válasszunk mozgósító, irányt mutató énekeket is! Liturgiai szolgálataink formájában és tartalmában egyaránt figyelemmel kellene lenni a férfiakra.
- A gyülekezeti szolgálatok körét ki kellene bővíteni férfias tevékenységekkel. A diakóniának vannak olyan ágazatai, amelyekbe érdemes a férfiakat bevonni. Lehet-e keresztyén szolgálat a víz- és gázszerezés, az autószerelés, vidéken a favágás, vagy bármilyen jellemzően férfimunka, amellyel a gyülekezet

²⁷ A szakirodalmat böngészve számos olyan feminista homiletikai tanulmányt és könyvet találunk, amely a nőknek (és nőkről) szóló prédikációt taglalja. Kiindulópontjuk nagyjából azonos: a hagyományos prédikációs forma gyakran „racionalista és férfidomináns” struktúrára épül. Viszont, ha mi férfiak másképp látjuk, kinek van itt igaza? Ez is lehetne további kutatási irány.

²⁸ „Siess keresztyén, lelki jót hallani!” Tinódi Lantos Sebestyén éneke, 1549. A magyarországi református énekeskönyv 227., az erdélyi 404. éneke. Ide megint kívánczik egy zárójeles gondolat: a befogadó, békés keresztyénség, amely elfelejtette, hogy „az igaz hit mellett mint kell bajt vívni, Krisztusban bízni” elveszíti a férfiakat, ugyanakkor a harcias, hódító iszlám, de akár a zsidó vallás is közösségileg, társadalmilag és jogilag is jobban beágyazza a férfiakat a vallásba a közösségi hagyományok, a rítusok és az egyházi strukturáltság által.

férfiai rászoruló családokat vagy idős gyülekezeti tagokat segítenek? Mondhatjuk, hogy ezeket a tevékenységeket a modernizáció hatására már kiszerveztük az életünkéből, inkább megfizetünk valakit, aki jobban ért hozzá, de a férfias mivolthoz kétségkívül hozzátartozik, hogy a férfi nem ijed meg semmitől, aminek nyele van, és dolgozni kell vele.

- A női körök, nőszövetségek, bibliaórák mellett be kellene vezetni újra a leánykört, a férfikört. Ez a kérdés egy évtizedek óta vajdó, talán soha meg nem valósult ügye az egyháznak.²⁹ Egy individualizált társadalomban hatalmas lehetőség lehetne ez. Lelkészek panaszoik, hogy vidéki gyülekezetek presbiterei nem találják a helyüket, alkohol- és internetfüggők, vagy egyebek felé fordulnak, mert képtelenek értékeket találni az életükben és a közösségekben. A férfiak csapatjátékosok, egyedül nem boldogulnak a gyülekezetben sem. Kell egy olyan csoport, ahol megtalálják a szolgálati lehetőségeiket és az ahhoz való közösséget. Ehhez pedig kell egy vezető, egy falkavezér, aki a Főhős erényeit megtanítja a csapat tagjainak (erre utal Pál az 1Kor 4,14–15-ben).

Összegzés

Miért stratégiai kérdés a férfiak megnyerése Krisztusnak és a gyülekezeteknek? A gyülekezetek rohamos és folyamatos fogyásának tükrében ez a kérdés szinte már költői. Murrow folyamatosan hivatkozik olyan statisztikákra, amelyek szerint a férfiak hiánya vagy passzivitása hosszú távon a gyülekezet hanyatlásához és megszűnéséhez vezet. A nemek közötti arányeltérés nagyobb gond, mint amilyen első pillantásra látszik. A legkevesebb férfit számláló felekezetek folyamatosan csökkenniük létszámukban, és ezek gyülekezetei szűnnek meg. Másfelől viszont, ahol jelentős a férfiak részvétele, ott általában növekedés van.

²⁹ „A férfiszövetségi munka egészen megfelelője, mondhatnók, széniori formája az ifjúsági bibliaköri szolgálatnak, éppen úgy, mint a nőszövetség a leányszövetségének. Erdélyben azonban, ahol ezek a legszerencsésebben kibontakoztak, első helyett utolsó volt a férfiszövetség megjelenése, és nem is tudott kiforrni még, nem tudta sajátos útját megtalálni. Jobbára nőszövetségi mintára indult meg, s az egyházközségeknek alig tíz százalékában. Még nem került valaki, aki erre az ügyre rátegye az egész életét. Programja, hagyománya, célkitűzése, egész elvi alapvetése mind-mind erősen hiányolható.” Horváth Jenő: *A belmisszió lényege. A belmisszió református teológiai alapvetése.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1948. 135.

A stratégia röviden összefoglalható abban, hogy *ha hosszú távon életerős gyülekezetet akarsz, fel kell keltened a férfiak figyelmét!* Jézus is hasonlóképpen cselekedett. Bele lehet ebbe magyarázni az adott kor férfiuralmát, kulturális beállítottságát, azt, hogy a Biblia férfiközpontú vallásosságot tár elénk, de a gyakorlat azt mutatja, hogy több van emögött, mint sovinizmus vagy patriarchális beállítottság. Ez nem a nők jelenlétének és egyházi szolgálatának a lebecsülését jelenti – nagyon remélem, hogy ez az írás senkiben ennek még csak a gondolatát sem vetette fel –, hanem annak az egyensúlynak a helyreállítását, amely teremtettségünkől fakad, és amely biztosítja, hogy mindenki megtalálja a neki szánt helyet az egyházban.

Jézus megkeresztelése a Mt 3,13–17-ben

Bevezetés

Jézus megkeresztelése (Mt 3,13–17) mind Máté evangéliumában, mind a szélesebb keresztyén hagyományban értelmezési és teológiai vízválasztó. Az epizód – amely Jézus nyilvános szolgálatának hivatalos beiktatását jelzi – tele van bibliai utalásokkal, narratív művészettel és teológiai jelentőséggel. Hosszú ideje szolgál a krisztológia, a trinitárius teológia, a szoteriológia és a sakramentális gyakorlatok tanítást érintő elmélkedések helyszínéül. Máté sajátos beszámolója, amely a „minden igazság betöltésére” és a János és Jézus közötti párbeszéd keretezésére összpontosít, az evangélista azon aggodalmát tükrözi, hogy a folytonosság és a beteljesedés egyaránt fontos Izrael történetében, miközben bejelenti Jézus küldetésének eszkatológiai újdonságát. Ez a tanulmány a Mt 3,13–17 szakaszát történeti-kritikai, teológiai és recepciótörténeti szempontok alapján elemzi, arra törekedve, hogy megvilágítsa a szöveg bonyolult irodalmi szerkezetét, második templomi judaizmusban gyökerező eredetét, a rendszeres teológiához való hozzájárulását, valamint tartós hatását a keresztyén liturgiára és gondolkodásra.

1. Történelmi és irodalmi kontextus

1.1. A Második Templom kori zsidóság, szertartás és prófécia

Ahhoz, hogy helyesen értelmezzük Jézus keresztségét, elengedhetetlen, hogy elhelyezzük azt a Második Templom kori zsidóság rituális és eszkatológiai láthatárán. Ebben az időszakban a rituális alámerülés (*tevilah*) központi szerepet játszott a zsidó életben és vallásosságban, a tisztulás, a szövetség megújítása és a templomi kultuszban vagy közösségi imádságban való részvétel előkészítése volt.¹ A Qumranban és Jeruzsálemben előkerült régészeti bizonyítékok a מקנאות elsza-

¹ Sanders, Ed Parish: *Judaism: Practice and Belief*. (63 BCE–66 CE) SCM Press – Trinity Press International, London–Philadelphia 1992, 224–229.

porodását mutatják, jelezve a vízi szertartások fontosságát mind a papi, mind a világi közösségek számára.² A Jordán folyó, amely hosszú ideje az átmenet és az isteni ígéret szimbóluma – mint Izrael átkelése esetén Józsué vezetésével (Józs 3–4) eszkatológiai többletjelentést nyert az apokaliptikus és prófétai irodalomban mint a megújulás és az ítélet helyszíne. Máté nem tárgyalja Jézus tudatosságának kérdését az istenfiúságát illetően.³

Keresztelő János gyakorlatát – „hirdette a megtérés keresztségét a bűnök bocsánatára” (Mk 1,4; Mt 3,6) – tehát nem kell keresztyén újításnak tekinteni, hanem valójában a meglévő zsidó gyakorlatok radikális fokozása, amely prófétai hangnemben szólít fel az etikai átalakulásra és az eljövendőre (aki „erősebb nálam”) való várakozásra (Mt 3,11). A kutatók véleménye eltér abban, hogy János keresztsége mennyire állt összhangban, vagy mennyire volt ellentétes a templomhoz kötődő engesztelés és rituális tisztaság gyakorlatával.⁴ Jézus megkeresztelése (figyelembe véve büntelenségét a keresztyén értelmezésben) teológiai feszültséget kelt – hogyan hajlandó az, „aki nem ismert bűnt” (2Kor 5,21), alávetni magát a bűnbánati szertartásának? –, amely formálja a későbbi teológiai reflexiót.

1.2. Szinoptikus párhuzamok és mátéi sajátosságok

Mindhárom szinoptikus evangélium beszámol Jézus megkereszteléséről, de Máté elbeszélése egyedülállóan gazdag párbeszédekben és beteljesedési motívumokban. Márk lakonikus beszámolója (Mk 1,9–11) Jézus keresztelését epifánia-ként mutatja be,⁵ míg Lukács (Lk 3,21–22) Jézus imádságos lelkületét és a Lélek leszállását hangsúlyozza. Máté azonban egyedülálló módon megőrzi a János és Jézus közötti párbeszédet, amelyben János tiltakozik méltatlansága miatt, és Jézus ragaszkodik a cselekedethez, hogy „töltsünk be minden igazságot” (πληρωσαι πᾶσαν δικαιοσύνην; Mt 3,15).⁶ Ez a mátéi sajátosság Jézus önértelmezését és Izra-

² Taylor, Joan E.: *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*. William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge – Grand Rapids, Michigan 1997, 49–58.

³ Evans, Craig A.: Matthew. In: *The New Interpreter's Bible*, vol. 8. Abingdon Press, Nashville 1995, 159–160.

⁴ Klawans, Jonathan: *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*. Oxford University Press, Oxford 2006, 230–233.

⁵ Lészai, Lehel: *Discipleship in the Synoptics*. Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig 2017, 54.

⁶ Davies, William David – Allison, Dale C.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew: Matthew 1–7*. (ICC.) T&T Clark, London 1988, 325–330.

el hagyományához való viszonyát helyezi előtérbe, hangsúlyozva a szolgálatában rejlő folytonosságot és átalakulást.

Máté elbeszélése szintén utal más szentírási szövegekre, felidézve a teremtmény (1Móz 1,2: a Lélek lebeg a vizek fölött), a kivonulás (2Móz 14,15–22: Izrael átkelése a tengeren) és a messiási beteljesedés (Ézs 42,1: a szolgáló; Zsolt 2,7: királyi fiúság) témáit. A menny megnyílása, a galamb formájában leszálló Lélek és az isteni hang mind tele vannak ószövetségi utalásokkal, amelyek Jézus keresztségét az isteni kinyilatkoztatás eszkatológiai pillanataként mutatják be.⁷

1.3. Máté szerkesztői munkája és teológiai programja

Máté szerkesztői keze nemcsak Jézus és János párbeszédének kibővítésében nyilvánvaló, hanem a gyermekkori történet és azon túl a beteljesülési formulák gondos megfogalmazásában is (Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14). A kereszteléstörténet nyelvezete, amely minden igazság betöltéséről szól, így összhangban van Máté teológiai törekvésével, hogy Jézust Izrael történetének beteljesedéseként és radikális újraértelmezéseként mutassa be.⁸ A szerkesztéskritikát valló és gyakorló tudósok vitatkoztak azon, hogy Máté programja elsősorban jogi, prófétai vagy bölcsészeti irányultságú-e, de egyetértenek abban, hogy a kereszteléstörténet narratív kapocsként működik Jézus rejtett élete és az Isten országának nyilvános hirdetése között.

2. Exegetikai elemzés

2.1. Narratív dinamika

A Mt 3,13–17 történetét haladás és drámai feszültség jellemzi. Jézus Galileából érkezik a Jordánhoz és Jánoshoz, hogy megkeresztelje őt (13. v.), jelezve szándékát és célját. A Jordán folyó, mint határvonal, egyszerre testesíti meg a folytonosságot (felidézve Izraelnek az ígéret földjére való belépését) és az újdonságot (Jézus szolgálatának megkezdését).⁹ János tiltakozása a 14. versben: „Nekem volna szükségem arra, hogy megkeresztelj, és te jössz hozzám?” megfogalmazza a nar-

⁷ Hays, Richard B.: *Echoes of Scripture in the Gospels*. Baylor University Press, Waco, Texas 2016, 127–134.

⁸ Luz, Ulrich: *Matthew 1–7*. Hermeneia – Fortress Press, Minneapolis 2007, 141–144.

⁹ Hagner, Donald A.: *Matthew 1–13*. (WBC 33A.) Word Books Publisher, Dallas, Texas 1993, 54–57.

ratíva központi ellenmondását: a nagyobb aláveti magát a kisebbnek, a bűntelen a bűnösöknek szóló szertartásnak. Jézus válasza a 15. versben („Engedj most, mert az illik hozzánk, hogy így töltsünk be minden igazságot”) egyszerre rejtélyes és tervszerű, utal mind Isten üdvözítő tervének engedelmes végrehajtására, mind Izrael hivatásának tipológiai beteljesedésére.¹⁰

A keresztelés aktusát az evangélista röviden, de kifejezően írja le. A menny megnyílása (16. v.) az apokaliptikus irodalomra emlékeztet, ahol a mennyei látomások eszkatológiai átalakulást jeleznek (vö. Ez 1,1). A Lélek „galamb formájában” való leszállása és az isteni hang együtt teofániát alkot, megerősítve Jézus identitását és küldetését.¹¹ A narratíva a mennyei hanggal zárul: „Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm” (17. v.), amely királyi és szolgálai motívumokat elegyít, és meghatározza Jézus szolgálatának irányvonalát.¹²

2.2. Ószövetségi utalások

A Máté evangéliumának keresztelési narratíváját sűrűn átszövik az ószövetségi utalások. A menny megnyílása (ἡνεώχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί) Ezékiel látomását (Ez 1,1) és Ézsaiás eszkatológiai vágyát (Ézs 64,1) idézi fel. A Lélek „galamb formájában” (ὡσεὶ περιστερὸν) való leszállása felidézi a Lélek vizek feletti lebegését a teremtéskor (1Móz 1,2), új teremtés motívumot alkotva, miközben összecseng a Noé történettel (1Móz 8,8–12) és a megújulás prófétai képeivel (Ézs 11,2; 42,1; 61,1) is.¹³ A mennyei szózat ötvözi a Zsolt 2,7-et („Az én fiam vagy! Fiammá fogadtalak ma téged!”) – a dávidi király koronázási zsoltárát – az Ézs 42,1-gyel („Ez az én szolgám, akit támogatok, az én választottam, akiben gyönyörködöm”), ezáltal egyesíti a királyi, messiási és szolgálai identitásokat Jézus személyében.¹⁴

Az „igazság” (δικαιοσύνη) kifejezés kulcsfontosságú fogalom Máténál, amely többször is megjelenik a Hegyi Beszédben és máshol (vö. Mt 5,6.10.20; 6,1.33). Zsi-

¹⁰ Cerone, Jacob.: *The Baptism of Jesus and the Fulfillment of All Righteousness: An Exploration of Jesus' Relationship to Israel in Matthew 3:13-17*. https://www.academia.edu/2631562/The_Baptism_of_Jesus_and_the_Fulfillment_of_All_Righteousness (Megnyitva: 2026. február 24.)

¹¹ Rienecker, Fritz: *Das Evangelium des Matthäus*. (Wuppertaler Studienbibel.) R. Brockhaus Verlag – Brunner Verlag, Wuppertal–Giessen 1983, 9–41.

¹² Lészai, Lehel: *i. m.* 246–247.

¹³ Marcus, Joel: *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*. (The Anchor Bible.) Doubleday, New York 2000, 157–163.

¹⁴ Wright, Nicholas Thomas: *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press, Minneapolis 1996, 538–541.

dó kontextusban a δικαιοσύνη nemcsak etikai magatartást, hanem szövetségi hűséget és az Isten akaratával való összhangot is jelent.¹⁵ Jézus ragaszkodása az igazság beteljesítéséhez úgy értelmezi a keresztségét, mint a Tóra és a próféciák beteljesülését, valamint az üdvösségtörténet új szakaszának kezdetét.

2.3. Az „igazság” szerepe Máténál

A „töltsünk be minden igazságot” (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην) kifejezés széles körű tudományos vitát váltott ki. Néhány exegeta, követve a legalista értelmezést, úgy érti, hogy Jézus engedelmeskedik a törvénynek, vagy valamely konkrét isteni parancsnak akar megfelelni, és ezáltal azonosul Izrael hivatásával.¹⁶ Mások a megigazulást tágabban értelmezik, mint „Isten akaratának teljesítését” vagy az Isten népétől megkövetelt hűség megvalósítását. Mások szerint – különösen Máté átfogó beteljesedési motívuma fényében – Jézus szavai visszautalnak Izrael történetére, és felülmúlják azt – Jézus az igazi Izrael, aki megtestesíti a tökéletes engedelmességet, és megnyitja az eszkatológiai korszakot.¹⁷ A δικαιοσύνη sokrétűsége Máténál lehetővé teszi, hogy a kifejezés több szinten is működjön – jogi, prófétai és krisztológiai vonatkozásban egyaránt.

3. Rendszeres teológiai megközelítés

3.1. Krisztológiai vonatkozások

3.1.1. Fiúság, messiási identitás és kinyilatkoztatás

Jézus megkeresztelése meghatározó szöveg a krisztológia alapvetéséhez. A mennyei hang, amely összecseng a Zsolt 2,7 és Ézs 42,1 szavaival, Jézus egyedi fiúságának és messiási hivatásának nyilvános kijelentése. Az egyházatyák, mint Atanáz és Alexandriai Cirill, a történeteket teofániaként értelmezték – az örök Logosz megjelenéseként a történelemben.¹⁸ Cirill számára a Lélek leszállása egya-

¹⁵ Meier, John P.: *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt.5:17-48*. Biblical Institute Press, Rome 1976, 62–65.

¹⁶ France, Richard Thomas: *The Gospel of Matthew*. (NICNT.) William B. Eerdmans Publishing Company – Cambridge, Grand Rapids, Michigan – U.K. 2007, 120–125.

¹⁷ Gaventa, Beverly R.: *Our Mother Saint Paul*. Westminster John Knox, Louisville 2007, 60–65.

¹⁸ Bright, William (szerk.): *The Orations of St Athanasius Against the Arians. According to the Benedictine Text*. Cambridge University Press, Cambridge 2014, 113–114; Cyril of Alexandria: *Com-*

ránt jelentette a Messiás felkenetését és az isteni erő közvetítését az emberiség felé. A modern teológusok (pl. Karl Rahner, Nicholas Thomas Wright) a keresztséget Jézus istenfiúi öntudatának példaértékű pillanataként emelték ki, amely a hivatás elfogadásának és a kenotikus önfelajánlásnak a döntő pillanata volt.¹⁹ A keresztség tehát a krisztológiai vita kereszteződésében áll – megerősítve Jézus földi életének mind preegzisztenciális, mind inkarnációs, engedelmességre épülő irányvonalát.

3.1.2. A valóságos egyesülés és kenózis

A keresztség előre jelzi a valóságos egyesülés titkát (az isteni és emberi természetek egyesülését Krisztusban) és Jézus szolgálatának kenotikus mintázatát. Azáltal, hogy aláveti magát a bűnbánat keresztségének, Jézus szolidaritást vállal a bűnös emberiséggel, előrevetítve a Filippi 2,6–11 önküiresedését (κένωσις).²⁰ Sok teológus a keresztségben a kereszthez vezető út bevezető szakaszaként fogta fel, ahol Jézus „halálíg” tartó engedelmessége minden igazságot betölt a világért. A vízbe való alámerülés így tipológiai előképe lesz a halálba és a sírba való alámerülésének, ahonnan új Ádámként fog feltámadni, megkezdve az új teremtetést.

3.2. A Szentháromság megnyilvánulása

3.2.1. Narratív és dogmatikai alapok

A keresztelési jelenet az egyik legnyilvánvalóbb szentháromság-történet az Újszövetségben. Az Atya (hang), a Fiú (Jézus) és a Lélek (galamb) egyidejű jelenléte bibliai alapot nyújt a Szentháromság későbbi dogmatikai megfogalmazásaihoz. Ágoston a *De Trinitate* című művében azt állította, hogy az esemény mind a személyek megkülönböztetését, mind az esszencia egységét felfedi – minden egyes személy hiposztázisának tulajdonságai szerint cselekszik, mégis az isteni műveletek elválaszthatatlanok.²¹ A kappadókiai atyák (Bazil, Nyssai Gergely,

mentary on John 2.1. https://www.tertullian.org/fathers/cyrl_on_john_02_book2.htm (Megnyitva: 2026. február 28.)

¹⁹ Rahner, Karl: *Theological Investigations*. 4. Darton, Longman & Todd, London 1966, 105–109.

²⁰ O'Collins, Gerald: *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. OUP, Oxford 2009, 179–183.

²¹ „Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.” Augustine: *The Trinity*. (Ford. McKenna Stephen.) The Catholic University of America Press, Washington 1963, 29–49.

Nazianzi Gergely) ebből a perikópából merítettek, hogy megfogalmazzák a *perichoresis* tanát és az isteni lényeg kapcsolati ontológiáját, hangsúlyozva a különbséget és az azonosságot.

3.2.2. Kortárs szentháromságtan

A közelmúlt teológusai (pl. Jürgen Moltmann, John Zizioulas) hangsúlyozták a keresztség jelentőségét a szentháromság-teológiában azáltal, hogy kiemelték annak kapcsolati, közösségi és jelenléti vonatkozásait. Moltmann a keresztséget az isteni nyitottság és kölcsönös benne-lakás kinyilatkoztatásaként értelmezi; Zizioulas pedig az egyházi közösség és az emberi személyiség alapját látja benne.²² A Lélek leszállása szerintük a küldetésre való felkenetés, az új teremtés jele és a Lélek eszkatológiai munkájának kezdete.

3.3. Szoteriológiai vonatkozások

3.3.1. A helyettes megváltás és az új kivonulás

Mind a patrisztikus, mind a kortárs teológia Jézus keresztségét helyettesítő képviseletként értelmezi. A bűnbánat keresztségében Jézus azonosul a bűnösökkel, magára vállalja az emberiség terheit, és új exodus lehetőségét teremti meg a vízen keresztül.²³ Aquinói Tamás és Barth, mások mellett, a keresztséget a kereszt előképeként látják, ahol Jézus engedelmissége minden igazságosságot betölt Izrael és a világ nevében. Az esemény így megalapozza a helyettes áldozat, a megigazulás és a Krisztusban való részesedés tanait.

3.3.2. Megigazulás, új teremtés és az egyház öazonossága

A keresztség megalapozza a kulcsfontosságú páli és jánosi témákat: a megigazulást, az újjászületést és a testté lételt. Calvin szerint a Krisztus keresztsége a keresztség megszentelése minden jövőbeli hívő számára, a sákramentum hatékonysága nem emberi érdemeiből, hanem Krisztus képviseleti engedelmisségé-

²² Moltmann, Jürgen: *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*. Fortress Press, Minneapolis 1993, 63–68; Zizioulas, John D.: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1985, 40–45.

²³ Aquino, Thoma, da: *Summa Theologiae* III. 39. 1 https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_III/Q39 (Megnyitva: 2026. március 2.); Barth, Karl: *Church Dogmatics* IV/1. T&T Clark, Edinburgh 1956, 128–136.

ből ered.²⁴ James Dunn és Beverly Gaventa az új teremtés motívumára építettek, náluk a keresztség az új eszkatológiai közösség kezdetét jelenti, Jézus pedig az új Izrael és a megváltott emberiség előképe.

3.4. A szent jegyek és a pneumatológia jelentősége

3.4.1. Tipológia és a keresztség alapja

Jézus megkeresztelése alapvető fontosságú a sákramentum-teológia számára. Az egyházatyák (Jeruzsálemi Cirill, Milánói Ambrus) Krisztus alámerítését a keresztség megszentelésének tekintették, így a keresztség a Krisztussal való egyesülés és az isteni életben való részvétel hatékony eszköze.²⁵ Ágoston a donatisták elleni vitájában hangsúlyozta, hogy a keresztség hatékonysága Krisztus elsőségéből származik, nem a szertartást végző személy méltóságából.

3.4.2. Pneumatológiai vonatkozások

A Lélek leszállását egyrészt a messiási küldetésre való felkenésnek (Ézs 61,1), másrészt pedig a minden testre való eszkatológiai Lélek-kiáradás jelének tekintik (Jóel 3,1–2; ApCsel 2,17–18). A Szentlélek-kutatással foglalkozó modern tudósok (Yves Congar, Clark Pinnock) ebben az eseményben a Szentlélek szerepének megértésére szolgáló modellt látják a keresztyén elhívás, küldetés és megszentelődés, valamint az egyház folyamatos megújulása szempontjából.²⁶

3.5. Ekleziológiai és etikai vonatkozások

3.5.1. A keresztelés és az egyház élete

Jézus megkeresztelése mintaként szolgál az egyház közösségi identitása és etikai hivatása számára. A keresztségben való részvételével Jézus a bűnbánó közösséggel való együttérzését fejezi ki, miközben alázatot és engedelmességet

²⁴ Kálvin, János: *Magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához I.* (Ford. Rábold Gusztáv.) Grafika Könyvnyomda, Kolozsvár 1939, 137–140.

²⁵ Cyril of Jerusalem: *Catechetical Lectures* 3.6. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second Series 7. Eerdmans, Grand Rapids 1983; Ambrose: *On the Sacraments* 1.17. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series 10. Eerdmans, Grand Rapids 1983.

²⁶ Congar, Yves: *I Believe in the Holy Spirit. The Experience of the Spirit*. Vol. 1. Seabury Press, New York 1983, 145–149; Pinnock, Clark H.: *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Intervarsity Press Academic, Downers Grove 1996, 62–63.

tanúsít. Az esemény létrehozta az egyházat mint a megújult szövetségre kiválasztott népet, amely arra hivatott, hogy Krisztus igazságosságát és küldetését megtestesítse a világban.²⁷

3.5.2. Felszabadítási, feminista és kontextuális teológia

A felszabadítási, feminista és kontextuális teológusok (Leonardo Boff, Elizabeth Johnson, Pui-lan Kwok) a keresztség történetét a társadalom peremére szorultakkal való isteni közösségvállalás történeteként, az igazságosság jelképeként és a teremtés megújulására való felszólításként értelmezték. A keresztség tehát nemcsak a személyes vallásosság pillanata, hanem mint a társadalmi átalakulásra irányuló elköteleződéshez, az elnyomottak melletti kiálláshoz és Isten országának történelmi megvalósításához.²⁸

4. Hatástörténet

4.1. Patrisztikus és középkori értelmezés

Jézus keresztsége központi helyet foglal el a patrisztikus és középkori exegézisben, liturgiában és művészetben. Órigenész, Nüsszai Gergely és Jeruzsálemi Cirill az eseményt teofániának – a Szentháromság kinyilatkoztatásának – és a teremtés megszentelésének tekintették. Ágoston azt állította, hogy a keresztség hatékonysága Krisztus példáján alapul, nem a szentségi tisztaságon. Kijelentése később kulcsfontosságú témává vált a hitvitákban.²⁹ Az eseményt liturgikus formában a teofánia/epifánia ünnepén idézték fel, és az ikonográfiában ábrázolták, amely kiemelte a Szentháromság megnyilvánulását és a kozmosz megújulását.³⁰

²⁷ Schmemmann, Alexander: *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1974, 26–34.

²⁸ Boff, Leonardo: *Trinity and Society*. Orbis Books, Maryknoll, New York 1988, 72–74; Johnson, Elizabeth A.: *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. Crossroad, New York 1992, 218–219; Kwok, Pui-lan: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2005, 141–144.

²⁹ Origen: *Commentary on Matthew*, Book X.; Gregory of Nyssa: *On the Baptism of Christ*; Cyril of Jerusalem: *Catechetical Lectures*.

³⁰ Jensen, Robin M.: *Baptismal Imagery in Early Christianity. Ritual, Visual, and Theological Dimensions*. Baker Academic, Grand Rapids 2012, 97–106.

4.2. Reformáció kori és reformáció utáni gondolkodás

A reformáció újraélesztette az érdeklődést Jézus keresztsége iránt, mely hamarosan a megigazulásról, a hitről és a sákramentumok hatékonyságáról szóló viták sarokpontjává vált. Luther az eseményt a hívő halálának és feltámadásának tipológiai előképeként értelmezte (vö. Róm 6,3–4), míg Calvin annak helyettes és képviseleti jellegét hangsúlyozta.³¹ A keresztség a azon hitviták középpontjába került, amelyek a kegyelem jelentéséről, a hit szerepéről és az egyházba való betago-lódás eszközeiről szóltak.³²

4.3. Liturgikus és ikonográfiai hagyományok

Krisztus megkereszteléséről a keleti és a nyugati liturgikus hagyományban is megemlékeznek, a teofánia és epifánia ünnepe pedig a karácsonyi ciklus csúcspontját jelenti. A keleti ortodox hagyományban a víz megszentelésének szertartása hangsúlyozza a keresztelés kozmikus és szentségi dimenzióit. Az ikonográfia a különböző hagyományokban gyakran ábrázolja a Szentháromságot, a Lelket galambként, az Atya hangját pedig szövegben jeleníti meg vagy szimbolikusan.³³

4.4. Modern és kortárs teológiai megközelítések

A huszadik és huszonegyedik századi teológusok is gondolkodtak a keresztség jelentőségéről a krisztológia, pneumatológia és egyháztan szempontjából. Karl Barth az eseményben az engedelmesség és a tanítványság archetípusát látta; Hans Urs von Balthasar úgy értelmezte, mint Krisztus halálba való alászállásának és a pokolnak megrázó elővételezését; Jürgen Moltmann a Lélek megújító munkáját és az egyházra gyakorolt etikai következményeit hangsúlyozta. A feminista és felszabadítási teológusok a keresztséget az igazságosság, befogadás és a teremtés megújulásának narratívájaként értelmezték, és olyan egyházat szorgalmaztak, amely Krisztus küldetésének szolidaritását és nyitottságát testesíti meg.³⁴

³¹ Luther, Martin: Sermon on the Baptism of Christ. In: *Luther's Works* 51. Fortress, Philadelphia 1959, 315–323; Kálvin János: *i. m.* 137–138.

³² Shaver, Stephen R.: *Metaphors of Eucharistic Presence. Language, Cognition and the Body of Christ*. University Press, Oxford 2022, 254–255.

³³ Ouspensky, Leonid – Lossky, Vladimir: *The Meaning of Icons*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1982, 174–177.

³⁴ Balthasar, Hans Urs von: *Mysterium Paschale*. Ignatius, San Francisco 1990, 31–35; Moltmann, Jürgen: *i. m.* 68–71.

Következtetés

Máté evangéliuma (3,13–17) Jézus megkeresztelését kimeríthetetlen teológiai és spirituális gazdagságú szöveggént mutatja be. Izrael történetével való kapcsolata, a Szentháromságra vonatkozó kinyilatkoztatása, valamint az alázat, engedelmesség és szolidaritás példája továbbra is formálja a keresztyén tanítást, istentiszteletet és tanítványságot. Jézus megkeresztelése nemcsak Krisztus életében jelenik meg alapvető eseményként, hanem tartós meghívásként is szolgál az egyház számára, hogy vegyen részt a krisztusi szolgálatban, testesítse meg és ábrázolja ki az Isten országának igazságát, irgalmát és küldetését.

„Sárkány ellen sárkányfű....”

„A szenvedés meghatározása éppen olyan nehéz, pontos és végérvényes definíciója pedig éppoly lehetetlen, mint arra a kérdésre válaszolni, hogy kicsoda az ember.”¹

“The players change, the story remains the same.”²

Az esszém – merthogy szigorúan nem tudományos szaktanulmányt szeretnék írni, lejegyzett gondolataimat inkább mint az állhatatosság és a nevetés játékát ajánlom az ünnepelt figyelmébe – címében felidézett mondat sokunk gyermekkorának kedves meséjéből, Csukás István *Süsü a sárkány* című mesterművének *A sárkányfűárus* című fejezetéből származik. A mese sárkányfűárus figurája a társadalmi kríziseket, közösségi félelmeket meglovagoló, nyereszkes szemfényvesztők alaptípusa, aki Süsü, a kedves egyfejű és kissé együgyű sárkány megjelenését követően a mesebeli királyság rettegő népének jó pénzért közönséges fűszálakat árul, melyekről remek marketingszöveggel igyekszik elhitetni, hogy a sárkány elleni egyedüli ellenszer. „Itt a valódi sárkányfű! Sárkány ellen sárkányfű! Itt a valódi, itt a fű! Sárkány-sárkány-sárkányfű! Katonáknak, diákoknak féláron! [...] És használ? [...] Csak ez használ! Ha ez sem használ, akkor semmi!”³ A sárkányfűárus csalása persze hamar lelepleződik, amikor az Útilapu Birodalom királyának huszonhatodik fia valódi sárkánnyal – Süsüvel – szembesíti, mert hát azt mindenki tudja, hogy igazi sárkány ellen gyakorlatilag nem használ semmi. Vagy legalábbis nem győzhető le ilyen eszközökkel.

Sárkányokat az utóbbi időben szinte senki sem látott, de szinte mindenki remekül le tudja írni, hogyan néznek ki, és milyen a személyiségük: általában az embernél sokkal-sokkal nagyobbak és erősebbek. Kültakarójuk változatos, de

¹ Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2006, 31.

² Leoben Conoy – vagy J. R. R. Tolkien vagy Marx, vagy Thuküdidész, vagy... az AI se’ tudja.

³ Csukás István: *Süsü a sárkány*. URL: https://konyvtar.dia.hu/html/muvek/CSUKAS/csu-kas00597/csu-kas00597_0/csu-kas00597_0.html. (Utolsó letöltés: 2026. február 28.)

többszörfre páncél erősségű pikkelyek borítják a testüket. Négy lábuk van, melyek erős és éles karmokban végződnek, ugyanakkor szinte mindegyik fajnak vannak szárnyai, és kiválóan tudnak repülni is. Többségüknek fegyverként használható farka is van, ám elsödleget harci eszközük nem a farkuk, hanem az a képességük, hogy képesek tüzet okádni ellenfeleikre. A sárkányok külső tulajdonságai, fizikai jellemzői természetesen szimbolikus jelentést hordoznak, és ez abból látszik legjobban, ahogy a különböző hagyományok szerint a sárkányok egyes „alkatrészeit” az emberek használják. Fogaiból vagy a szarvából és körmeiből félelmetes fegyverek készülnek, melyeket sokszor méreggel itattak át. Vastag, pikkelyes bőrből, mely nemcsak fizikai tulajdonságaival, hanem az azt átítató mágiával is az áthatolhatatlan védelem – és a megmásiíthatatlan akarát, meggyöízetetlen elhatározás – jelképe, hősök páncélja, sisakja, kesztyűje készül, mely nemcsak az elleneséges fegyverektől, de az ártó szándéktól is védi viselőjét. A sárkány vére pedig számos legenda szerint életet és erőt ad, vagy éppen pusztító méreg az ember számára. A sárkányok egy része kifinomult módon képes kommunikálni az emberekkel. Megértik az emberi beszédet, és különös módon az ember gondolataiba és lelkébe is képesek beelátni, érzik az ember érzéseit, és ez legalább annyira veszélyes fegyver, mint a láng, ami kijön belőlük, mert e képességeik segítségével nem csupán segíteni, de akár befolyásolni is kiválóan tudják az embereket.

Ez a mi saját, „made in Hungary” sárkányunk, ahogy mondani szokták, „nem a legélesebb kés a fiókban”, cserébe viszont hatalmas szíve van, jóindulatú, és mindenkin segít. Ezekkel a tulajdonságaival Süsü a modern mesék kései sárkánytípusához tartozik, melyre leginkább az jellemző, hogy az eredeti alak mitikus-mágikus tulajdonságait, veszélyes karakterjegyeit humoros, karikatúraszerű jellemzőkké formája.

A világ ösidők óta tele van sárkányokkal. Nagy számban fordulnak elő Ázsia kultúráiban, de megtalálhatók Afrikában, Közép-Amerikában, és különösen sok él közülük Európa északi vidékein. Természetük szerint két nagy családba sorolhatók. A keleti sárkányok alapvetően jóindulatú, az embereket segítő lények, s ez különösen érvényes a kínai sárkányokra, melyek fogai, csontjai és nyála gyógyító erejűek. A sárkány védi az emberiséget, életet adó vizet, termékenységet és szerencsét ad, és a bölcsességet is jelképezi.⁴ Ezzel szemben a nyugati, különösen az

⁴ Evans, Jonathan D.: The Dragon. In: South, Malcolm (szerk.): *Mythical and Fabulous Creatures*. Bedrick Books, New York 1988, 27–58.

európai – skandináv, kelta eredetű – sárkányok nem különösebben pozitív természetűek, inkább veszélyt jelentenek. Az európai sárkányok egyik őse valószínűleg Arész sárkánya volt, melyet Thébai alapítása során Kadmosz ölt meg. A legenda szerint:

„Látta már Kadmosz, hogy véget ért bolyongása, s hálából Pallasz Athénének akarta feláldozni a szép állatot, amelyik idáig vezette. De az áldozáshoz tiszta vízre volt szükség, ezért kísérői közül elküldött Kadmosz néhányat, keressenek forrást. Csakhogy amelyet találtak, Arész forrása volt, és egy kegyetlen sárkány őrizetére volt bízva. Ez a sárkány nemcsak hogy nem engedte senkinek, hogy vizet merítsen, hanem aki csak közeledni merészelt a forráshoz, mindenkit elemésztt. Így jártak Kadmosz emberei is, csak éppen hírmondónak maradt meg valaki közülük. Ezt már Kadmosz sem hagyhatta: szembeszállt merészen a sárkánnyal, és Pallasz Athéné segítségével legyőzte. De most meg itt állt, emberek nélkül, és hogyan alapítson várost kevés megmaradt szolgájával? Pallasz Athéné segített rajta megint. Először is azt a tanácsot adta az istennő, vesse el a földre a sárkány fogait, mint ahogyan a gabonát szokták. Úgy is tett Kadmosz, hát erre óriás termetű emberek keltek ki a földből, teljes fegyverzetben. Talán el is pusztították volna Kadmoszt, de – megint csak Pallasz Athéné tanácsára – nagy követ dobott közéjük, mire a »sárkányfogvetemény« egymásnak esett, mert mindegyik azt hitte, hogy a másik dobta meg kővel. Addig le sem csillapodtak, amíg majdhogy ki nem irtották egymást, csak öten maradtak életben: Ekhión, a »Kígyóember«, Udaiosz, a »Talajból nőtt«, Khthoniosz, a »Földbőllett«, Hüperénór, az »Emberfeletti« és Pelórosz, az »Óriás«. Thébai őslakóinak őt törzse ezektől vette eredetét.”⁵

A kutatók szerint⁶ ez a sárkányok első európai említése, és ez az elbeszélés már előrevetíti az európai sárkányok későbbi karakterének alapelemeit is: a sárkány, mely féltékenyen őrizi a vizet, az élet forrását, Arésznek, a háború istenségének az állata, és még a fogaiból is pusztító harcosok nőnek ki, akik ugyanolyan vadul és kegyetlenül esnek minden kérdés nélkül egymásnak, ahogyan a sárkány is minden teketória nélkül pusztította el Kadmosz embereit. Az európai sárkányok többsége ilyen: kegyetlen, vérszomjas, harcias, alattomos, és nincs humorérzéke, ezeket a tulajdonságokat azonban céljai érdekében kiválóan tudja leplezni. Az európai sárkány őrző-védő típusú kapzsi lény: utolsó leheletéig őrizi azokat a

⁵ Trencsényi-Waldapfel Imre: *Görög regék és mondák*. Lord Könyvkiadó, Budapest 1995.

⁶ Ingersoll, Ernest: *Dragons and Dragon Lore*. Singing Tree Press, Detroit, Michigan 1968, 120.

kincseket, melyeket összelopkodott, melyekre azonban neki magának nincsen szüksége, és egyáltalán nem veszi hasznukat. A kincs lehet arany vagy bármilyen vagyontárgy, de lehet az életet lehetővé tevő termékenység forrása is, vagy ennek bármilyen szimbolikus alakja, például szüzek, fiatal leányok vagy ifjak. A görög gyökerek mellett az európai sárkányok figurájának másik forrása az északi mitológia, és legalább ugyanilyen hatással van rá a Biblia is, mely a sárkányt, illetve a vele közel azonosnak tekintett kígyót démonikus lényként említi. Az Ézs 30,6 például a Dél vadállatai elleni próféciaiban az ínség és szükség földjéhez köti a sárkányt, az Ézs 27,1 pedig a Leviatánnal együtt úgy említi, mint akiket legyőz az Úr. A sárkányok sorsát megpecsételő legfontosabb bibliai hivatkozás azonban minden bizonnyal a Jelenések könyve 12. fejezete, melyben a sárkány egyértelműen nem más, mint „az ősi kígyó, akit ördögnek és Sátánnak neveznek, aki az egész földkerekséget megtéveszti”, akit Mihály arkangyal vezetésével Isten seregei legyőznek.

A sárkányok, úgy tűnik, az emberi kultúrák legszívósabb, kiirthatatlan alakjai, nem tudták elpusztítani sem a törpök, sem a lovagok, sem a felvilágosodás, sem a kulturális forradalmak, sem a posztmodern szkepszis. Jóllehet ki nem pusztultak, észlelésük idővel igen ritkává vált, ezért lehet az is, hogy lassan a tankönyvek is kihagyták őket az állatok rendszertanából. Jan Amos Komenský, a nagy morva pedagógus *Orbis Sensualium Pictus* című művének 1685-ös lőcsei kiadása például a csúszó-mászó állatokról (XXX. *Serpentes & reptilia*) szóló fejezetben a sárkányokat a baziliskusszal és más legendás lényekkel együtt említi, és ezt írja róluk: „Lábok vagyon a gyíknak, a tüzes lángban élő Salamandrának. A Sárkány szárnyas kígyó, megöl leheletivel; a Basiliscus szemeivel; a Scorpio (Scarapna) mérges farkával.” Az 1798-as pozsonyi kiadás szövege az előzőhöz viszonyítva enyhébb korrekciót tartalmaz: „A sárkány a melly szárnyas kígyó, megöl leheletivel; a skorpió mérges farkával; de tsupa nézésével még a basiliskus sem öl meg; noha a régiek úgy tartották.”⁷ A könyv későbbi kiadásaiban az idézett fejezet revíziói jól jelzik a sárkányfélék látszólagos visszaszorulását a világ azon tájairól, melyet a szellem napvilága beragyogott. Eltűnésükről azonban semmiképp nem beszélhetünk, s ennek oka az, hogy a sárkányok költöző lények. Nem haltak ki, belénk költöztek. Vagy talán mindig alapvetően bennünk éltek. Akkor „Ez itt valóságos?

⁷ Nagy Károly Zsolt: A látás iskolája. A vizuális tudásátadás elemi szintje a 17–18. századi ábécéskönyvekben. In: Berta Péter (szerk.): *Ethno-Lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve*, 28. Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete, Budapest 2010, 72.

Vagy minden a fejemben történik? [...] Hát persze, hogy ez mind a fejedben történik, Harry, de mi a csudáért ne lenne attól valóságos?”⁸

Ezzel az utóbbi idézettel meg is érkeztünk a nyugati félteke sárkányainak elsődleges élőhelyhez, a populáris kultúrához. A szöveg az utóbbi évtizedek egyik legsikeresebb fantasy regényfolyamának, Joanne Kathleen Rowling *Harry Potter*-történeteinek záró epizódjából származik. A Harry Potter-jelenség azért is különlegesen érdekes a teológia nézőpontjából, mert az első könyvek megjelenése idején (lassan harminc esztendeje) nagyon éles vita folyt egyházi körökben arról, hogy ezek a könyvek vajon elfogadhatóak-e a keresztény ember számára, vagy olyan okkult világot és szellemiséget képviselnek, melytől inkább óvakodni kellene.⁹ Az első egyházi reakciók alapvetően az utóbbi álláspontot képviselték. Egyrészt azért ítélték el a szerzőt, mert a mágiát nem csupán természetes, hanem egyenesen pozitív dologként tüntette fel, a fiatalok számára vonzóvá tette, és ezzel – a kritikusok szerint – arra sarkallta őket, hogy az életük kérdéseire olyan megoldásokat keressenek, melyeket a Szentírás alapvetően elítél és megtilt. Másrészt, az előbbivel összefüggésben, azt nehezményezték, hogy a regények reflektálatlanul tanították meg az olvasókat számos okkult praktikára, varázsigére, így azok tudtukon kívül kerültek gonosz erők uralma alá. Sokan összefüggést véltek felfedezni az újpogány wicca-mozgalmak és a Harry Potter-féle boszorkányság között is.

A főhős útját, gonosszal szembeni küzdelmét, személyiségfejlődését végigkötő hétkötetes regényfolyam utolsó darabjának megjelenése idejére azonban ezek a vélemények – ha nem is kivétel nélkül, de jobbra – megváltoztak. Egyfelől elmaradt a sátánizmus világszintű előretörése, melyet a regény hatásaként némelyek vizionáltak, másfelől pedig kiderült, hogy a főhős egyik legfontosabb jellemvonása éppen az, hogy gondjait nem a mágia segítségével akarja megoldani, hanem az alapvető és történetesen keresztyén erények gyakorlásán keresztül. A legalább 80 nyelven több mint 500 millió példányban megjelent mű mára egy-

⁸ Rowling, Joanne Kathleen: *Harry Potter és a halál erekyéi*. Animus Könyvek, Budapest 2022, 501.

⁹ A vita egyik korai összefoglalóját adja Kamarás István: Egyházi áldás vagy átok Harry Potteren? In: *Holmi*, 14. (2002/6), 768–778. Egy későbbi reflexió a sorozat záró kötetének megjelenését követően: Szabados Ádám: Okkult mű lenne a Harry Potter? *Divinity*, 2011. január 17. URL: <https://szabadosadam.hu/okkult-mu-lenne-a-harry-potter/> (Utolsó letöltés: 2026. február 27.) Nemzetközi kitekintésben lásd például: Roland, Daniel R.: The response of mainline Protestant clergy members to the moral panic regarding Harry Potter. In: *Journal of Religious & Theological Information*, 12. (2013/3–4), 90–113.

részt a nyugati populáris kultúra meghatározó alkotásává vált, ugyanakkor más, hasonló művektől – például a *Mátrix*-trilógia¹⁰ – eltérően akkor sem vált a keresztyén misszió reflexiós pontjává,¹¹ amikor a főszdrú értelmezése már inkább pozitív, mint negatív lett.

A *Harry Potter*-regények varázslatos világa tulajdonképpen az antik görög és római, illetve a skandináv és kelta mitológia roppant kreatív ötvözete, kiegészítve közel- és távol-keleti elemekkel, valamint az ókori egyiptomi, valamint mezopotámiai vallások emlékeivel. Az elemzők többnyire megegyeznek abban, hogy ebben a nagyon összetett és színes világban szándékoltan keresztyén tartalmakkal nem nagyon találkozunk, ugyanakkor – éppen azért, mert a fent említett vallási-kulturális világokkal a kereszténységnek is hosszú időn át szoros kapcsolata volt, illetve van – számos izgalmas áthallást vélhetünk felfedezni, és megnyílik előttünk a képzettársítások tágas mezeje. A következőkben magam is ilyen áthallások és társítások mentén vetem fel a *Harry Potter*-regények sárkánymotívumának lehetséges értelmezését.

Jóllehet a különböző mitológiák többnyire hasonlóan tekintik a sárkányt és a kígyót – a sárkány görög–latin megnevezése is nagyra nőtt kígyót jelent –, Rowling egyértelműen megkülönbözteti a két élőlényt. *Harry Potter* világában a kígyó

¹⁰ A Wachowski fivérek filmtrilógiája annak ellenére lett keresztyén evangélizációs „alapanyag”, hogy éppen úgy használják hindu és buddhista vallási tartalmak szemléltetésére is. (Rácsok Gabriella: *A film mint missziós eszköz korunk változó vallásosságának kontextusában*. Zwingli Protestáns Kiadó, Budapest 2019, 58.)

¹¹ Ez persze nem azt jelenti, hogy a teológiai szakirodalom nem foglalkozik a regényekkel vagy a *Harry Potter*-jelenséggel. A teljesség igénye nélkül néhány vonatkozó tanulmány: Bell, Luke: *Baptizing Harry Potter: A Christian reading of J. K. Rowling*. Paulist Press, New York–Mahwah 2010; Cutler, Caroline Schleier: *Harry Potter and the Gospel of Mark: Using Young Adult Speculative Fiction to Enhance our Reading and Teaching of the Bible*. In: Porter, Stanley E. – Porter, Wendy J (szerk.): *The Arts and the Bible*. Pickwick Publications, Eugene, Oregon 2024; Kro, Ingvild Thu – Trysnes, Irene: *What Would Jesus Like in Harry Potter? A Frame Analysis of the Use of Film in Confirmation Teaching*. In: *Nordic Journal of Religion and Society*, 37. (2024/1), 34–48; Niemand, Christoph: *The last enemy that shall be destroyed is death: Biblical intertextuality in the sub-text of Joanne K. Rowling's Harry Potter novels*. In: *ET Studies*, 3. (2012/1), 111–131; Griesinger, Emily: *Why read Harry Potter? J. K. Rowling and the Christian debate*. In: *Christian Scholar's Review*, 32. (2003/3), 297–316; Apostolides, Anastasia – Meylahn, Johann-Albrecht: *The lived theology of the Harry Potter series*. In: *HTS Theological Studies*, 70. (2014/1), 1–6; Jacobson, Karl N. – Jacobson, Rolf A: *The one who will be born: Preaching Isaiah's promises in a Harry Potter culture*. In: *Word & World*, 27. (2007/4), 426–435; Neal, Connie – Parvin, Samuel F: *The gospel according to Harry Potter: Leader's guide for group study*. Westminster John Knox Press, Louisville, Ky 2004.

egyértelműen a gonosz attribútuma és kísérőállata, míg a sárkányok alakjában a fentebb tárgyalt keleti és nyugati hagyományelemeket vegyíti, és olyan lényeket alkot, melyek etikai értelemben semlegesek, se nem jók, se nem gonoszak, és nem is állnak önként se a jók, se a gonoszak oldalára. A regényfolyamban háromszor találkozunk sárkánnyal. Vannak persze más sárkányszerű lények is a Varázsvilágban, előfordul például két esetben is baziliszkusz, de a sárkányok jelenléte külön eset, és különleges jelentősége van.

A történet alapkonfliktusát a fiatal varázslótanonc, Harry Potter és a sötét nagyúr, Voldemort élet-halál harca jelenti. A történet kezdetén a világ fölötti uralomra törő gonosz varázsló a jóslat miatt, mely szerint egy gyermek jelent majd veszélyt hatalmi törekvéseire („nem élhet az egyik, míg él a másik”), meg akarja ölni az alig egyéves Harryt. A merénylet rosszul végződik, mert bár Harry szüleit meggyilkolja, de az édesanya életét feláldozva testével védi meg a gyermeket. A gonosz varázsló nem számol az önfeláldozó szeretet erejével, halálos átká visszaszáll rá: a gyermek életben marad, ő viszont elveszíti erejét, és hosszú időn át testetlen lélekként kénytelen bolyongani. Az árván maradt Harryt nagynénje és annak családja neveli meglehetősen megalázó és mostoha körülmények között, eltitkolva a fiú elől szülei tragikus halálának körülményeit csakúgy, mint a Varázsvilág létezését. A titokra azonban fény derül, és hősünk tizenegy éves korában megkezdni tanulmányait a Roxfort nevű varázslóiskolában. Az első, *Harry Potter és a bölcsek köve* című regény Harry beavatásáról szól, ebben a történetben találkozunk először szemtől szemben Voldemorttal és egy sárkánnyal is. A két találkozás pedig szorosan összefügg. A történet szerint az iskola falai között őrzik a bölcsek követ. A kő – ahogyan azt az alkímia tanította – nem csupán arra képes, hogy minden tárgyat arannyá változtasson, hanem életelixírt is termel. Voldemortnak pedig erre az elixírré van szüksége ahhoz, hogy visszanyerje testét és erejét is, ezért mindent megtesz, hogy megszerezze a követ. A regény cselekményének fordulópontját jelenti az az este, amikor a Norbert névre hallgató norvég tarajos sárkány feltűnik a színen. Az iskolában zajló különös események után nyomozva ugyanis Henry és barátai – Hermione és Ronald – kiszöknek hálótermeikből, és meglátogatják közös barátjukat, Hagridot, aki az iskola fél-óriás származású, hatalmas szívű, de nem túl okos vadőre. Hagrid éppen azzal van elfoglalva, hogy kikeltessen egy sárkánytojást, Harryék pedig tanúi lesznek a kis sárkány kikelésének. Kiruccanásuk azonban lelepleződik, mert Harry ellenfele, a vele ellentétben előkelő származású Draco Malfoy beárulja őket az iskola igazgatóhelyettesénél.

Büntetésképpen a gyerekeknek a következő estén Hagridnak kell segíteniük, aki a Tiltott Rengetegben elpusztult egyszarvú halálának ügyében nyomoz. A kalandos este során Harry számára világossá válik Voldemort terve, és barátaival úgy döntenek, hogy megakadályozzák azt. A kaland végén Harry megküzd Voldemorttal, és sikerül megakadályoznia, hogy a gonosz varázsló megszerezze a bölcsek követét.

Ebben a történetben a sárkány tulajdonképpen epizód szereplő. Kicsi és ártalmatlan, legfeljebb annyi galibát tud okozni, hogy egy váratlan lángcsóvával felgyújtja a vadőr tekintélyes szakállát. Megjelenése azonban fordulatot hoz a történetben, és Harryt a Voldemorttal való elkerülhetetlen összecsapás felé tereli. Voldemort is csupán árnyék, saját teste nélkül mások testében élősködik, hajdani és majdani erejének töredékével rendelkezik csak. Összecsapásuk túlmutat a mágian. Voldemort mindenekelőtt hatalmat akar, és ezért mindenén átgázol. Szerinte „nincs jó és rossz, csak hatalom van, és azok, akik túl gyöngék hozzá, hogy megszerezzék”.¹² Voldemort éppen ezért nem érti Harry anyjának önfeláldozását és szeretetét, az ő megalázásával igyekszik rávenni a fiút arra, hogy csatlakozzon hozzá. Harry azonban hűséges marad, nem tagadja meg, nem teszi hiábavalóvá anyja önfeláldozását. Megmenekülését követően az iskola igazgatója, Dumbledore professzor az alábbiakban foglalja össze a tanulságot: „Az édesanyád az életet adta érte, hogy megmentsen téged... egy olyan mély érzés, mint édesanyádnak az irántad való szeretete örök nyomot hagy maga után... akit egyszer ennyire szeretett valaki [...] azt a szeretet ereje mindhalálig védelmezi.”¹³

Harry következő sárkánykalandjára és Voldemorttal való újabb találkozására a regényfolyam negyedik, *Harry Potter és a Tűz Serlege* című kötetében kerül sor. A kötet cselekményének keretét a Roxfortban megrendezett Trimágus Tusa adja, amelyen három varázslóiskola bajnokai mérik össze tudásukat. A 17. életévüket betöltött diákok nevezhetnek be a versenyre azzal, hogy egy pergamenre írják nevüket, és bedobják azt a Tűz Serlegébe, mely egyben a bajnoknak járó trófea is, a serleg pedig kiválaszt mindegyik varázslóiskolából egy-egy bajnokot. Azonban valaki titokzatos módon benevezi a jóval fiatalabb Harryt is, így ő lesz a negyedik bajnok. A tusa első feladata során a versenyzőknek egy kifejtett nőstény sárkány tojásai közé rejtett aranytojást kell megszerezniük, mely a második feladat kulcsát is rejt. A többi idősebb és tanulmányaiban előbb járó versenyző varázslat-

¹² Rowling, Joanne Kathleen: *Harry Potter és a bölcsek köve*. Animus Kiadó, Budapest, 2000, 115.

¹³ Uo. 119.

tal igyekszik megszerezni a tojást, Harry azonban saját képességeit kihasználva, seprűjén versenyt repül a – küzdelem során elszabaduló és főhősünk életére törő – sárkánnyal, és így szerzi meg végül az aranytojást. A harmadik – utolsó – próba csapdának bizonyul: Harry és a Roxfort másik bajnoka, a nála idősebb Cedric Digory akaratukon kívül egy temetőbe kerülnek, ahol megjelenik Voldemort és egyik csatlósa. Harry megérzi a veszélyt, de nem tudja megmenteni Cedricet, aki meghal. Voldemort feketemágiával – melynek során felhasználja Harry véré is – újra testet ölt, majd varázspálca-párbajra kényszeríti Harryt. A fiú inkább menekülne, amikor azonban Voldemort ismét az anyját és annak önfeláldozását becsmerli, vakmerően szembeszáll a Sötét Nagyúrral. Harry meglepően erősnek bizonyul a párbaj során, a Nagyúr nem tudja gyorsan legyőzni, ám életét az menti meg, hogy a pálcák találkozásakor emlékképekként megjelennek Voldemort utolsó áldozatai, köztük a fiú szülei is, akik feltartóztatják a Nagyurat, és ezzel lehetőséget adnak Harrynek a menekülésre.

Ebben a részben Harry mind a sárkánnyal, mind a Voldemorttal vívott küzdelemben életveszélybe kerül. Valós összecsapásokról van szó, melyekben a fiú ellenfelei egyértelműen jóval erősebbek, és a küzdelem valóságát jelzi, hogy hő-sünk a sárkánnyal és a Sötét Nagyúrral vívott ütközetben egyaránt komoly testi és lelki sebeket szerez. A sárkánnyal vívott küzdelem a történetben egyfajta be-avatás. A sárkány itt klasszikus őrző-védő szerepben jelenik meg, az aranytojás, a kincs, a titok, annak nyitja, és ha a szimbolikát tovább bontogatjuk, talán azt is mondhatjuk, hogy az új élet őrzője. Megjelenése ismét a Voldemorttal való elke-rülhetetlen összecsapás felé tereli a főhős útját, küzdelmüknek azonban itt már jelképes szintje is van. Voldemort Harry véré ismét használja saját testet öltésének má-giájához, azt remélve, hogy az ellenség vére, mely immár az ő vérével keveredik, hatalmat is ad neki Harry fölött, megtörve így anyja szeretetének védelmét. Har-ry és Voldemort sorsa innentől még szorosabban kapcsolódik össze, ennek titkát azonban a történet végkifejletéig egyikük sem érti igazán.

Harry ebben a részben is egyfelől bátorsága és – nem annyira mágikus – ké-pességei, másfelől – legalábbis részben – szerettei, illetve a szeretet emlékének ke-resztül menekül meg, ennek pedig a következő, a *Harry Potter és a Főnix Rendje* című kötet végén lesz ismét nagy jelentősége, ahol hő-sünk újra összecsap Vol-demorttal. Ebben a részben nincsenek sárkányok, a két kötet logikája azonban szorosan összefügg. A történet során Harry és Voldemort is rádöbben arra, hogy ketjük között szoros kapcsolat van, gyakorlatilag belelátanak egymás gondolatai-

ba. Dumbledore megpróbálja felkészíteni Harryt arra, hogy ellenálljon Voldemort kíváncsiságának, ám a fiú erre nem igazán képes, mert mindig elragadják az érzelmei, és nem tudja lezárni, elrejteni a gondolatait, emlékeit. Voldemortnak éppen ezért sikerül őt csapdába csalnia, Harry pedig hatalmas árat fizet gyengeségeért, hiszen elveszíti keresztapját, pártfogóját, aki szintén érzelmeitől vezérelten siet őt kimenteni a csapdából. A történet csúcspontja Voldemort és Harry újabb összecsapása, melynek során a Sötét Nagyúr kis híján megöli a fiút. Előtte azonban kínozni akarja, behatol a gondolataiba, és olyan emlékképek sorozatát idézi föl benne, melyek a fiú legsúlyosabb veszteségeit elevenítik fel. Harry ismét képtelen kizárni Voldemortot a fejéből, gondolataiból, azonban új védekezési stratégiát alkalmaz vele szemben: olyan emlékképeket idéz föl magában és mutat meg ellenfelének, melyeket a szeretet, hűség és barátság érzéseit idézik föl. Voldemort számára ezek ismeretlen és félelmetes érzések és emlékképek, melyekkel nem tud szembeszállni, így visszavonul, és életben hagyja Harryt. Hősünk számára pedig tulajdonképpen itt nyílik meg az új élet lehetősége, a titok, amely segít szembeszállni a gonosszal.

Kettejük végső összecsapására az utolsó, *Harry Potter és a halál ereiklyéi* című regényben kerül sor, és talán az sem meglepő, hogy itt újra felbukkan egy sárkány, mely ismét a történet egyik fontos mozgatója lesz. Az előző, *Harry Potter és a Félvér Herceg* című regény cselekményének egyik fontos szála az, hogy fény derül Voldemort túlélő képességének sötét titkára: ereje teljében hét *horcruxot*, vagyis olyan tárgyat hozott létre, amelybe lelkének egy-egy darabját rejtette el. A horcrux létrehozása a sötét varázslatok legsötétebbikei közé tartozik, ahhoz ugyanis, hogy valaki leszakítsa a lelke egy darabját, gyilkolnia kell. Harry Dumbledore professzor társaságában ered a horcruxok nyomába, azt remélve, hogy ha az összeset megsemmisítik, akkor Voldemort ismét halandó és sebezhető lesz. A regény azonban Dumbledore halálával zárul, és az utolsó történetben azt követhetjük nyomon, ahogy Harry két barátjával egyre közelebb kerül a legnagyobb titokhoz, az utolsó horcruxhoz. Az egyik ilyen tárgyért a varázslók Gringotts nevű bankjának mélyen a föld alatt lévő, legjobban, azaz sárkány által őrzött széfjébe kell betörni. Harry és barátai csellel be is törnek a széfbe, megkaparintják a horcruxot, azonban elárulják őket, és csapdába esnek. Az egyik oldalon a bank varázslóból álló őrsége, a másik oldalon a sárkány tör életükre. Ez ismét olyan helyzet, amelyből nincs kiút, hiszen az őrség túlerőben van, a sárkány pedig hatalmas, erős és pusztító lángot lövell, vagyis legyőzhetetlen. Ekkor támad Harrynek az az ötlete, hogy a hosszú

évtizedek óta fogságban tartott, leláncolt sárkányt megszabadítva, annak hátán szöknek ki a bankból és szabadulnak ki a csapdából. A sárkány ismét nem segíteni akar nekik, csupán ki akar szabadulni, de ereje és szabadulásért vívott küzdelme a fiatalok szabadulásának is kulcsává válik. A sárkányos epizód pedig előrevetíti a Voldemort felett aratott győzelem mikéntjét is.

A történet persze nem ennyire egyszerű. Közben kiderül, hogy az utolsó horcrux nem más, mint Harry maga. Amikor ugyanis Voldemort, miután megölte az anyját, megtámadta őt, és a róla visszapattanó átok magát Voldemortot találta el, így nem szándékosan, de létrejött egy újabb horcrux, azaz Voldemort lelkének egy darabja Harryre akaszkodott. Ahhoz tehát, hogy legyőzze Voldemortot és megmentse barátait, Harry számára egyetlen választási lehetőség van: fel kell áldoznia saját magát. Harry vállalja ezt az áldozatot, egyedül néz szembe Voldemorttal, leengedi a pálcáját, nem védekezik, Voldemort pedig lesújt rá. A Sötét Nagyúr azonban tulajdonképpen nem Harry Pottert öli meg, hanem saját lelkének azt a darabját, mely Harryben élt tovább. A siker látszatától megittasodva pedig elveszíti minden óvatosságát, és nem veszi észre, hogy Harry él. Kettejük utolsó párbaja elsősorban nem a mágjáról, a varázspálcák erejéről, hanem a logikáról, a higgadt megfigyelésről és következtetésekről szól.¹⁴ Voldemort ugyanis a történet során csak a hatalom megszerzésére összpontosított, így figyelmen kívül hagyta az általa megvetett és lenézett mellékszereplők érzéseit. Ugyanakkor őt is érzései irányították, így nem gondolt néhány apró részletre, melyeket azonban Harry ebben az utolsó szópárbajban kérlelhetetlen logikával egymás mellé illesztett. Így azelőtt zúzza össze Voldemortot érvelésével, mielőtt kimondaná rá a „lefeagyverző bűbajt”. Magyarán, ahogy a bankból a sárkány erejét kihasználva menekült meg, úgy itt Voldemort hatalomvágyát kihasználva győzte le őt.

A három sárkány mellett van azonban a történetben egy negyedik is, amely, illetve aki rávilágít a sárkányok regényfolyamban betöltött szerepére. Harry osztálytársáról, az előkelő származású Draco Malfoyról van szó, aki az egész törté-

¹⁴ Fontos megjegyezni, hogy a regény és a film megoldása itt radikálisan eltér. A regényben a küzdelem nem „hagyományos” párbaj, nem mágikus erők csapnak össze. A szöveg szerint az ellenfelek az iskola nagytermének romjai között, a két sereg körében, egymással szemben mágikus kör mentén körözve vitáznak, s Harry lényegében a megfigyelés, a logika és a bölcsesség eszközeivel győzi le Voldemortot. A filmben viszont látványos összecsapás szemtanúi lehetünk, s a logikai háttérrel Harry később fedi fel barátai előtt. Elemzésemben itt – ahogy máshol is – a regény cselekményeit követtem.

netben szinte Harry „antitézise”. Állandóan igyekszik keresztbe tenni Harrynek, ahol lehet, megalázza őt és barátait. Értékrendje, gondolkodása, szöges ellentéte annak, amit Harry képvisel. Az író nő egy interjújában¹⁵ egyértelművé is tette, hogy Draco Harry „kontrasztfigurája”, vagyis olyan szereplő, aki ellentétben áll a főszereplővel, azért, hogy kiemelje a főszereplő bizonyos tulajdonságait. Draco ugyanakkor nem gonosz. Azt, hogy ki ő, tökéletesen leírja a neve. Keresztneve, Draco, kígyót vagy sárkányt jelent. Családneve, a Malfoy az Alleen Pace Nilsen és Don L. F. Nilsen szerzőpáros szerint¹⁶ a francia „mal”-ból ered, ami *rosszat* jelent, ám a regényben szereplő fontosabb nevek etimológiájával kapcsolatosan a regényfolyam hivatalos oldalán közölt cikk szerint a név második tagja is fontos. A „foi” ugyanis hitet, reménységet jelent, s a szóösszetétel jelentése így nem „rossz sárkány”, hanem téves hit vagy remény, tévedés, rossz döntés.¹⁷ Draco karaktere igazi kontrasztfiguraként végig arra szolgál, hogy tévedéseivel, rossz döntéseivel, hamis reményeivel és az ezekből fakadó ártó szándékával, azzal, hogy folyamatosan akadályokat akar gördíteni Harry elé, segítse a főhős gondolkodásának és erkölcsi érzékének fejlődését, a jó döntések meghozatalát, végső soron a jó úton maradáshoz.

Ezzel tulajdonképpen rövidre is zárhatnánk a sárkányok regénybeli szerepének elemzését annyival, hogy ők is ezt a célt szolgálják. A kép azonban ennél bonyolultabb. Harry három sárkánykalandját áttekintve sajátos fejlődést, dinamikát látunk. Az első találkozás még csak sejteti a később kibontakozó konfliktust, azonban – ahogy a kis sárkány is sárkány – a történet lényege már az első regényt uraló szimbólumban, a bölcsek kövében jelen van. „A bölcsek köve az alkimisták hosszadalmas műveletének legendás végterméke, avégett, hogy egy olyan szubsztanciát állítsanak elő a *materia primából*, amelynek segítségével egyebek között átváltoztathatják a nemtelen fémet nemessé [...] Az alapeszme az elemek tisztítással való átváltoztathatósága, mégpedig egy olyan eljárás következtében, amely

¹⁵ J. K. Rowling on The Connection with Christopher Lydon. WBUR Radio (1999. október 12.) URL: <https://www.youtube.com/watch?v=QH8gZeleNfA> (Utolsó letöltés: 2026. február 28.) Az interjút idézi: Draco Malfoy. Wikipedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Draco_Malfoy (Utolsó letöltés: 2026. február 28.)

¹⁶ Nilsen, Alleen Pace – Nilsen, Don L. F. : Lessons in the teaching of vocabulary from September 11 and Harry Potter. In: *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, 46. (2016/3), 254–260.

¹⁷ Discover the fascinating etymology behind Harry Potter character names! <https://www.harrypotter.com/features/etymology-behind-harry-potter-character-names> (Utolsó letöltés: 2026. február 28.) Ezt erősíti meg az amerikai gyermekirodalom-kutató Philip Nel: *J. K. Rowling's Harry Potter Novels: A Reader's Guide*. Continuum International Publishing Group, New York 2003, 16.

eleinte leszállás a mély régiókba [...] aztán felszállás egy bizonyos magasabb síkba.”¹⁸ A folyamat végén pedig „olyan valaminek vagy a birtokában, amivel nem ér fel a világ semmi kincse. Megtörtént csodát tapasztalsz...”¹⁹ Az alkímia nem csak az aranycsinálás tudománya, s ahogy a bölcsek köve fenti leírása is jelzi, annak sem csak az a lényege, hogy élet elixírt termel – mondhatni: örök életet ad –, illetve aranyat lehet vele csinálni. Az alkímia „elsősorban a megtisztítással és meg-nemesítéssel (egyrészt magával az emberével, másrészt ennek megfelelésében a természetével is) foglalkozik. A szerves és a szervetlen természetet nem különítik el szigorúan, de elsősorban a fémeknek olyan titkos életet tulajdonítanak, amely végül is azt eszközli ki, hogy bizonyos idő múlva a »nemes« fém, elsősorban arany fejlődjön ki a »nemtelenből«.”²⁰ A bölcsek köve ennek a – Paracelsusnál hét lépcsőből álló – folyamatnak az összefoglaló szimbóluma, tárgyként pedig a legfontosabb segítő eszköze. A bölcsek kövének keresése, ahogy a kő elkészítésének útja – a különbség szempontunkból most lényegtelen –, az alászállás és felemelkedés dantei megpróbáltatásai végső soron mind ugyanarról a dologról szólnak: a nemtelen nemessé kell hogy váljon. Sajátos módon Harry az első regény végén megtalálja a bölcsek követ, azonban el is veszíti azt, sőt ő maga járul hozzá, ő maga segíti azt, hogy a bölcsek követ elpusztítsák.

Harry nagy átváltozása azonban csak ezután indul. A trimágus tusa küzdelmei, illetve a horcruxok utáni hajszája során megtanul megküzdeni a sárkánnyal, sőt arra is rájön, hogy a sárkányt nem megölni kell, hanem megszabadítani, mert a Voldemort-típusú gyilkolással szemben az életet választani nem csupán erkölcsileg magasabb rendű, hanem az ellenfél megszabadítása saját szabadságának lehetőségét is hordozza.²¹ A sárkány azonban nem egyszerűen a probléma szimbóluma, a vele való küzdelem nem csupán annyiról szól, hogy meg kell oldani a gondjainkat, le kell győzni a „bennünk élő sárkányt”, vagy másképp fogalmazva: „ami nem öl meg, az megerősít”. A sárkányok Harry Potter történetében a krízist képviselik. Szenvedést hoznak, próba elé állítják a hősokeket, ennek a próbának

¹⁸ Biedermann, Hans: *A mágikus művészetek zseblexikona*. Kentaur Könyvek, Budapest 1989, 78.

¹⁹ Uo. 80.

²⁰ Uo. 14.

²¹ Jelen tanulmány keretei között végképp nincs lehetőségem kifejteni, de ebből a szempontból fontos motívum, hogy az utolsó regény végén, a Voldemorttal és csatlósaival zajló végső összecsapás során Draco Malfoy egyfajta külön háborút indít Harry és barátai ellen, mely azonban nagyon rosszul sül el, ám Harry végül megmenti Draco életét.

azonban a legfontosabb része a választás. Mert a krízis mindig egyszerre hordozza a veszélyt és a lehetőséget: az elbukás és a felemelkedés, a halál és az élet, a pusztulás és a kiteljesedés, a hatalom és az önfeláldozás veszélyét és lehetőségét is. A nagy átváltozás, az Emberré válás – a szó bibliai összefüggéseiben is – pedig ezeknek a választásoknak a folyamatán keresztül vezet. Ahogy Albus Dumbledore²² fogalmazott: „A döntéseink, Harry, mutatják, hogy valójában mik vagyunk, sokkal inkább, mint a képességeink.”²³

²² Dumbledore a Roxfort Boszorkány- és Varázslóképző Szakiskola igazgatója, a varázsvilág talán legnagyobb hatalmú szereplője s egyben Harry mentora.

²³ Rowling, Joanne Kathleen: *Harry Potter és a titkok kamrája*. Animus Kiadó, Budapest 2023, 245.

Jöjjön el a te országod

Az Isten országa fogalom a teológiai gondolkodásban¹

Imádságunkban naponta mondjuk el, hogy „jöjjön el a te országod”, de az Isten országa a bibliai teológusok kutatásain kívül alig jelenik meg a rendszeres teológiában vagy pláne vasárnaponként az igehirdetéseken. Az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy a bibliai teológia eredményei alapján értelmezzük az Isten országa, Mennyeek országa kifejezés jelentőségét. Annál is inkább fontos ez, mert Jézus evangéliumhirdetésének központi témája az Isten országa, Isten királyi uralma.

Az ország fogalma

Az ókorban egy ország határa addig tartott, ameddig az uralkodó utasításait komolyan vették és megtartották. Salamon fia, Roboám hiába küldte ki adószedő emberét Izráel tíz törzséhez, azok nem fizették meg az adót, a behajtót pedig megkövezték, amivel egyértelművé tették azt, hogy Dávid házát nem ismerik el uralkodójuknak (1Kir 12,16–18). A görög királyság és uralkodó kifejezés (baszileia, baszileiosz) az ókorban mindig azt írja körül, hogy egy uralkodónak meddig terjed a hatalma. Ehhez hozzá kell tennünk, hogy az ókori uralkodók többsége az uralmának alapját isteni megbízatásként értelmezte, sőt magát is isteni eredetű személynek tekintette. Az Ószövetség úgy tekint az egyiptomi uralkodóra, mint egy ország első emberére, de az egyiptomi uralkodó önmagát isteni eredetű személynek hirdette. A hellenizmus idején IV. Antiokhosz Epiphanész éppen isteni megbízatására hivatkozva kísérlete meg azt, hogy a jeruzsálemi templomban Zeuszt oltárt állítson fel, amivel provokálta az Úr királyságát valló zsidókat, akik

¹ A tanulmányt a szerző kérésére minden változtatás nélkül közöljük, esetleges tartalmi és formai hibáiért a szerkesztő nem vállal felelősséget.

fel is lázadtak ellene.² A császárok korában a Római Birodalom vezetői istenként tiszteltették magukat, bár a zsidóknak ezt a tiszteletet nem kellett megadniuk, Caligula mégis be akarta tetetni saját mellszobrát a jeruzsálemi templomba.

Isten országa

Az újszövetségi Isten országa, Máté evangéliuma szóhasználatára szerint a Mennyek országa (baszileia tón ouranón) nem értelmezhető anélkül, hogy ne hivatkoznánk az ószövetségi háttérre. Attól az időtől kezdve, hogy Izráel népként definiálja önmagát, Isten az egyetlen uralkodója. Isten királyságára az Ószövetségben három szót használnak, igeként az uralkodni (málak), főnévként az uralkodó és a királyság (melek. malkut) megjelölést.³ Az Úr uralkodik, ezt jelenítik meg a trónra lépési zsoltárok (Zsolt 47; 93; 96–99). Isten, aki mindent teremtett a mennyen és a földön, mindent az uralma alatt, a tulajdonában tart. „Urunk, mi Urunk! Mily felséges a te neved az egész földön, az égen is megmutattad fenségedet!” (Zsolt 8,2). „Az Úré a föld s ami betölti, a földkerekség és a rajta lakók. Mert ő vetette meg alapját a tengereken, ő rögzítette a folyókon” (Zsolt 24,1–2). Miután Isten tulajdona az egész föld, Izráelnek sem lehet más ura és uralkodója, csak egyedül Isten. A földi uralkodók csak Isten kegyelméből viselhetik tisztségüket. „Már az Ószövetség legkorábbi rétegei is úrként és királyként hivatkoznak Istenre.” Mózes éneke szerint „az Úr uralkodik örökkön örökké” (2Móz 15,18).⁴ Amikor Izráel Sámuelettől királyt kér, ahogyan más népeknek is királyuk van, elhangzik az intés a földi királyok uralkodásának visszásságairól és a király alatt élő nép kiszolgáltatottságáról (1Sám 8), és arról is, hogy a király választása Isten uralmának megvetése, „nem téged (Sámuelet) vetettek el, hanem engem (az Urat), hogy ne én legyek a királyuk” (1Sám 8,7). Természetesen a földi király sem vezetheti a népét úgy, hogy őt ne az Úr vezetése irányítaná, tehát a földi király is lehet jó eszköz Isten kezében (Zsolt 2,7–9,110; Ez 34,24). A babiloni fogság utáni prófétai iratok arról beszélnek, hogy nemcsak a belső kultikus térben fog megszólalni az Úr magasztalása, hanem mint reménység szólal meg a prófétai ige arról, hogy az

² Coenen, Lothar: *Theologisches Begriffs Lexikon zum Neuen Testament* II. Brockhaus, Wuppertal, 2024.

³ Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén bibliai lexikon I.* Kálvin Kiadó, Budapest 1993, 678.

⁴ Nagy József: A Mennyek országa Máté evangéliumában. Megjelenés alatt, *Theológiai Szemle*, 2026/1, kézirat, 1.

Ő uralkodása minden népre kihat majd, mert nyilvánvalóvá lesz, hogy nincsen más Isten rajta kívül (Ézs 45,21), előtte hajol meg minden térd, rá esküszik minden nyelv (Ézs 45,23). Ezeknek az ígéknek eszkatologikus felhangja van, hiszen az Úr uralma alatt élőket az Úr ítéli meg (Zof 3,15.19), ezért sok nép vágyakozik a Sionra, Isten közelségére és uralmára (Mik 4,1–2). Dániel könyve pedig már Isten örök uralmáról beszél, amely kiteljesedik az egész földön (Dán 2,35, 4,31).⁵ Ézsaiás próféciáiban erőteljesen jelenik meg annak a királynak képe, aki legeltetni fogja Izráelt, aki békességet hoz, „uralmának és békéjének nem lesz vége a Dávid trónján és országában, mert megerősíti és megszilárdítja törvénnyel és igazsággal, mostantól fogva mindörökké” (Ézs 9,6).

Az intertestamentális korban számos utalást találunk Isten királyi uralmára, prezentikus és eszkatologikus megfogalmazásban is. Itt csupán néhány, Jézus korában is ismert példát említünk. A zsidók mindennap mondott imádságában Isten országának eljöveteleért is megszólal a könyörgés: „Adj nekünk ismét bírakat, mint egykor..., és te légy király felettünk, te egyedül”. A zsinagógai istentisztelet kezdő imája, a Kaddis-ima hasonlóan kéri az Úr országának eljövetelet („teljesedjék be uralma a mi életünkben és napjainkban”), amiért a zsidó nép felveszi magára „Isten uralmának igáját”.⁶ Jézus korában az esszénusok közössége az Úr országának közeli eljöveteletét várta, amelynek az a feltétele, hogy Izráel magára vegye a Törvény teljesítésének terhét, amivel részese lesz az Úr népe közösségének. Jelen voltak Jézus korában a zelóták, akik vakbuzgó fanatikusokként nemcsak várták az Úr uralkodását, hanem mindent megtettek azért, hogy lerázzák a római uralmat, kivívják akár szabadságharccal is Izráel megszabadulását. Jézus korában a nép vezetői is várták a Messiást, akit majd meglátnak és felismernek az emberek, ezért a főpap számárháton járt, azt remélve, hogy benne felismerik egyszer az eljövendő királyt, de emellett a nép vezetői realpolitikusként lévén keresték és megtalálták az elnyomó birodalommal a *modus vivendi* lehetőségét.

Isten országa Jézus igehirdetésében

Az Újszövetséget kutató teológusok nagyrészt egyetértenek abban, hogy Jézus igehirdetésének, tetteinek középpontjában az Isten országa áll. A szinoptikus

⁵ Nagy József: *i. m.* 2.

⁶ Bartha Tibor (szerk.): *i. m.* 679.

evangéliumokban nagyon gyakori az Isten országa, illetőleg Máténál a mennyek országa kifejezés. Ez azt jelenti, hogy Jézus igehirdetésének új eleme az Isten országa közelségének meghirdetése, hiszen a zsidó hagyományban ilyen mértékben nem találunk rá párhuzamot.⁷ Azonban ez nem jelenti azt, hogy Jézus gyökeresen újat hirdetett, vagy szakított a hagyományos ószövetségi reménységgel, illetőleg változtatott rajta. Jézus a zsidó kortársaihoz hasonlóan beszélt az Isten országáról, egyszerre értve a jelenre és a jövőre, mint a mindennapi életet meghatározó valóságról. Ennek az oka az, hogy Jézus számára az Úr, a mennyei Atya jelenléte folyamatos. Jézus az Isten országának evangéliumát eltérően Keresztelő Jánostól úgy hirdeti meg, hogy fenyegetés nélkül, de mégis hitre és megtérésre szólít. A szavai és a tettei azt mutatják, hogy az Ézs 61,1-nek megfelelően cselekszik, és boldog, aki nem botránkozik meg benne (Mt 11,6). „Jézus szavaiban és tetteiben Isten közvetlenül jelen van, ez a jelenlét pedig szétfeszíti a Tóra és a kultusz rendje által megszabott határokat tiszta és tisztátalan, méltó és méltatlan között. Jézus szenvedésének kiindulópontja abban az ellenállásban rejlik, amelyet ez a tanúságtétel le hívott életre.”⁸ Stuhlmacher felfogásától eltér Gerhard Lohfink meggyőződése, ő ugyanis tagadja azt a sokak által hangoztatott nézetet, hogy Jézus tanítása és az ószövetségi hagyomány egyszerre kontinuitásban és diszkontinuitásban lenne. Lohfink szerint Jézus igehirdetése szervesen kapcsolódik az Ószövetséghez, mindenben abból indul ki és azt teljesíti be, amit a Törvény és próféták mondtak.⁹ Mielőtt azonban részletesebben megvizsgálánk ezt a koncepciót, tekintsük át az evangéliumok nézőpontját.

Kérdésként vethetjük fel azt, hogy az evangéliumok, így Márk is, az Isten országáról szólva vajon lelki Izráelről, vagy Izráel országának Isten által való helyreállításáról beszélnek. A térbeli értelmezést támasztja alá az, amikor Jézus az Isten országába való belépésről szól, ahol határt kell átlépni ahhoz, hogy valaki belülré kerüljön (Mk 10,23; Mt 5,20; Lk 18,24). Azonban az említett helyeken sem országhatárokról van szó, hanem képes beszédben mondja Jézus, hogy aki a gazdagságában bíz, nehezen megy be az Isten országába, illetőleg ha a tanítványok igazsága nem múlja felül a farizeusok igazságát, nem mehetnek be a mennyek országába.

⁷ Stuhlmacher, Peter: *Az Újszövetség bibliai teológiája*. I. (Ford. Koczó Pál.) Kálvin Kiadó, Budapest 2017, 76.

⁸ Uo. 82.

⁹ Lohfink, Gerhard: *A Názáreti Jézus*. (Ford. Mártonffy Marcell.) Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2018.

A *baszileia* szó egyébként is többértelmű. A térbeli értelmezésen kívül jelenthet tényleges uralmat, jelentheti az uralkodó személyét, ezenkívül az alattvalók tömegét is, elvont értelemben pedig lelki uralmat. Kézenfekvő tehát az értelmezést az adott textus kontextuális értelméhez igazítani.

Márk evangéliumában már az első fejezettől jellemző, hogy az Isten országa fogalmát mindig Jézus személyéhez köti. Ő hirdeti meg (Mk 1,15), „elközelített az Isten országa”, az Ő evangéliumának elfogadása, a benne való hit, az Ő követése jelenti az Isten országába való bejutást.¹⁰ Az Isten országának jellemzőit a példázatok ismertetik meg velünk. Olyan, mint a vetés, amely magától növekszik, a mustármag, amely kicsi kezdetből felnőve fává lesz (Mk 4,26–29, 4,30–32), olyan, mint a magvetés, ahol az ige magva sokfelé hull, de csak a jó földben hoz kalászt és termést (Mk 4,20). Az Isten országába való bejutás azoké, akik hallják az igét, befogadják azt, és termik a megtérés gyümölcseit, akik alázattal fogadják az evangéliumot, mint a kisgyermek (Mk 10,14–15). A törvény igazi értelme nem távolít el az Isten országától, sőt közel visz hozzá (Mk 12,34), de mégsem azonos vele. Végül fel kell tennünk a kérdést, hogy az Isten országa Márk szerint csupán közel jött, vagy már jelen van. Az evangélium eleje azt sugallja, hogy közel jött, az idő betelt (Mk 1,15), a magvető példázata azt mutatja, hogy az evangélium hirdetésével már jelen van, a gyógyítások is a jelenlétet jelzik, a magától növekedő vetés és a mustármagból kikelő növény képe viszont azt láttatja, hogy a kiteljesedés folyamat, az Isten országa eszkatológiai valóság, amelynek eljövetele biztos, de az idejét mégsem tudjuk. Márk arról tesz bizonyosságot, hogy az Isten országa meghirdetésének ideje eljött, mert Jézus jelen van. Lesz idő, amikor nem lesz jelen, tehát a beteljesedésre még várni kell, aki pedig várják a visszajövetelt, azoknak készen kell lenniük.

Lukács evangéliuma túl a Márkkal való egyezéseken nagyobb hangsúlyt fektet arra, hogy az Isten országa nem általános megjelölés, hanem az Úr uralkodása, az Ő országa (Lk 1,33, 11,2, 12,31, 23,42). Ennek az országnak a hirdetője Jézus (Lk 4,43, 8,1), de hirdetői a tanítványok is (Lk 9,2, 10,9). Lukács az Apostolok Cselekedeteiről írt könyvben is a tanítványokat, közöttük Pált úgy nevezi meg, mint az Isten országának evangéliumát hirdetőket (ApCsel 8,12, 14,22, 19,8, 20,25, 28,23, 28,31). Amikor a farizeusok az Isten országa eljöveteléről faggatják, Jézus azt válaszolja nekik, hogy „nem úgy jön el, hogy azt az ember előre kiszámíthatná. Azt

¹⁰ Nagy József: *i. m.* 3.

sem mondhatják: Íme, itt, vagy íme, ott van! Mert az Isten országa közöttetek van” (Lk 17,20–21). A mondat úgy is fordítható, hogy az Isten országa bennetek van, de mégis valószínűbb, hogy a „köztetek van” a helyes fordítás, mivel a szituáció erre utal. Valószínűtlen ugyanis, hogy a Jézust faggató, mintegy leckéztető és kísértő farizeusoknak azt mondta volna, hogy az Isten országa bennetek van. Később a tanítványoknak is egyértelművé teszi, hogy az Isten országának napjai az Emberfiának napjaihoz kötöttek (Lk 17,22), tehát az Isten országának jelenléte Jézus Krisztusban adatott, az Ő szavai és tettei teszik láthatóvá, és ha olyan idők jönnek, amikor nem lesznek szemmel láthatóak az Emberfiának napjai, az országának akkor sem lesz vége (Lk 1,33). Az Isten országának jótéteményeit maga Jézus adja, amikor örömhírt hirdet a szegényeknek, bekötözi a megtört szíveket, a foglyoknak és a megkötözötteknek szabadulást, feloldozást ad, hirdeti az Úr kegyelmének esztendejét (Ézs 61,1–2; Lk 4,18, 14,21, 23,42). A zsidók számára egyértelmű lett volna, hogy a Messiás az Isten országának helyreállítása során megmutatja a bosszúállását is. Jézus azonban a zsinagógai istentiszteleten, nyilván szándékosan, nem olvasta tovább a szöveget, mert nem a bosszúállás teljeseedik be, hanem az Úr kegyelmének ideje jött el. A tanítványok és az egész zsidó nép ezt a szabadítással egybekötött bosszúállást várta (Lk 19,11; ApCsel 1,6), pedig Jézus az Isten országát nem győztes háborúhoz, hanem egy nagy közös vacsorához, mennyegzői lakomához hasonlítja (Lk 14,15, 18,30, 22,16).

Máté evangéliumának az Isten országáról szóló szövegei sok tekintetben egyeznek a már említett két evangéliummal, azonban az egyezések esetén is a szóhasználat mégis más. Máté nem az Isten országáról, hanem, nyilván szándékosan, a mennyek országáról beszél. A menny szó, ha egyes számban szerepel Máténál, akkor az égboltot jelenti, viszont ha többes számban van, akkor a mennyek országát jelöli. A mennyek országa kifejezés Máténál azokra a Dániel könyvében szereplő utalásokra mutat, amelyek a földi királyságon túl mennyei királyságot feltételeznek (Dán 2,44, 7,27).¹¹ Máté itt tovább lép a zélóták reménységén, akik a messiási királyságot földi uralomnak és fegyverekkel megvalósítandónak tartották. Máténál a Jézus által meghirdetett mennyek országa az evangélium központi mondanivalója, sok példázatot és sok magyarázó megjegyzést fűz hozzá, valamint felsorakoztatja azokat a feltételeket is, amelyek a mennyek országába lépéshez szükségesek, mert sokan vannak a hivatalosok, de kevesen a választottak, viszont

¹¹ Nagy József: *i. m.* 6. Lásd még Lohfink, Gerhard: *i. m.* 37–38.

aki vállalja a mennyek országa feltételeit, Isten megjutalmazottja lesz (Mt 6,33; Lk 12,31). Nála is a kicsiny kezdetből a kiteljesedő és mindent betöltő egész képe tárul elénk. A Máté evangéliumában olvassuk Péter vallástétele után azt a teológiai értelemben máig vitatott ígéretet, hogy az apostol megkapja a mennyek országának kulcsait, és amit megköt a földön, az a mennyben is kötve lesz, illetőleg amit megold, az a mennyben is oldva lesz (Mt 16,19). A mennyek országa azonban nemcsak ígéretek beteljesedése, hanem rosta is, ítélet is. A jó gazda veti a búzát, a gonosz pedig a konkolyt (Mt 13,38), a kerítőháló befogja a jó és a hitvány halakat, a kecskék és a juhok együtt vannak (Mt 25,32) mindaddig, amíg egy végső ítélet el nem választja őket. Ebben az ítéletben a mennyek országán kívül maradnak azok, akik csak képmutatásból beszéltek róla (Mt 8,12, 21,43), akik nem mozdultak meg a hívásra (Mt 22,1–7), és az is, aki nem tiszta szándékkal van jelen (Mt 22,11–14), továbbá kimaradnak azok is, akik nem készülnek fel a vőlegény várására (Mt,25,1–13). A Máté evangéliumából kiderül egyfelől az, hogy az evangéliumot, a „királyság evangéliumát” hirdetni kell (Mt 24,14), a magvetőnek az ígét kell vetnie, a hallgatónak befogadnia és a gyümölcsseit teremnie.

Jézus igehirdetése és az ószövetségi gyökerek

Gerhard Lofink hívja fel a figyelmünket arra, hogy Jézus igehirdetése nem gyökeresen új, hanem szervesen kapcsolódik a törvényben és a prófétáknál megjelenő isteni kijelentéshez. Kritika alá vonja azokat az állításokat, amelyek az újszövetségi kutatást az ember Jézus kutatására korlátozzák, mintha a Logosz-krisztológia nem is létezne. Ugyanígy azoknak állításait is bírálja, akik vallják ugyan, hogy a Jézus által meghirdetett Isten országa az ószövetségi ígéretek beteljesedése, de kiemelik, hogy Jézus igéi mégiscsak egészen mást, újat hoztak, hiszen erre utal az új bor új tömlőbe töltésének példája is (Mt 9,17), viszont elfelejtik a példának azt a részét, hogy mind az új, mind pedig a régi megmarad, arról nem is szólva, hogy a kettő egymással összefügg. Tévednek azok, akik a „tényeket” (faktum) keresik, holott a csupasz tény is már a valóságba történő értelmező beavatkozás eredménye. „Minden »tény« szükségképpen nyelvileg ragadható meg, és közvetíthető. Amint azonban a »tény« nyelvvé válik, rögtön be is lép egy bizonyos megértéshorizontba, az előzetes megértés tág szférájába.”¹²

¹² Lohfink, Gerhard: *i. m.* 16.

Ahhoz tehát, hogy Jézust és az általa kijelentett tartalmakat jól értsük, szükségünk van az Ő küldetésének megértésére. Viszont rá vagyunk utalva a róla szóló leírásokra, amelyek már egyfajta előzetes megértés lenyomatai. Alapvető dolgok mégis kiderülnek. Jézus nem a szokványos tanítók, esetleg próféták egyike. Hatalommal szól, csapdát rejtő kérdésekkel nem lehet sarokba szorítani, hatalommal cselekszik, és minden, amit tesz, az ószövetségi Messiás-ígérek beteljesedését hordozza. Az Újszövetséget tehát nem mitológiátlanítani kell, de még az előzetes megértés rétegeit sem kell a Jézusról mint Messiásról szóló üzenetről lehántani annak érdekében, hogy biztos tények birtokába jussunk, hanem helyette azokat a mélyebb összefüggéseket kell megkeresnünk, amelyek Jézust az ószövetségi kijelentés beteljesedéseként mutatják meg. Isten kijelentő tetteit és szavait az Ószövetségben is a kiválasztott nép memóriája őrizte, elevenítette fel, mélyítette el és adta tovább. A választott nép parancsként kapja azt, hogy emlékezzék meg Isten tetteiről, hűséggel adja tovább és magyarázza, azaz értelmezze azt nemzedékről nemzedékre. Az újszövetségi kánon az egyház szelekciós munkája során áll előttünk. Az egyházatyák hit által nyertek bátorságot ahhoz, hogy megrostálják a Jézusról szóló írásokat, kiválasszák az egyház tanítására alkalmas iratokat belőle, és megtartsák a teljes kijelentéshez hűséggel ragaszkodó iratokat. Ez a tisztázó folyamat ismét zűrzavarrá válik akkor, ha akár az ószövetségi, akár az újszövetségi apokrif iratokat a kánon könyveivel azonos tekintéllyel bírókként vizsgáljuk. Jézus életének, kijelentésének megértése tehát nem csupán a történeti tények kutatása, hanem a hit megértése is.

Isten uralmának hirdetése

„Ha az Újszövetség eszkatológiájáról esik szó – márpedig Isten uralmának jézusi meghirdetése szintiszta eszkatológia –, egészen más érzésünk támad. Ekkor a *végső dolgok*, vagyis mindazok az események, amelyek megváltoztatják és átformálják a világot, már nem a távoli jövőben, hanem a küszöbön álló eljövettel idejében történnek meg. Közel vannak, mintegy testközelbe kerülnek.”¹³ Abba a feszültségbe kerülünk tehát, amely egyfelől azt mondja, hogy az Isten országa már itt van, ítéletével és üdvözítő kegyelmével együtt (Lk 3,9), ugyanakkor a kiteljesedése még ezután kezdődik. A szórólapát már a bíró kezében van, ahogyan

¹³ Uo. 39.

Keresztelő János mondja (Mt 3,12), ezért a megtérés evangéliuma egyre sürgetőbb felszólítással szólal meg. Betelt az idő, most van a próféták ígéinek beteljesedése. A látás, a hallás és a befogadás ideje ez. „Ma teljesedett be ez az írás a fületek halatára.” (Lk 4,20) „Íme, most van a kegyelem ideje! Íme, most van az üdvösség napja.” (2Kor 6,2) A „most” egyszerre sürget és megrettent. Megrettent, mert minden ember ítélet alatt van, sürget, mert még az üdvösség napja van. „Eljön az óra, és az most van, amikor igazi imádói lélekben és igazságban imádják az Atyát, mert az Atya is ilyen imádókat keres” (Jn 4,23).

Jézus igehirdetésében a jelent előkészítő múlt és a jövőt előkészítő jelen együtt jut érvényre. Jellegzetes példája ennek az, amikor Jézus Mártával beszél. Lázár feltámad, és ez a jelen a jövő feltámadásával időben összeolvad. Ennek Jézus egyetlen magyarázatát adja: „Én vagyok a feltámadás és az élet, aki hisz énbenem, ha meghal is él; és aki él és hisz énbenem, az nem hal meg soha. Hiszed-e ezt?” (Jn 11,23–26) Az egyház életében ez a „ma” folyamatos feszültséget gerjeszt, és sürgető missziói szolgálatot hordoz. Isten népe, az egyház akkor újulhat meg, ha tapasztalja azt, hogy Jézus a mai napon cselekszik, az Isten ígéje most élő és ható, és mégis hittelt mondja el az imádságot: „Jöjjön el a te országod”. Isten országa közöttünk van, Jézus szavaiban és cselekedeteiben elegendő bizonyosságot kaptunk, Isten országa növekedésben van, „menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet” (Mt 28,19), Isten országa a beteljesedés felé halad. „Ha tehát nem ébredsz fel, eljövök, mint a tolvaj, és nem tudod, melyik órában jövök el hozzád” (Jel 3,3), „légy hű mindhalálig, és neked adom az élet koronáját” (Jel 2,10). Az Újszövetség bizonyágtétele viszont nem arról beszél, hogy egy világot megrengető kataklizma jelenti majd Isten uralmának beköszöntét, hanem úgy van jelen, mint a szárba szökő vetés. Jézus jelenléte a világban ezt az uralmat teszi kézzelfoghatóvá. Jézus a tanítványainak ezt mondja: Boldog a szem, amely látja, amit ti láttok. Mert mondom nektek: sok próféta és király szeretne volna látni azt, amit ti láttok, de nem látták, és hallani azt, amit ti hallotok, de nem hallották (Lk 10,23–24). Azoknak, akik Jézust megvádolták azzal, hogy Belzebubbal, az ördögök fejedelmével úzi ki az ördögöket, ezt mondta: „Ha viszont én Isten ujjával úzom ki az ördögöket, akkor bizony elérkezett hozzátok az Isten országa” (Lk 11,20).

Jézus kijelentett uralma, az örök most a mindenkori Deus praesens

Az újszövetségi bibliai teológia alapján Gerhard Lofink felhívja a figyelmünket arra, hogy az Isten országának a kiteljesedése nem azt jelenti, hogy amit Jézus korábban láttak, az csak töredékes, némi megelőlegezése az igazi országnak. „Isten teljes egészében kimondta magát Jézusban, Jézus Isten végérvényes jelenléte a világban. Aki őt látja, látja az Atyát” (Jn 14,9).¹⁴ Jézus és az Atya nem hasonló lényegű, ahogyan Áriusz állította a 4. században, hanem az Atya egy a Fiúval (Jn 10,30), vagy ahogyan a Niceanum fogalmazza, egylényegű az Atyával. Ha viszont Jézusban az Atya teljes kijelentése megjelent, akkor miért nem jött el a teljesség vele? Az Isten országa már jelen van, de még nem a maga teljességében. Ha erre a „még nem”-re magyarázatot akarunk adni, akkor két okot láthatunk. Az egyik az emberiség elhúzódó megtérése. Jézus szavai azt mondják ugyanis, hogy amikor az Isten országának ezt az evangéliumát hirdetik majd az egész világon, bizonyoságul minden népnek, akkor jön el a vég (Mt 24,14). A másik ok Isten hosszútűrése, mert nem akarja, hogy az emberek elvesszenek, hanem a kegyelmes akarata az, hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság megismerésére (1Tim 2,4–5). Az ítélet napjának késlekedését Péter apostol így okolja meg: „Nem késlekedik az Úr, amint egyesek gondolják, hanem türelmes hozzátok, mert nem akarja, hogy némelyek elvesszenek, hanem azt, hogy mindenki megtérjen” (2Pt 3,9).

A prezentikus eszkatológia, vagyis a már igen és a még nem feszültségét nem szabad feloldani, hanem a Szentlélek munkája és a misszió idejének kell tekinteni. Az evangélium hirdetésében nagyon fontos feladata van Isten népének. Ahogyan Isten királysága és a választott nép élete ezer szállal kapcsolódott egymáshoz, az Újszövetség népének szoros kapcsolatban kell lennie Jézus Krisztussal. Azonban azt is látnunk kell, hogy Isten uralma, amely szövetségi kapcsolatban van Izráellel, nemcsak Izráélre korlátozódik, hanem az egész földre és az egész teremtettségre. Ugyanígy Krisztus királysága, amely ezer szállal kapcsolódik a vele szövetségben levő néppel, az egyház népével, akiket mint szőlővesszőt a szőlőtőkébe beoltottak, sőt egybeforrottnak tekint (Jn 15,5), nemcsak az egyházon valósul meg, hanem az egész emberiségen és az egész teremtettségen. Ezért az Ószövetség kiválasztott népe nem zárközhatott be abba a szövetségbe, amelyre hívatott, hanem

¹⁴ Uo. 49.

minden ember előtt vallást tett az egyetlen igaz Istenről, úgy az Újszövetség népe sem zárkozhat be, vagy sajátíthatja ki Krisztus váltságát a maga javára, holott ez a váltság az egész világ bűnéért történt. Isten országa nem azonosítható lokális helyeken, erre nem is kaptunk ígéretet, arra van ígéretünk, hogy aki Jézushoz megy, az nem vetteti el, arra van ígéretünk, hogy aki Krisztusban marad, mint a szőlővessző a szőlőtőkén, az gyümölcsöt terem, arra van ígéretünk, hogy Jézusban az Úr jókedvének ideje jött el.

A Messiás megjelenése tehát már Isten királyi uralmának jelenlétét jelzi (Mt 3,10; 16,16). „Az Isten országa nem úgy jön el, hogy az ember azt előre kiszámíthatná. Azt sem mondhatják: Íme itt, vagy íme, ott van. Mert az Isten országa közöttetek van” (Lk 17,20–21). Ezzel a gonosz uralmának az ideje megpecsételődött (Mt 12,28; Lk 11,20), a fölötte kimondott ítélet elkezdődött (Jn 5,22,27; 9,39; 12,31; 16,8; 1Kor 2,8). A tanítványok közösségének, az egyháznak a feladata az, hogy hirdesse a Krisztus evangéliumát minden embernek, ezzel készítve elő az Úr visszajövetelét. Az örökkévalóság ideje, Krisztus országának jelenléte számunkra akkor kezdődik el, amikor az örök evangéliumot, Jézus Krisztust az életünkbe befogadjuk. A keresztyén élet megszentelődésének folyamata már az örökkévalósághoz köt és az örökkévalóságban tart bennünket. Jézus azt mondja: „Én vagyok a feltámadás és az élet, aki hisz én bennem, ha meghal is, él, és aki él és hisz én bennem, az nem hal meg soha” (Jn 11,25).

Isten országa és az egyetemes keresztyén egyház

Ha azt a kérdést tesszük fel, hogy az Isten országa azonosítható-e a mindenkori keresztyén egyházzal, akkor határozott nemmel kell felelnünk. Nem az Isten országa a keresztyén egyház, hanem Krisztus fősege alatt a Szentlélek munkája által az egyház él és élhet Isten uralma alatt. Augustinus, jóllehet azt mondja az egyházzal, hogy olyan, „mint lilium a tövis közt” (Énekek 2,2), de mégis úgy él a hívő ember az egyházban, mint polyva között a búzaszem. Akik az egyházat szentnek tekintik, és tagadják a benne levő visszásságokat, ugyanúgy tévednek, mint akik velejéig romlottnak és képmutatónak tartják, amiben semmi jó nincs.¹⁵ Az egyház tehát Krisztus kegyelméből él, de ez a kegyelem nem lehet hiábavaló. Aki hisz

¹⁵ *Szent Ágoston breviáriuma*. (Ford. Kecskés Pál.) Szent István Társulat–Kairosz Kiadó, 320–321; Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*, 99,12; 119,9.

Jézus Krisztusban, az nem fordíthat hátat az Ő egyházának. Augustinus logikája az, hogy „senki sem juthat el az üdvösségre és az örök életre, akinek nem feje Krisztus. De Krisztus csak annak lehet feje, aki az ő testében van, ami az Egyház.”¹⁶ Ha pedig Krisztus az egyház feje, akkor a tagok nem tehetnének semmit, ami a főnek ellene mondana. Ilyen értelemben a Krisztus Lelke és az egyház Lelke nem lehet más. A reformátori hitvallások ezért, amikor az egyházról beszélnek, Krisztus királyságáról szólnak. Addig és annyira valósul meg az Isten országa az egyházban, amíg és amennyiben Jézus Krisztusnak engedelmes követője marad. Ez értendő az egyház vezetésére és az egyház tagjaira egyaránt. A reformátori hitvallások rámutatnak arra a titokra is, hogy az egyetemes egyház tagjai sorába nem csak a jelenben élők, hanem a múltban, jelenben és jövőben élők is beletartoznak. „Az egyetemes egyház, mely láthatatlan, magába foglalja mindazon kiválasztottakat, akiket a múltban, a jelenben és a jövőben Isten egybegyűjtött és egybe fog gyűjteni az egyház feje, Krisztus vezetése alatt. Az egyház Krisztus jegyese, teste és teljessége öneki, aki betölt mindent mindenekkel.”¹⁷ A hitvallás szerint a látható egyház is az „Úr Jézus Krisztus királysága, Isten házanépe, melyen kívül nincs közönséges lehetőség az üdvösségre.”¹⁸ A látható egyháznak tisztaságra kell törekednie, de a hiányosságait sem lehet letagadni.

Adolf von Harnack szerint „nehezen kibékíthető, sőt szinte áthidalhatatlan ellentétet jelent az, hogy Isten országát egyfelől drámai és jövőbeli valóságként kell felfognunk, másfelől azt kell hirdetnünk, közztetek van (Mt 18,20), nem más, mint Istennek a szívekben csendes erővel megvalósuló hatalma.”¹⁹ Végső konklúzióként pedig azt szűri le, hogy az Isten országa úgy jön el, „hogy az egyes emberekhez érkezik meg, bevonul a lelkükbe, s azok befogadják. Isten országa: Isten uralma, de nem más, mint a szent Isten uralma az egyes emberek szívében, *maga Isten az ő erejével*. Minden, a világtörténelemben megnyilvánuló külső drámaiság eltűnik itt, és eltűnik minden, a jövőre irányuló külsőleges várakozás is.”²⁰ Harnack gondolatmenete az egyes emberre fókuszál, amiből az következik, hogy az Isten országa kérdése nem terjed túl az ember individualitásán. Ebben az érte-

¹⁶ Szent Ágoston *breviáriuma*. 318, *De unitate Ecclesiae* 19, 49.

¹⁷ *Westminsteri hitvallás*. Ford. Nagy Albert, Koinónia, Kolozsvár 1999, 163.

¹⁸ *Westminsteri Hitvallás*, 164.

¹⁹ Harnack, Adolf von: *A kereszténység lényege*. (Ford. Szathmáry Lajos.) Osiris Kiadó, Budapest 2000, 59.

²⁰ Uo. 60.

lemben az Isten országa „felülről származó adomány”, vallási érték, amely a lélek belső „összefonódása Istennel”, mely „áthatja és uralja az ember teljes létét”, meghatározza az új életét, mivel bűnei bocsánatot nyertek, és minden nyomorúsága eltöröltetett. Harnack sajnos átsiklik azokon a példázatokon, amelyek az Isten országáról mint ítéletről, mint az igaznak és a hamisnak, az értékesnek és az értéktelennek a szétválasztásáról szólnak, és ugyanígy nem tulajdonít jelentőséget annak sem, amit Jézus a visszajöveteléről és az utolsó ítéletről mondott.

Ezzel szemben áll az a nézet, amely szerint a teremtető jogán „az Úr a föld és ami betölti, a földkerekség és a rajta lakók” (Zsolt 24,1). Ez azt jelenti, hogy az Isten uralma már a teremtettségben megnyilvánul, majd ezután a kiválasztásban, amikor azt mondja Mózesnek: „Kegyelmezek, akinek kegyelmezek, és irgalmazok, akinek irgalmazok” (2Móz 33,19). Ezt idézi Pál apostol, és hozzáteszi, hogy tehát „nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené” (Róm 9,15). Hatalmasokat ledönt a trónjukról, alázatosakat magasztal fel, „a kevélyeknek ellenáll, az alázatosoknak pedig kegyelmet ad” (Jak 4,6; Péld 3,34; 1Pt 5,5). Ebből az látszik, hogy az Isten országa, az Ő szuverén hatalma mindenben és mindenkin. Ez akkor is így van, ha értjük, és akkor is, ha nem értjük. Értelmetlen az a sokat hangoztatott kérdés, hogy Isten hogyan engedhette meg például a világháborút. Egyrészt nem engedte meg, mert a „Ne ölj!” parancsolata évezredekkel a világháborúk előtt elhangzott, a kérdés inkább az, hogyan vetemedhetett a keresztyén Európa akármelyik vezetője odáig, hogy módszeres emberirtással így szembesze-güljön Isten nyilvánvaló akaratával. Az egyéni életünk hasonló kérdéseire a Szentírás azt válaszolja, hogy „mondhatja-e formálójának az agyag: Mit csinálsz?” (Ézs 45,9, Róm 9,20–23). Amikor kimondjuk az imádságunkban azt, hogy „legyen meg a te akaratod”, akkor kimondtuk minden következményével együtt, kimondtuk az egész látható és láthatatlan világra, kimondtuk a saját és minden ember életére. Kimondtuk a világra és kimondtuk az egyházra. Az Úr uralkodik, hatalma mindenre kihat.

Az Isten országa helye a mai teológiai gondolkodásban

Semmiképpen nem tarthatjuk egészségesnek azt az állapotot, hogy amikor bibliai teológiáról beszélünk, az Isten országa középpontba kerül, akkor pedig, amikor a rendszeres teológiáról szólunk, az Isten országa csak marginálisan, a Szentháromság személyeinek munkája kapcsán említődik meg. Az Isten országa, az Isten uralma ezzel szemben központi szerepet kap a teremtés történetében, a szövetségkötésben, a prófétáknak adott ígéretekben, és központi szerepe van Jézus igehirdetésében, egész földi szolgálatában, üdvösségszerző halálában és feltámadásában ugyanúgy, mint a dicsőséges visszajövetelében. „Azután jön a vég, amikor átadja az uralmat az Istennek és Atyának, amikor eltöröl minden fejedelemséget, minden hatalmat és erőt... Mint utolsó ellenség töröltetik el a halál... Amikor pedig majd alávetett neki mindent, akkor maga a Fiú is aláveti magát annak, aki alávetett neki mindent, hogy Isten legyen minden mindenkben.” (1Kor 15,24–28) A jelenkor teológiai gondolkodása akkor halad jó nyomon, ha Isten kegyelmes szeretetének az uralma alatt ismeri az egész teremtettséget, meglátja Jézus alászállásában is, a töviskorona mögött is az uralkodó Krisztust, aki a kereszten szenvedőnek azt mondja, hogy „ma velem leszel a paradicsomban” (Lk 23,43). Mert Jézus kijelentése nem időhöz kötött, hanem a mindenkori „most”-ot jelenti. „Én vagyok”, jelenti ki magáról Jézus, a jó pásztor, az út, az igazság és az élet, a feltámadás és az élet, az életnek kenye, az ajtó, az igazi szőlőtő, a világ világossága, vagyis az, aki nélkül nincsen élet, aki nélkül nincsen világosság, aki nélkül semmit sem cselekedhetünk. Tehát Jézus az Úr mindenknek felett, Isten dicsőségének kisugárzása és lényének képmása, aki hatalmas szavával hordozza a mindenséget, aki miután minket bűneinkből megtisztított, a mennyei Felség jobbjára ült” (Zsid 1,3). A most élő ember számára Jézus Krisztus királyi uralma azt jelenti, hogy az élete nem a magáé, hanem az Úré, akinek nevére vallást tesz, a bűn hatalma ellen pedig egész életében szabad lelkiismerettel harcol. A mindenkori most idejére viszont, amikor tükör által is csak homályosan látunk, megmarad a hit, remény és szeretet, ezek közül pedig a legnagyobb a szeretet (1Kor 13,13).

Ósz Sándor Előd

Galambod református lelkészei

A kezdetektől 1908-ig

Visky Sándor Béla 1987–1997 között volt Galambod lelkipásztora. Itt születtek gyermekei, itt épített imaházat a kommunista diktatúra utolsó éveiben, és itt kezdődött teológusi munkássága is. A galambodi parókián találkoztam először vele, és minden gesztusából sugárzott, hogy szereti a gyülekezetet. Manapság is rendszeresen ellátogat a faluba, óráin, baráti beszélgetések során is mindig szeretettel beszél a közösségről. Hatvanötödik születésnapján hivatali elődjeinek, Galambod 1908 előtti lelkipásztorainak névsorával köszöntjük.¹

Galambod és református egyházközségének történeti irodalma meglehetősen szegényes. Benkő József *Transilvaniájában* csak a református gyülekezet lélekszámát említi,² Benkő Károly szintén csak statisztikai adatokat közöl,³ Orbán Balázs a *Székegyföld leírásában* mindössze négy mondatot szentel a településnek, ebből kettő a harangról szól.⁴ Az egyházközség legrészletesebb, történeti adatokat is tartalmazó leírása 1897-ben jelent meg, szerzője valószínűleg Veress József, a gyülekezet akkori lelkipásztora volt.⁵ Történeti adatai az egyházmegyei levéltárban ma is fellelhető iratokon alapulnak. Juhász Istvánnak a székelyföldi reformátusságról szóló munkája is csak a gyülekezetek, illetve a levéltárak felsorolásakor

¹ Köszönettel tartozunk Buksa Ferenc rigmányi lelkipásztornak, aki számos adattal segítette kutatásunkat.

² Benkő József: *Transsilvania specialis*. (Ford. Szabó György.) Kriterion Könyvkiadó, Bukarest – Kolozsvár [1999], 276.

³ Benkő Károly: *Marosszék ismertetése*. Rom. Kath. Lyceum betűivel, Kolozsvár 1868–1869, 27.

⁴ Orbán Balázs: *A Székelyföld leírása*. IV. Marosszék. Ráth Mór, Pest 1870, 194.

⁵ 14. Galambód[!]. In: Molnár Lőrincz (szerk.): *Az Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Névkönyve az 1897-ik évre*. Gombos Ferencz, Kolozsvár 1897, 7–11.

említi.⁶ A 2016-ban megjelent háromkötetes Székelyföld-történetében⁷ elő sem fordul a település neve. A gyülekezet történetéről tudomásunk szerint nem készült egyetemi szakdolgozat sem.

Az egyházközség történetére vonatkozó források nagy része a történelmi Marosi Református Egyházmegye, illetve az egyházközség levéltárában található. Ezek segítségével próbálkozunk rövid egyházközség-történet, illetve lelkésznévsor összeállításával.

Galambod első írásos említése az 1332 és az 1334-es pápai tizedjegyzékekben fordul elő *Galamb*, illetve *Galambud* néven. Benedek nevű papja 1332-ben 9, 1334-ben 7,5 banálist fizetett a pápai adószedőknek.⁸ A plébániáról még egyetlen középkori adatunk van: a templom régi harangja 1487-ben, Márton mester szebeni műhelyében készült.⁹ Feltételezzük, hogy a közbeeső időszakban is anyaegyház-községként működött.

A falu reformációja – Marosszék többi településéhez hasonlóan – valószínűleg a 16. század középső harmadában zajlott. A 16. századból nincsenek adataink a gyülekezetről. Az unitárius egyháztörténetírás nem tud arról, hogy valaha unitárius egyházközség működött volna Galambodon.

A református gyülekezetről a legkorábbi adatunk 1612-ből származik. Ebben az évben a marosi egyházmegye vizitációja összeírta az egyházközség ingatlanvagyonát. Ekkor az egyházközségnek nyolc hold földje és egy szőlője volt.¹⁰

A gyülekezet első lelkipásztorát 1616-ból ismerjük. Szilágyi Tamás, valamilyen közeli gyülekezet (leginkább Mezőcsávás, Pókakeresztúr vagy Udvarfalva jöhet szóba) lelkipásztora ebben az évben ajándékozott könyvet barátjának és szomszédjának, Búzai Tamás galambodi lelkésznek. („Sum Thomae Buzaj Ano[!] d[omi]ny 1616 In possessione Galambod. Dono dabat Johanes Zilagi amico et vi-

⁶ Juhász István: *A székelyföldi református egyházmegyéek*. Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár 1947, 8, 26, 130.

⁷ Egyed Ákos et alii (szerk.): *Székelyföld története*. I–III. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Erdélyi Múzeum-Egyesület – Haáz Rezső Múzeum, Székelyudvarhely 2016.

⁸ Jakó Zsigmond: *Erdélyi okmánytár II. 1301–1339*. Magyar Országos Levéltár, Budapest 2004, 414–415.

⁹ Benkő Elek: *Erdély középkori harangjai és bronz keresztelőmedencéi*. Teleki László Alapítvány – Polis Könyvkiadó, Budapest – Kolozsvár 2002, 264–265.

¹⁰ A Marosi Református Egyházmegye levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár Marosvásárhelyi fióklevéltárában. (A továbbiakban: MarEhmLvt.) *Matricula Ecclesiarum* 1687. (A továbbiakban: Matr1687.) p. 418.

czino suo Tomae Buzaj pastor[i] Galambodjensi [...] In An[n]o supra notato.”¹¹ Georg Major wittenbergi professzor Galata-kommentárjában számos latin és magyar nyelvű széljegyzetet, hátvédlapján az „Oh io isten[!]...” kezdetű imádságsszöveget olvashatjuk.¹² Joggal feltételezhetjük, hogy Galambod szószékén hangzott el olyan prédikáció, amelynek forrása ez a mű volt.

1636-ban 20 családfőt lustráltak Galambodon.¹³ Mivel a 16–18. században a faluban a református volt az egyetlen szervezett egyházi közösség, feltételezzük, hogy az eklézsia is hozzávetőlegesen húsz-huszonöt családot számlált. (Nem biztos, hogy minden családfőt lustráltak.)

Az egyházközséget 1638-ban, 1643-ban, 1648-ban, 1677-ben és 1680-ban biztosan vizitálták a marosi egyházmegye előljárói. 1643-ban összeírták a klenóniumokat, a készlet kizárólag a legszükségesebb darabokat (pohár, kanna, tányér, keresztelőkanna, abrosz) tartalmazta, kiemelkedő tárgya nem volt. Ez alapján inkább szegényebb egyházközség képe rajzolódik ki előttünk. 1648-ban, majd 1677-ben kiegészítették a földek 1612-ben készült jegyzékét.¹⁴

1648-ban „mester számára való” földet is feljegyeztek, tehát a gyülekezetnek ekkor már volt iskolája is. 1687-ben négy (összesen hat hold alapterületű) földarabot írtak össze, amelyeket a mester használt, viszont a tanítói fizetés nem szerepelt a gyülekezet összeírásában. A vizitációs jegyzőkönyvekben 1693–1694-ben megjelenik Szatmári István tanító, majd 1833-ig nincs adatunk a gyülekezet oskolamestereiről.¹⁵ Az iskolát is valószínűleg a lelkész vezette, 1687-ben pedig az ő feladata volt a harangozás is.

A lelkészi fizetést 1687-ből ismerjük:

„Búzabér gel. 100 a vékásokkal edgyütt, ha csak tízen lennének is a helynek lakosi.

¹¹ Major, Georg: *Enarratio epistolae Pauli ad Galatas, praelecta anno M.D.LVIII.* Johannes Lufft, Witebergae 1560. Lelőhelye és jelzete: Teleki–Bolyai Könyvtár, Marosvásárhely B o 4994.

¹² A kötet további sorsáról ld. Ősz Sándor Előd: Reformátorok művei a Marosvásárhelyi Református Kollégium könyvtárában. In: Bogdándi Zsolt – Lupescu Makó Mária (szerk.): *Peregrináció és erudíció. Tanulmányok Tonk Sándor tiszteletére.* Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár 2020, 376.

¹³ Demény Lajos (szerk.): *Széékely oklevéltár V. Székely népesség-összeírások 1635.* Erdélyi Múzeum-Egyesület 1999, 476.

¹⁴ MarEhmLvt Matr1687 p. 417–419.

¹⁵ Imreh Barna: Papok, léviták, mesterek a marosi református egyházmegyében a XVII–XIX. században. In: *Egyháztörténet*, 2. (1944/3–4), 142.

Zabot minden ember két-két kalongyát, akinek zabja leszen. Akinek zabja nem leszen, ád dr. 12 a zabért.

Garaspénz minden embertől dr. 10.

Akik szántnak-vetnek, az egész falu délig arat, bé is takaríttják s fedik.

Ami füve lészen, megkaszálják, bé is hozzák.

Fát elégedendőt esztendő által.

Az özvegyasszonyok három sing vásznat adnak.

Ha a praedikátor estvéken takarodót harangoz, egy-egy kenyeret adnak.”¹⁶

1692-ben felosztották a templomi ülőhelyeket¹⁷ – erre általában nagyobb javítás, a belső tér átalakítása után szokott sor kerülni, ezért feltételezzük, hogy ekkor építés vagy jelentősebb javítás zajlott.

Az egyházközség 18. századi történetére vonatkozó forrásaink meglehetősen szűkszavúak: a vizitációs jegyzőkönyvekből csupán annyi derül ki, hogy a gyülekezetet folyamatosan felszólították a templom boltívének, pilléreinek, ablakainak javítására. A dombon levő templomot télen nehezen lehetett megközelíteni, így már a 18. század második felében a hideg hónapokban a Bán család fogadta be udvarházába az istentiszteletet. Az 1775-ös vizitáció szerint a gyakorlat „a galambodi eklézsiának elejétől fogva való usussa és rendtartása” volt.¹⁸ 1797-ben viszont már a parókia hátulsó szobája volt „télnek idején templomozásra rendeltetett hely”.¹⁹

1766-ban a gyülekezet lélekszáma 94 volt, ebből 44 férfi és 50 nő.²⁰

1822-ben nagyobb templomátalakítás vagy talán templomépítés zajlott, ugyanis a vizitáció feljegyezte, hogy „a templom fedél alá van véve csak a stakatura, ajtó, székek és ablakok hibáznak”.²¹

Az egyházközség lelkipásztorai

Jelenleg 41 olyan lelkipásztort ismerünk, aki a Galambodi Református Egyházközségben szolgált. Természetesen többen voltak, hiszen minden bizonnyal 1616 előtt is működtek igehirdetők Galambodon, az 1616–1692-es időszakban pe-

¹⁶ MarEhmLvt Matr1687 p. 417.

¹⁷ MarEhmLvt prot. II/1. Vizitációs jegyzőkönyv (1692–1724) p. 170.

¹⁸ MarEhmLvt prot. II/5. Vizitációs jegyzőkönyv (1775–1792) p. 43.

¹⁹ MarEhmLvt prot. II/6. Vizitációs jegyzőkönyv (1793–1814) p. 275.

²⁰ Benkő József: *i. m.* 276.

²¹ MarEhmLvt prot. II/7. Vizitációs jegyzőkönyv (1814–1825) p. 297.

dig végig anyaegyházközség volt. Véleményünk szerint az ismeretlen lelkipásztorok száma 10-20 között mozoghat. Adatvédelmi okokból jelen tanulmányban csak az 1908 előtt szolgáló 28 lelkész életrajzát ismertetjük.

A 28 vizsgált lelkipásztor szolgálati ideje meglehetősen széles skálán mozog. Az első hat lelkészről csak szórványos adataink vannak, így galambodi szolgálatuk pontos időtartamát sem tudjuk. A vizsgált időszakban 22 lelkésznek ismerjük a (hozzávetőlegesen) pontos szolgálati idejét, közülük Kónya János mindössze egy évet, Veress József pedig 40 esztendő-t töltött az eklézsiában. A 18. században mindössze két lelkipásztor töltött tíz évnél többet a faluban: Gyáni János (1711–1722) 11, Makfalvi Lukácsfi Zsigmond (1763–1784) 21 esztendeig pásztorolta a gyülekezetet.

A lelkészek tanulmányi helyeit vizsgálva kijelenthetjük, hogy a szék központjában fekvő Marosvásárhely partikulája, majd (1713 után) kollégiuma képezte Galambod lelkipásztorait. Tizennyolc lelkész kizárólag ott tanult, Rákosi Lajos pedig a gimnáziumot járta itt. Nagyenyeden hárman (köztük Rákosi Lajos), Kolozsváron, Székelyudvarhelyen és Szászvároson pedig egy-egy lelkész tanult, hármuk tanulmányi helyéről pedig nincs adatunk. A gyülekezetben 1908 előtt nem szolgált egyetlen külföldön tanult egyházi szolga sem.

Ha végigtekintünk Galambod református lelkészeinek a pályáivén, meglehetősen változatos képet látunk. Ordinációjukat megelőzően hárman a marosi (Kibéd, Nyárádszentbenedek) vagy a küüllői egyházmegye (Nagyteremi) valamelyik gyülekezetében szolgáltak tanítóként. Márton Imre szintén a küüllői egyházmegyéhez tartozó Dicsőszentmártonban működött lévitaként 1791-ben.

1778-ig az Erdélyi Református Egyházban az eklézsia széke (az egyházfenntartó családfőket tömörítő testület) döntött évente a lelkész munkaviszonyának meghosszabbításáról, a gyakorlatot „papmarasztásnak” nevezték. Ennek a gyakorlatnak eredményeként a lelkipásztorok jóval gyakrabban váltottak szolgálati helyet, mint a későbbi időkben. Ebben az időszakban általában 40 év volt egy „lelki tanító” szolgálati ideje, és ezalatt négy-öt eklézsiában fordult meg. Nem volt ez másként Galambodon sem: egyetlen olyan lelkipásztora volt, aki kizárólag abban a gyülekezetben szolgált, ám volt két egyházi szolga, aki nyolcban, Galambfalvi István kilencben, Simon Sámuel pedig tízben.

Galambod lelkipásztorai többnyire az egyházmegyén belül változtatták szolgálati helyeiket. Mindössze három kivétel van: Lőrinczi Mózes Kisfülpösről (görgényi egyházmegye), Simon Sámuel Haranglábról (küüllői egyházmegye) és Marton Imre Maroscsapóról (küüllői egyházmegye) érkezett a marosi traktusba.

A 28 vizsgált galambodi lelkész összesen a marosi traktus 35 gyülekezetében szolgált. Heten közülük pályájuk során megfordultak Székelytompán, haton a közeli Mezőfelében, öten-öten pedig a szomszédos Mezőcsáváson, Marosszentkirályon és a távolabb fekvő Iklandon. Gyakori „váltógyülekezet” volt még Székes, Csejd, Csikfalva, Geges, Hagymásbodon, Harcó, Mezősámsond, Nyárádszereda, Székelykakasd, Székelykövesd, Udvarfalva és Vadasd.

A 17–18. század fordulóján inkább pályakezdő prédikátorok szolgáltak Galambodon, a 18. század utolsó két harmadában inkább az igehirdetők utolsó szolgálatai helye volt a falu, a 19. század első felében ismét túlnyomórészt kezdő lelkipásztorok laktak a parókián, míg a 19. század második felének lelkészei halálukig szolgáltak itt.

A 18–19. századi forrásaink a lelkészek szolgálatát illetően sem túlságosan bőbeszédűek. 1758-ban Szántai Józsefről panaszolták, hogy vasárnap délután nem prédikál, csak Bibliát olvas.²² 1775-ben nem akarták megmarasztani Makfalvi Lukácsfi Zsigmondot, de a vizitáció kibékítette a gyülekezetet,²³ a lelkész további tíz évig szolgált Galambodon. 1790-ben Balog Pálra panaszkodtak, „1. hogy a papi jószág körül lévő épületeket és kerteket pusztítja 2. hogy indulatos ember lévén maga is és felesége is szabad szájú, sokakat megsértenek a megye tagjai közül”. A vizitáció a gyülekezet előtt megdorgálta és rendre utasította a lelkészt, aki a következő évben távozott a faluból.²⁴ 1792-ben Kónya Jánost vádolták azzal, hogy sokat van távol, és emiatt elmaradnak a kétköznapi istentiszteletek.²⁵

Függelékként közöljük a Galambodi Református Egyházközség 1908 előtt szolgáló lelkészeinek rövid életrajzát. Amennyiben ismert, feltüntettük a születési évet és helyet, a tanulmányi és szolgálati helyeket, illetve időszakokat, a feleség(ek) nevét (mellette zárójelben a házasságkötés, illetve a születés és elhalálozás évét), a gyermekek nevét, illetve születési évüket. A szolgálati helyekre és időpontokra vonatkozó adataink többnyire a Marosi Református Egyházmegye vizitációs jegyzőkönyveiből származnak. Ebben az esetben eltekintettünk a lábjegyzeteléstől, ugyanis meglehetősen megterhelték volna a szöveget. A többi adat forrását lábjegyzetben feltüntettük.

²² MarEhmLvt prot. II/4. Vizitációs jegyzőkönyv (1752–1774) p. 119.

²³ MarEhmLvt prot. II/5. Vizitációs jegyzőkönyv (1775–1792) p. 52.

²⁴ Uo. p. 433.

²⁵ Uo. p. 517.

Galambod lelkipásztorai 1616–1908

Buzai Tamás	1616
Kovásznai János	1686
1662-ben subscribált Marosvásárhelyen. Gegesben (1684), Galambodon (1686, 1701 mh.) és Csejden volt lelkipásztor. ²⁶	
Vásárhelyi György	1692–1697
1680-ban subscribált Kolozsváron. Galambodon (1692–1697), Gyulakután (1699–1703), Csittszentivánban (1711–1722) és Mezősámsondon (1722–1730) volt lelkipásztor. ²⁷	
Újlaki P. József	1699
1676-ben subscribált Szászvároson. Székelyszentistvánon (1692–1693), Székelykálban (1694–1697, 1700–1703), Galambodon (1699), Kelementelkén (1711–1713) és Székelytompán (1713–1715) volt lelkipásztor. Felesége Balog Erzsébet. ²⁸	
Kovásznai János	1701 mh.
Lásd fent.	
Kovásznai Sámuel, helyettes	1701
Kovásznai János fia. Marosvásárhelyen tanult 1694–1698 között. ²⁹	
Váradai Jósza István	1702
Marosvásárhelyen tanult 1676–1677 között. Székelykakasdon (1692–1701) volt lelkipásztor. ³⁰	

²⁶ Tonk Sándor: *A Marosvásárhelyi Református Kollégium diáksága 1653–1848*. Szeged 1994, 9; MarEhmLvt Matr1687 p. 164; Marosszék Levéltára a Román Nemzeti Levéltár Marosvásárhelyi Igazgatóságának kezelésében. Törvénykezési jegyzőkönyvek. 8. sz. (Az adatot Buksa Ferencnek köszönöm.) MarEhmLvt prot. I/1. p. 12.

²⁷ Kolozsvári József: *Litteris et pietati sacrum. Adalékok a Kolozsvári Református Kollégium történetéhez*. III. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2012, 42.

²⁸ Ősz Sándor Előd: *A Szászvárosi Református Kollégium diáksága 1669–1848*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006, 48; Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára P 658 8. cs. 2017; MarEhmLvt prot. I/2. p. 376, 387.

²⁹ MarEhmLvt prot. II/1. p. 229; Tonk Sándor: *i. m.* 36–38.

³⁰ Tonk Sándor: *i. m.* 21–22.

Gyáni János

1711–1722

1690 körül subscribált Székelyudvarhelyen. Galambodon (1711–1722), Mezőfelében (1722–1727) és Mezőbergenyében (1727–1741) volt lelkipásztor.³¹

Királyfalvi János

1722–1727

Marosvásárhelyen tanult 1688–1692 között. Kibédén (1694–1695) volt mester, majd Szentgericén (1696–1699), Székelykövesden (1701–1702, 1727–1732), Székesen (1704–1712), Mezőfelében (1712–1722) és Galambodon (1722–1727) lelkipásztor.³²

Daróczi Márton

1727–1729

Marosvásárhelyen tanult 1683–1685 között. Nyárádszentbenedeken (1699–1701) volt mester, majd Harcóban (1702), Székelymosonban (1709–1713), Mezőcsáváson (1715–1716), Székelykövesden (1717–1720), Csejden (1722–1727), Galambodon (1727–1729), Vadasdon (1730–1739) és Iklandon (1740–1743) lelkipásztor.³³

Beczei Sámuel

1730–1731

Talán azonos azzal a Becző Sámuellel, aki 1717-ben subscribált Nagyenyeden. Székelybőben (1726–1730), Galambodon (1730–1731) és Székesen (1732–1737) volt lelkipásztor.³⁴

Galambfalvi István

1732–1741

Marosvásárhelyen subscribált 1681-ben. Nagyteremiben (1686 k.) volt mester, majd Udvarfalván (1690), Kebeleszentiványban (1692–1695), Székelytompán (1696–1697), Nyárádszeredában (1699–1703), Nyárádszentimrén (1709–1712), Székesen (1713, 1721–1722), Csejden (1715–1721), Mezőcsáváson (1722–1731) és Galambodon (1732–1741) lelkipásztor. Felesége Dobrai Anna.³⁵

³¹ Albert Dávid: *Székelyudvarhely református és katolikus diáksága 1670–1871*. Szegedi Tudományegyetem, Szeged 2005, 28.

³² Tonk Sándor: *i. m.* 31, 33–34; MarEhmLvt prot. I/2. p. 274.

³³ Tonk Sándor: *i. m.* 27, 29.

³⁴ Jakó Zsigmond – Juhász István: *Nagyenyedi diákok 1662–1848*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1979, 133.

³⁵ Tonk Sándor: *i. m.* 25; Szabó T. Attila céduláinak másolata az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban. (A továbbiakban: SZTA.) „EM Toldalagi lvt. 22”; MarEhmLvt prot. II/1. p. 22–23.

- Udvarhelyi József 1741–1746
Nyárádszeredában (1711–1716), Szövérdén (1716–1723), Gegesben (1724–1730), Székesen (1730–1731), Mezőcsáváson (1732–1740) és Galambodon (1741–1746) volt lelkipásztor. Felesége 1749-ben Györfi Zsuzsánna.³⁶
- Galambfalvi György 1747–1751
Nagyenyeden subscribált 1725-ben. Bethlen László és Gergely nevelője, majd udvari lelkész. Gyulakután (1736–1746), Galambodon (1747–1751), Mezőféleben (1752–1753), és Székelytompán (1759–1774) volt lelkipásztor.³⁷
- Szántai József 1752–1762
Marosvásárhelyen subscribált 1728-ban. Mezőbergenyében (1741–1748), Galambodon (1752–1762), Hagymásbodonban (1766–1768, 1779) és Székelykasdon (1770–1778) volt lelkipásztor.³⁸
- Makfalvi Lukácsfi Zsigmond 1763–1784
Marosvásárhelyen subscribált 1724-ben. Mezőcsáváson (1741–1762) és Galambodon (1763–1785) volt lelkipásztor. Felesége Medve Zsófia.³⁹
- Balog Pál 1784–1791
1751-ben született. Marosvásárhelyen subscribált 1778-ban. 1785-ben ordináltak. Galambodon volt káplán (1784–1786) és lelkipásztor (1786–1791), majd Marosszentkirályon (1792–1795), Udvarfalván (1796–1829) és Nyárádszeredában (1830–1843. március 6. mh.) lelkipásztor. Első felesége Imre Zsuzsánna (mh. 1798), második Balog Erzsébet. Gyermekai: Polixéna (1797), Zsuzsanna (1801–1811), Anna (1802), Sámuel (1805), Jusztina (1807), Mária (1812).⁴⁰
- Kónya János 1791–1792 mh.
Koronkában (1757–1759) volt lévita, majd Gegesben (1759–1769), Székelykövesden (1769–1772), Marosszentkirályon (1772), Iklandon (1773–1781), Ke-

³⁶ MarEhmLvt prot. I/3. 169, 199.

³⁷ Jakó Zsigmond – Juhász István: *i. m.* 141; MarEhmLvt prot. I/3. p. 216.

³⁸ Tonk Sándor: *i. m.* 64.

³⁹ Tonk Sándor: *i. m.* 62; SZTA „EM Toldalagi lvt. 29.”

⁴⁰ Tonk Sándor: *i. m.* 98; Buzogány Dezső – Dáné Veronka – Kolumbán Vilmos József – Sipos Gábor (szerk.): *Erdélyi református zsinatok iratai*. III. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2001, 211; Az Udvarfalvi Református Egyházköztség anyakönyve (1788–1862). Román Nemzeti Levéltár Maros Megyei Igazgatósága Anyakönyvek fond. (A továbbiakban: RNLMarosAkv.) Nr. 222. f. 178r, 61v, 63v, 64r, 65v, 66r, 67r, 68r, 181v; A Magyarországi Református Egyház lelkipásztoraira vonatkozó személyi adatok a Tiszántúli Református Egyházkerületi Levéltárban – Erdélyi Református Egyházkerület, I. 8. d. (A továbbiakban: TtREL I. 8. d.) Nyárádszereda p. 9.

lementelkén (1782–1785), Hagymásbodonban (1788–1791) és Galambodon (1791–1792 mh.) volt lelkipásztor.

Lőrinczi Mózes

1793–1800

Marosvásárhelyen subscribált 1776-ban. 1783-ban ordinálták. 1783. december 4-én bekebelezték a görgényi egyházmegyébe. Kisfűlpösön (1783–1793), Galambodon (1793–1800), Iklandon (1801–1808) és Lőrincfalván (1808–1812) volt lelkipásztor. Felesége Siklódi Anna (mh. 1792 k.).⁴¹

Sebestyén Mihály, cserefalvi

1801–1802

Marosvásárhelyen subscribált 1768-ban. Marosszentkirályon (1776–1785, 1796–1800), Udvarfalván (1787–1796), Galambodon (1801–1802), Mezőfelében (1803–1804) és Fintaházán (1804–1819. dec. 8. mh.) volt lelkipásztor. Felesége Szepte Erzsébet. Gyermekai: Sándor (1790), Péter (1796), Eszter (1804–1817), József (?).⁴²

Simon Sámuel, zágoni

1804–1807

Simon Péter lelkipásztor fia, 1770-ben született. 1780-ban iratkozott be a marosvásárhelyi kollégium alsóbb osztályaiba. 1797-ben ordinálták. Haranglábbon (1797–1801), Mezőfelében (1802–1804), Galambodon (1804–1807), Iklandon (1808–1809), Vadasdon (1809–1812), Székelytompán (1813–1816), Marosszentkirályon (1816–1820), Székelykakasdon (1820–1829), Csikfalván (1830–1835) és Hagymásbodonban (1836–1852. február 19. mh.) volt lelkipásztor. Felesége: Nagy Anna (1797, 1781–1846). Gyermekai: Sámuel (1802), Gábor (1807–1817), Sándor (1811–1817), Elek (1814), Mária (1818).⁴³

Márton Imre

1808–1814

1786-ban subscribált Marosvásárhelyen. Dicsőszentmártonban (1791) volt lévita. 1792-ben ordinálták. Maroscsapón (1792–1795), Csikfalván (1795–1800), Székelytompán (1800–1802), Mezőcsáváson (1802–1807) és Galambo-

⁴¹ Ősz Sándor Előd: *A Görgényi Református Egyházmegye történeti névtára a kezdetektől 1848-ig*. Gondolat Kiadó, Budapest 2013, 140.

⁴² Tonk Sándor: *i. m.* 90; RNLMarosAkv Nr. 222. f. 58v, 61r; TtREL I. 8. d. Mezőfele p. 4; A Fintaházi Református Egyházközség anyakönyve (1784–1890) RNLMarosAkv Nr. 174. f. 5v, 77r, 121v.

⁴³ Tonk Sándor: *i. m.* 186; Buzogány Dezső – Ősz Sándor Előd – Tóth Levente (szerk.): *A történelmi Küküllői Református Egyházmegye református egyházközségeinek történeti katasztere*. II. Koinónia, Kolozsvár 2009, 442; A Székelytompai Református Egyházközség levéltára helyben, I/1. Vegyes protocollum (1734–1832) p. 13; TtREL I. 8. d. Marosszentkirály p. 3, Mezőfele p. 4; A Hagymásbodon Református Egyházközség anyakönyve (1834–1816) RNLMarosAkv Nr. 112. f. 61r, 63r.

don (1808–1814) volt lelkipásztor. Gyermekai: Éva (1800), Kata (1803), Márta (1805).⁴⁴

Kis József

1815–1819

1806-ban subscribált Marosvásárhelyen. 1816-ban ordinálták. Galambodon (1815–1819), Harcóban (1820–1824) és Csittszentivánban (1824–1859. december 9. mh.) volt lelkipásztor. Felesége Bocskor Petronilla. Gyermekai: Rozália (1821), Polixéna (1825), János (1828) és Eszter (1838).⁴⁵

Vészi Péter

1820–1827

Dedrászéplakon született. 1791-ben subscribált Marosvásárhelyen. 1800-ban ordinálták. Iklandon (1800–1801, 1835–1848. aug. 5., mh.), Marosszentkirályon (1801–1809), Harcóban (1810–1819), Galambodon (1820–1827), Csikfalván (1828–1829) és Kendőben (1829–1835) volt lelkipásztor. Felesége Péterfi Katalin. Gyermek: Elek (1802–1833).⁴⁶

Botos János

1828–1836

1797 körül született. 1813-ban subscribált Marosvásárhelyen. 1827-ben ordinálták. Mezőmadarason (1827–1828) volt káplán, Galambodon (1828–1836) és Székelytompán (1837–1838) lelkipásztor.⁴⁷

Ráduly Sámuel

1837–1838

1807 körül született Udvarfalván. 1825-ben subscribált Marosvásárhelyen. 1837-ben ordinálták. Galambodon (1837–1838), Marosszentkirályon (1839–

⁴⁴ Buzogány Dezső – Kovács Mária-Márta – Ősz Sándor Előd – Tóth Levente (szerk.): *A történelmi Küiküllői Református Egyházmegye református egyházközsegeinek történeti katasztere*. IV. Koinónia, Kolozsvár 2009, 583; A Székelytompai Református Egyházközség levéltára, I/1. Vegyes protocollum (1734–1832) s. p; A Mezőcsávási Református Egyházközség anyakönyve (1787–1816) RNLMarosAkv Nr. 142. f. 23v, 26v.

⁴⁵ Tonk Sándor: *í. m.* 124; A Harcói Református Egyházközség anyakönyve (1788–1840) RNLMarosAkv Nr. 378. f. 10r; A Csittszentiváni Református Egyházközség anyakönyve (1773–1875) RNLMarosAkv Nr. 785–786. I. f. 24r, 27r, 49r, II. 12v.

⁴⁶ Tonk Sándor: *í. m.* 189, 110; Buzogány Dezső – Dáné Veronka – Kolumbán Vilmos József – Sipos Gábor (szerk.): *Erdélyi református zsinatok iratai*. IV. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2001, 187; Az Iklandi Református Egyházközség anyakönyve (1781–1875) RNLMarosAkv Nr. 408. f. 77r; A Csikfalvi Református Egyházközség anyakönyve (1828–1843) RNLMarosAkv Nr. 1006. f. 48r; A Kendői Református Egyházközség anyakönyve (1814–1877) RNLMarosAkv Nr. 177. f. 25r, 10v.

⁴⁷ Tonk Sándor: *í. m.* 243, 133; Az Erdélyi Református Főkonzisztórium levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban. (A továbbiakban: FőkonzLvt.) 168/1827.

1848, 1852–1885. június 23., mh.) és Mezőszámszondon (1848–1852) volt lelkipásztor. Felesége Lőrinczi Mária (1862).⁴⁸

Soos József, vargyasi 1839–1859. szeptember 5., mh.

1795 körül született Koronkán. 1813-ban subscibált Marosvásárhelyen. 1823-ban ordinálták. Székelytompán (1823–1831), Vadasdon (1832–1833), Torboszlón (1834–1839) és Galambodon (1839–1859) volt lelkipásztor. Felesége Kacsó Anna. Gyermekai: Bertalan (1842), Ferenc (1844), Anna (1847), József (1849), Eliza (1852) és Géza (1855).⁴⁹

Veress József 1860–1900. március 31., mh.

1828. április 15-én született Koronkán. 1847-ben subscribált Marosvásárhelyen. 1860-ban ordinálták. Galambodon (1860–1900) volt lelkipásztor. Feleségei: Máthé Anna (1870, mh. 1883), Réthy Klára.⁵⁰

Rákosi Lajos 1901–1908. január 30., mh.

1861-ben született Lukafalván. Édesapja id. Rákosi Lajos lelkész, esperes. 1869-től 1877-ig a Marosvásárhelyi Református Kollégiumban, 1878–1882 között a nagyenyedi Bethlen-kollégium teológiai fakultásán tanult. 1886-ban ordinálták. Mezőszámszondon (1885–1899), Mezőféleken (1899–1901) és Galambodon (1901–1908) volt lelkipásztor. Első felesége Brázdilik Borbála volt, akitől elvált, második felesége Szekeres Ilona (1893).⁵¹

⁴⁸ Tonk Sándor: *i. m.* 270, 146; FőkonzLvt 84/1838; TtREL I. 8. d. Marosszentkirály p. 4.

⁴⁹ Tonk Sándor: *i. m.* 239, 133; FőkonzLvt 428/1823; A Galambodi Refomátus Egyházközség anyakönyve (1842–1877). RNLMarosAkv Nr. 638. f. 25r, 27v, 30v, 33r, 35v, 38r, 71r.

⁵⁰ Tonk Sándor: *i. m.* 174; FőkonzLvt 471/1860; A Galambodi Refomátus Egyházközség levéltára helyben. Családkönyv (1880 k.) p. 89–90.

⁵¹ TtREL I. 8. d. Mezőszámszond p. 5.

Löwisohn Salamon: egy kevésbé ismert zsidó tudós portréja^{*}

A magyarországi zsidó felvilágosodás (*haszkala*) kutatása az elmúlt évtizedekben jelentős eredményeket ért el, felrajzolva a modernizálódó hazai zsidóság 19. századi szellemi térképét. Ezen a térképen azonban mindeddig méltatlanul kevés figyelem irányult a korai lenyűgöző polihisztorra, Löwisohn Salamonra (1788–1821). Noha saját korában költőként, nyelvészként, történészként és földrajztudósként is kiemelkedőt alkotott – ráadásul a héber irodalom és bibliai esztétika megújításának egyik hazai úttörője volt –, a modern magyar nyelvű szakirodalomban mindmáig várat magára életművének átfogó, tudományos igényű szintézise. E tanulmány célja, hogy ennek a hiánynak a töredékét pótolva megrajzolja Löwisohn portréját, és bemutassa azt a páratlanul gazdag, ám tragikusan rövid pályaképet, amely a hagyományos zsidó értékrend és az európai tudományosság szintézisére tett kísérletet.

Kulturális kontextus: a haszkala (zsidó felvilágosodás) hajnala

Löwisohn működésének megértéséhez elengedhetetlen a korabeli eszmétörténeti hálózat felvázolása. A haszkala eszméi Magyarországra elsősorban nem közvetlenül Berlinből, hanem Prágán keresztül érkeztek. A cseh főváros a korszak judaisztikai tanulmányainak egyik legfontosabb központja volt, ahol a hagyományos intézmények – sőt, kezdetben még az olyan tekintélyes ortodox rabbik is,

^{*} Szeretettel ajánlom Visky S. Béla kollégámnak, aki számára kiemelkedően fontos a zsidó sorsok iránti érzékenyítés.

mint Ezekiel Landau¹ – bizonyos fokig nyitottnak mutatkoztak a berlini felvilágosodás eszméire. Prága katalizátorszerepét mi sem bizonyítja jobban, mint azon magyarországi kötődésű személyiségek sora, akik ott szívták magukba a modernitás levegőjét: Löwisohn mellett itt tanult többek között a tudományos és pedagógiai író Neumann Mózes Sámuel és Schönfeld Baruch, az első hazai héber drámat jegyző Kunitzer Moshe, vagy éppen a pesti rabbiként ismertté vált Wahrmann Izrael és fia, Wahrmann Juda.² Ezt a szellemi gondolatáramlást erősítették a Cseh- és Morvaországból érkező, új eszméket hirdető zsidó tanítók és rabbik is, mint például Chorin Áron vagy Lőw Lipót.

A prágai jesivák és az egyetem világa mellett a magyarországi *maszkilim* (a felvilágosodás követői) legfontosabb kapcsolódási pontját a *Ha-Me'asef* (*A Gyűjtő*) című folyóirat jelentette.³ Ez az első, hosszabb ideig fennálló héber nyelvű periodika – amelynek Löwisohn is állandó munkatársa volt – a tudományos és irodalmi eszmecsere fóruma lett, jóllehet a hazai előfizetők száma meglehetősen csekély maradt. Löwisohn alakja azonban jóval több egyik tehetséges folyóiratcikk-írónál. Élete és munkássága magának a zsidó felvilágosodásnak a legmélyebb, egzisztenciális feszültségeit sűríti magába. Olyan átmeneti korban alkotott, amikor a héber nyelvű világi irodalom megteremtése és az európai kultúrába való betagozódás még egymást erősítő céloknak tűntek. Ám ahogy Löwisohn később

¹ Ezekiel Landau (1713–1793) bár határozottan ellenezte a frankista szektát és a Baal Shem Tov által népszerűsített haszid mozgalmat, azokat ugyanis a hagyományos judaizmustól való eltérésnek tartotta, kezdetben vonzódott a haszkala eszméihez. Támogatta a maszkilimben népszerűsített történelmi, nyelvtani és tudományos könyveket, és csak akkor fordult a mozgalom ellen, amikor agresszív rabbiellenes tendenciák terjedtek el, és radikális oktatási programok jelentek meg. Ebben az összefüggésben a prágai oktatási intézményeknek sikerült közvetíteniük, terjeszteniük és bizonyos értelemben módosítaniuk a haszkala eszméit. Flatto, Sharon: Landau, Yehezkel ben Yehudah. In: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. YIVO Institute for Jewish Research, New York. <https://encyclopedia.yivo.org/article/1182> (Megnyitva: 2026. február 27.)

² Bányai Viktória: Hebrew Literature in Hungary in the Epoch of Haskalah. In: *Studia Judaica*, VI. (1997), 171.

³ A kiadványnak, amelyet kezdetben Königsbergben, később pedig Berlinben és Boroszlóban szerkesztettek, Magyarországon is voltak rendszeres olvasói, akik közül néhányan levélben beszámolókat is küldtek a folyóirat számára. Az előfizetők száma soha nem haladta meg a 300-at, és csak néhányan voltak közülük magyarok. Rendszeres közreműködői között volt Rosenthal Salamon Mórból, Bürger Sámuel Csengerből, Dukesz Lőb és Oppenheimer Beer Pozsonyból, valamint Löwisohn Salamon. Bányai Viktória: *i. m.* 171.

Bécsben felőrlődött, sorsa drámai módon vetítette előre a hagyomány és a beolvadás közötti egyensúlyozás tragikumát.

Egy *maszki* sorsa: életút a zsenialitás és az összeomlás határvidékén

Löwisohn Salamon (egyes forrásokban Solomon, Salomon, Shlomo Lewisohn, héberül: לעוויזאהן שלמה) 1788-ban vagy 1789-ben látta meg a napvilágot a Fejér vármegyei Mór településen. Gyermek- és ifjúkora tankönyvbe illő példája annak, hogyan találkozott a mélyen gyökerező zsidó vallási tradíció a formálódó világi tudásszomjjal. Édesapja, aki szappanfőző manufaktúrájának bevételeiből tartotta el családját, maga is kiváló talmudista volt, így személyesen irányította fia oktatását tizenöt éves koráig.⁴ Az ifjú Löwisohn már kora gyermekkorában kivételes szellemi képességről tett tanúbizonyságot: tizenhárom éves korára a huszonnégy könyvből álló Héber Biblia (*Tanakh*) teljes szövegét behatóan ismerte, és ritka nyelvi érzékkel forgatta a héber forrásokat.⁵

A szülőváros azonban nemcsak a zsidó hagyomány alapjait adta meg számára, hanem az első lépést is a világi tudományok felé. Mivel Móron ekkoriban nem működött szervezett zsidó iskola, édesapja – meglepően nyitott, kiegészítő megoldásként – a helyi kapucinus szerzetesek iskolájába íratta be fiát,⁶ ahol német nyelvet és aritmetikát tanult. Ez a korai, interkulturális találkozás meghatározó élmény lehetett a fiatal *maszki* számára. Látókörét tovább szélesítette, hogy keresztyén barátja bevezette a latin nyelv rejtelmeibe, majd rokona, a tehetsős és művelt Rosenthal Salamon gazdag könyvtárában mélyedhetett el a világi tudományokban.⁷

Tudományos pályafutásának következő, meghatározó állomása Prága volt, ahová 1809-ben unokatestvérével, Saphirral érkezett, hogy a helyi jesivában

⁴ Büchler Sándor: Egy magyar zsidó költő. In: Bacher Vilmos – Mezei Ferencz (szerk.): *Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat évkönyve*. Izraelita Magyar Irodalmi Társulat, Budapest 1895, 389.

⁵ S. a.: Löwisohn, Salomon. In: Wurzbach, Constantin von (szerk.): *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*. Vol. 15. Vienna 1866. 453.

⁶ Uo.

⁷ Komoróczy Géza: *A zsidók története Magyarországon. I. A középkortól 1949-ig*. Kalligram, Pozsony 2012, 842.

folytassa tanulmányait. A cseh főváros szellemi klímája, ahogy arra a bevezetőben is utaltunk, ideális terepet biztosított a hagyomány és a modernitás közötti átmenethez. Löwisohn tudásszomja hamar túlnőtt a jesiva falain: az 1813–1814-es tanévben (más források szerint 1815-ig) a prágai egyetem hallgatójaként sémi és klasszikus nyelveket, valamint magasabb szintű matematikát hallgatott, miközben olasz és francia nyelvtudását is elmélyítette.⁸ Ekkorra már világossá vált, hogy érdeklődése a polihisztorokéval vetekszik.

Tanulmányai befejeztével a Habsburg Birodalom központjába, Bécsbe tette át székhelyét, ahol Anton Edler von Schmid híres nyomdájában kapott állást héber szövegek szerkesztőjeként és korrektoraként⁹ (bár munkába állásának pontos évét illetően a források 1814 és 1820 között szóródnak).¹⁰ Ez a pozíció egyfelől bekapcsolta őt a korabeli zsidó szellemi elit vérkeringésébe, másfelől viszont ráirányította a figyelmet a *maszkil* értelmiségiek kiszolgáltatott helyzetére. Ahogy arra Michael Silber történész is rámutatott, a korszakban éles, aszimmetrikus viszony feszült a szegény, de briliáns elméjű zsidó tudósok és a munkásságukat finanszírozó, asszimilálódó zsidó mágánások között. Löwisohn a saját bőrén tapasztalta meg ezt az egzisztenciális és társadalmi szakadékot.

A zseniális elme sorsát végül nemcsak az állandó anyagi bizonytalanság,¹¹ hanem egy tragikus végkimenetelű, manipulatív szerelmi történet pecsételte meg.¹² Büchler Sándor kutatásai szerint egyik barátja elhitette vele, hogy egy magas rangú bécsi zsidó mágánás lánya viszonzza a tudós iránta táplált romantikus érzelmeit. Amikor a társadalmi különbségeket áthidalni hivatott illúzió szertefoszlott, Löwisohn a reménytelen szerelem és az elutasítottság súlya alatt mély melankóliába zuhant. A depresszió napról napra hatalmasodott el rajta, mígnem teljes örületbe torkollott.¹³ Löwishon drámai szerelmi viszonya Silber Michael szerint tökéletesen illusztrálja a tanult *maszkilim* és az őket támogató mágánások

⁸ Wurzbach, Constantin von (szerk.): *i. m.* 453.

⁹ Raj Tamás: Löwisohn Salamon. In: Szerdahelyi István (szerk.): *Világirodalmi lexikon*. Vol. 7. Lanf–Marg. Akadémiai Kiadó, Budapest 1982, 423.

¹⁰ Wurzbach, Constantin von (szerk.): *i. m.* 400.

¹¹ Raj Tamás: *i. m.* 423.

¹² Büchler Sándor: *i. m.* 402–403.

¹³ Wurzbach, Constantin von (szerk.): *i. m.* 453.

közötti egyenlőtlen kapcsolatot.¹⁴ Ebben a kétségbeejtő állapotban egyik családi barátja vitte őt haza Bécsből, remélve, hogy szerettei körében, a megszokott környezetben visszanyeri elméje épségét. A gondoskodás azonban hiábavalónak bizonyult: mintegy kilenc hónapnyi szenvedés után, tragikusan fiatalon elhunyt.

Löwisohn halálának pontos dátuma a mai napig bizonytalan. Míg a korabeli folyóiratok (pl. a *Sabbathblatt*) és a modern judaisztikai lexikonok (pl. a *YIVO Encyclopedia*)¹⁵ egybehangzóan 1821. április 25-re vagy 27-re teszik a halálát,¹⁶ addig Heinrich Graetz és az ő nyomán több 19–20. századi enciklopédia¹⁷ – köztük Constantin von Wurzbach osztrák lexikonja is,¹⁸ amelyre több későbbi munka támaszkodik – 1822-ben jelöli meg. Ez az adatkeveredés hűen tükrözi, hogy a felvilágosodás e fiatalon elhunyt zsenijének alakja halála után milyen gyorsan a feledés és az anekdoták homályába veszett, mielőtt a modern tudomány újra felfedezte volna.

A polihisztor arcélei

Löwisohn, a filológus és grammatikus

Bár Löwisohn nevét a legtöbben úttörő költészeti munkássága révén ismerik, szellemi habitusának alapját a héber nyelv mély, filológiai és grammatikai ismerete adta. Nyelvészeti felkészültségét és a bibliai szövegek finom szerkezeti árnyalatai iránti fogékonyságát leginkább az 1811-ben megjelent, *שיחה בעולם הנשמות* – *Sziha be-olam ha-nesamot* (Beszélgetés a lelkek világában) című művében tárta a nyilvánosság elé. A munka műfaja is sokatmondó: Löwisohn fiktív dialógust alkotott a múlt két nagy nyelvésze, a középkori Dávid Qimhi (rövidítve:

¹⁴ Ben David, Jozsef: A modern zsidó társadalom kezdetei Magyarországon a 19. század elején. In: Silber, Michael: *Magyar zsidó történelem – másképp. Jeruzsálemi antológia*. Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, Budapest–Jeruzsálem 2008, 110.

¹⁵ Menda-Levy, Oded: Löwisohn, Salomon. In: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. YIVO Institute for Jewish Research, New York. <https://encyclopedia.yivo.org/article/737> (Megnyitva: 2026. február 19.)

¹⁶ Bányai Viktória tanulmánya is az 1821-es elhalálozási dátumot fogadja el: Bányai Viktória: *i. m.* 171.

¹⁷ Kohut, Adolph: *Berühmte israelitische Männer und Frauen in der Kulturgeschichte der Menschheit*. Band II. Verlag von A. H. Payne, Leipzig–Reudnitz 1900, 119.

¹⁸ Wurzbach, Constantin von (szerk.): *i. m.* 453.

RaDaK/RaDaQ) és a haszkala korának jelentős grammatikusa, Joel Bril, született Judah ben Löwe (1760–1802) között.¹⁹ A párbeszéd során a bibliai költői szokásban előforduló arámi jövevényszavakat, a deverbatív főneveket és – ami a legfontosabb – a héber ige-törzsek ragozási formáit és jelentésárnyalatainak átfedéseit elemezték. A mű egyik legizgalmasabb filológiai vitája a pi'él és a hifil ige-törzsek műveltető használatának jelentéstani átfedéseire összpontosít. Ahogy arra Steven Fassberg kiváló tanulmánya is rámutatott, ez a kérdés már a középkori grammatikusokat (Abraham Ibn Ezra, Moses Qimhi, David Qimhi) is foglalkoztatta, de a haszkala tudósai kísérelték meg először a két törzs közötti finom szemantikai különbségtételt.²⁰

Joel Bril עמודי הלשון című, 1794-ben jiddis nyelven publikált munkájában amellet érvelt, hogy

„(1) egyes igék esetében a pi'él és a hifil abban különbözik, hogy míg a pi'él tranzitív, a hifil kauzatív (három tényező jelenik meg a szemantikai mezőben); (2) más igéknél a pi'él tartósságot (durativitást), vagyis egy tárgy valamely állapotban való fenntartását jelöli, míg a hifil azt a cselekvést fejezi ki, amely az adott állapothoz vezet; (3) ismét más igéknél pedig a két ige-törzs eltérő jelentéssel bír. Megjegyzésként hozzáfűzte, hogy bizonyos esetekben nem látható kimutatható jelentésbeli különbség.”²¹

Érvrendszerének első elemét Bril a בָּעַר igével szemlélteti, amelynek jelentése qal ige-törzsben intranszítív (בָּעַר = égni), pi'élben viszont faktitív, tehát második tényező megjelenését feltételezi (בָּעַר = meggyújtani a tüzet, felégetni valamit), hifilben viszont kauzatív, tehát harmadik tényező is megjelenik a szemantikai mezőben (הִבְעִיר = azt okozta, hogy valaki vagy valami más meggyújtsa a tüzet, vagy felégettetett valamit). Az érvrendszer második elemét, amely kísértetiesen hasonlít Ernst Jenni 1968-as, a pi'él faktitív, azaz műveltető-eredményező jellegéről szóló modern elméletére,²² Bril a következő példákkal szem-

¹⁹ Büchler Sándor: *i. m.* 399.

²⁰ Fassberg, Steven: Two Maskilic Explanations of the Difference between the Causative Pi'el and the Hiph'il in Biblical Hebrew. In: Greenspahn, Frederick – Rendsburg, Gary (szerk.): *Le-ma'an Ziony: Essays in Honor of Ziony Zevit*. Cascade Books, Eugene, Oregon 2017, 263–280.

²¹ Fassberg, Steven: *i. m.* 267.

²² Jenni, Ernst: *Das hebräische Piel. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament*. EVZ, Zürich 1968; Fassberg, Steven: *i. m.* 280.

lélteti: a שכן igető mind pi'élben, mind pedig hifilben azt jelenti, hogy nyugalomba helyezni, azonban a pi'él jelentésárnyalata azt feltételezi, hogy valamit a nyugalom állapotában fenntartani (a cselekvés intenzitása; frequentativum), míg a hifilé a hely és az állapot kijelölésére utal, azaz elhelyezni a nyugalom helyén, vagy eljuttatni a nyugalom állapotába. Hasonlóképpen a קום ige pi'él alakjának (Bril így adja meg: קום) a jelentése: valamit stabil állapotban fenntartani, a hifilé (הקים) pedig: egy dolgot függőleges helyzetbe hozni, felállítani, megalapítani. Az érvrendszer harmadik elemének példái a בשל és a חזק igék, amelyekről Bril a következőket írja: „például בישל főzni (az ételt kellően elkészíteni) és הכישר megérni vagy érlelni (a gyümölcsöt kellően éretté tenni), חיזק megerősíteni, valamint החזיק megragadni, megfogni, szilárdan tartani”.²³ Mindezek után Bril megjegyzi, hogy „találunk olyan eseteket is, ahol a pi'él és a hifil látszólag igen hasonló jelentésű, például קום felemelni, amelynek jelentése megegyezik a קום-éval, hasonlóan a חזק-hez, valamint מוית megölni, amely közel áll a הית jelentéséhez; mindazonáltal erről még nem tudok teljes bizonyossággal dönten”.²⁴

Löwisohn azonban – aki tisztelte ugyan Brilt, de nem volt kritika nélküli epigonja – a dialógusban Qimhi szájába adva a saját véleményét, másképp közelítette meg a kérdést. Elismeri, hogy a nyelvtudósoknak nem sikerült pontosan elhatárolni az egyes igetörzsek jelentését, hiszen a Szentírás szövegeiben is nagyfokú „keveredés és zavarosság” tapasztalható az igetörzsek használatát illetően. Vannak ugyanis igék, amelyek esetében „kizárólag a hifil teszi tranzitívá a qal törzset, más igéknél viszont csak a pi'él teszi (a qal törzset) tranzitívá, míg számos további igénél mindkettő (a pi'él és a hifil) tranzitívá teszi a qal törzset.”²⁵ Ugyanakkor azt is világosan látta, hogy néhány helyen, a cselekvés megerősítésére, vagy intenzitásának kifejezésére intranszítív igék is előfordulnak pi'él és hiph'il törzsből. Löwisohn példái rendkívül szemléletesek:

„...»és fekete szőr nőtt (צמח) rajta« (Leviticus 13), amely intranszítív qal, illetve »és hajad megnőtt (צמח)« (Ezekiel 16), amely intranszítív pi'él. Ez a növekedés dús voltára és gyorsaságára utal; ezért használták itt a pi'él törzset. Ugyanígy: »vörösebbek voltak (אדמו) a gyöngyöknél« (Siralmak 4) intranszítív qal, míg

²³ Fassberg, Steven: *i. m.* 266.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo. 268.

»ha skarlátvörösek lesznek (יָצִיאוּ מִן הַיָּמִין)« (Ézsaiás 1) intranszitiv hifil – azzal a különbséggel, hogy itt a vörösség fokozottabb.”²⁶

Löwisohn a pi’él és a hifil közötti különbséget a kauzativitás módjának a jelölésében kereste. Elvi alaptézisében arról ír, hogy „az a cselekvés, amely egy alanyból ered abból a célból, hogy egy másik tárgyon további cselekvést idézzon elő, kétféleképpen működhet”: egyik esetben a cselekvés hatása pontosan akkor ér véget, amikor a kiváltó ok megszűnik, míg a másik esetben a hatás a kiváltó ok megszűnése után is fennmarad. Löwisohn emellett érvelt, hogy hogy az első eset a pi’él sajátossága, a második pedig a hifilé. A pi’él ilyen jellegű jelentését a כָּבַד, לָמַד és אָלַף igékkel szemléltette:

„...az az ember, aki a gyertya eloltását vagy a parázs kioltását okozza, amikor cselekvése véget ér, e tárgyak eloltásának cselekvése is véget ér; ezért nevezik őt הִמְכִּיכָה-nek és nem הִמְכָּה-nek. Hasonlóképpen a tanítvány, aki mesterétől tanul, csak addig tanulja mestere tanítását, amíg az tanítja őt; és amikor a mester cselekvése véget ér, a tanuló cselekvése is megszűnik. Ugyanez áll az אָלַף igére is, amelynek jelentése azonos a לָמַד igéével.”²⁷

A hifil jelentésének szemléletes példái אָכַל és נָפַל igék:

„Íme: ha egy ember lelök egy másik embert, aki egy ház tetején áll, úgy, hogy az a földre esik, akkor azt mondjuk, hogy a földre esés a lökés cselekvésének befejeződése után fejeződik be; ugyanígy az, aki kenyeret ad az éhezőknek, hogy egyék, táplálja (מְאָכִיל) az éhezőt, mert az éhező a kenyeret már az adás cselekvésének megszűnése után eszi meg.”²⁸

Löwisohn példái között olyan igéket is felsorol, amelyek esetében „[m]ás nyelvekben a beszélők két külön igét alkottak, hogy mindegyik egy-egy sajátos cselekvést jelöljön, a héber azonban mindkettőt egyetlen qal törzsbe foglalja, amelyet hol az egyik, hol a másik jelentésben használ”.²⁹ Példaként említi a קוּם igét, amelynek jelentése olykor „a felállás kezdete ülő helyzet után (aufstehen), mint: »és az öregek felkeltek (קָמוּ) és megálltak« (Jób 29); máskor pedig a felállás

²⁶ Uo. 273.

²⁷ Uo. 274.

²⁸ Uo. 275.

²⁹ Uo. 276.

fennmaradása, az állás állapota (stehen, bestehen), mint: »de most királyságod nem fog fennmaradni (תִּקוּם)« (1Sám 13).³⁰ Másik példája a חיה ige, „jelentése olykor a halál utáni életre kelés (aufleben), mint: »halottaid élni fognak (יִחְיֶי)« (Ézs 26), máskor pedig az élet folytatása, amelyet az élő halála előtt él (leben), mint: »nem halok meg, hanem élek (אֶחְיֶה)« (Zsolt 118).³¹ Ugyanide tartozik Löwisohn szerint a ידע ige is, amely „jelentheti egy korábban nem ismert dolog megismerésének kezdetét (erfahren), mint: »Dávid megtudta (וַיֵּדַע), hogy Saul veszedelmet forral ellene« (1Sám 23); de jelentheti a már megszerzett tudás fennállását (wissen) is, mint: »tudják (יָדְעוּ), hogy éhezünk« (2Kir 7).³² Az itt felsorolt és további csoportokba is tartozó igék pi'él és hif'il igetörzsekben megnyilvánuló jelentésáryalatait szemléltető és bibliai kontextusokba ágyazott példák rendkívül érzéketesek:

- Felállás (קום): a pi'él (אָקומם – Ézs 44,26) a felemelés azonnali cselekvése (Aufstehen), ahogy Isten hirtelen cselekvéssel helyreállítja Jeruzsálem romjait; a hif'il (אָקום – Ám 9,11) pedig az álló állapot tartós fenntartása (Stehen), ahogy Dávid ledőlt sátorát az Úr megtartja a felemelt állapotban.
- Életre keltés (חיה): a pi'él (וַיַּחְיֶה – 1Sám 2,6) a feltámadás pillanatnyi cselekvése (Aufleben), amint azt Anna hálaénekeben a halálból való isteni visszahozatal hirtelen csodájaként olvashatjuk; a hif'il (הִיָּחִיָּה – 2Kir 8,1) a létrejött élet folytatódása (Leben), utalva a súnemi asszony Elizeus által feltámasztott fiának életben maradására.
- Megismertetés (ידע): a pi'él (יָדַעַתָּה – Jób 38,12) az adatközlés pontszerű cselekvése (Erfahrung), amellyel Isten a teremtés hajnalán egyetlen pillanat alatt kijelöli a reggel helyét; a hif'il (הוֹדִיעֲנִי – Zsolt 39,5) a tartós tudás állapota (Wissen), ahogy a zsoltáros a saját végességének és mulandóságának folyamatos, mély megértéséért fohászkodik.
- Ölés (מות): a hif'il (מָמִיתָ) egy egészséges ember lassabb, időbe telő halálba küldése (pl. súlyos verés nyomán), míg a pi'él (מוֹתֶתָהּ / מוֹתֶתָהּ) a már haldokló ember vagy magzat megmaradt életszikrájának azonnali, végérvényes kioltása.

³⁰ Uo.

³¹ Uo.

³² Uo.

- Nemzés/szülés (יָלַד): a hifil (הִמְלִיד) a nemző apára utal, aki elindítja a hónapig tartó, folyamatos állapotot; míg a pi'él (הִמְיִלְדָּה) a bábát jelöli, aki a szülés lezárását azonnal befejezi.
- Állapotigék és egyebek: ez a finom időbeli megkülönböztetés érvényes a járulékos tulajdonságokat kifejező igékre (mint a חכם – bölcs, גדל – nagy), valamint az öröklés/birtokbavétel (נָחַל) folyamatára is.

Bril elméletével szemben tehát Löwisohn amellet érvelt, hogy a pi'él a befejezettséget jelöli, és így a cselekvés hatása pontosan akkor ér véget, amikor a kiváltó ok megszűnik, míg a hifil igitörzs a tartósságot fejezi ki, és folyamatos és tartós állapotot feltételez: a hatás a kiváltó ok megszűnése után is fennmarad.³³ A két maszkilim tehát egymással homlokegyenest ellentétes következtetésre jutott, miközben mindkettő ugyanazt a kérdést érezte meg. A munkáik közötti alapvető módszertani különbség abban is megmutatkozott, hogy míg Bril bibliai szövegpéldák nélkül, mintegy elméleti síkon fejtette ki nézeteit, addig Löwisohn bibliai igék és versek elemzésével támasztotta alá állításait.

Ez a finom, de határozott grammatikai vita nemcsak Löwisohn filológiai kiválóságát mutatja, hanem azt a modern tudományos igényességet is, amellyel a bibliai héber nyelv szerkezetét vizsgálta.

Löwisohn, a költő és esztéta: a Szentírás szépségének felfedezése

Bányai Viktória kutatásai rávilágítanak arra a tényre, hogy bár a haszkala mozgalma jelentős kezdeti lendületet és mintákat adott a magyarországi héber költészetnek – olyan alkotókat indítva el, mint Schönfeld Baruch, Chorin Áron, Kunitzer Moshe vagy Stern Miksa Emánuel –, irodalmi értelemben mégis Löwisohn volt a korszak egyetlen igazi zsidó költője. A hazai héber nyelvű szerzők közül egyedül az ő műveinek sikerült jelentős művészi elismerést kivívniuk a héber irodalomtörténetben³⁴ Költőként hármass elvrendszert követett, amely az

³³ Uo. 277–278.

³⁴ Bányai Viktória: *í. m.* 174.

érzelemre, a fantáziára és a művészi ízlésre épült. Saját ars poeticája szerint a verselés számára sosem pusztá játék, hanem sokkal inkább „szent küldetés” volt.³⁵

Ezt a mély elhivatottságot és poétikai zsenialitást Büchler Sándor a következőképpen méltatta:

„Az első magyar zsidó volt Löwisohn Salamon, kinek költeményeiben a művészi forma a képzelettől kiszínezett tartalommal összelelkezett, a héber nyelvet ragyogásig fényesítette, gyönyört lelve a régi zsidó költőkben, szerezményeikkel a német közönséget is gyönyörködtetvé, a zsidók múltjáról letörölve az idők porát, ifjonti erejét felekezete irodalmának áldozta.”³⁶

Raj Tamás rabbi Löwisohn költői pályafutását összegezve kiemeli, hogy első költeményét, egy elégiát barátja, B. Jeiteles halálára írta, ám irodalmi fő műve vitathatatlanul az 1816-ban megjelent מליצת ישורון – *Melicat Jesurun* (Jesurun ékes-szólása) volt.³⁷ Ez a munka nemcsak eredeti verseit tartalmazza, hanem a Biblia első héber nyelvű esztétikai és stilisztikai elemzését is adja. Löwisohn ezen munkáját az angol Robert Lowth (1710–1787) *De sacra poesi Hebraeorum* című, úttörő értekezése ihlette, amely megvetette a héber bibliai poétika irodalmi elemzésének alapjait.³⁸ Löwisohn műve részletesen tárgyalja a különböző költői eszközöket, köztük az allegóriát, az iróniát, a metaforát és a hiperbolát, amelyeket bibliai és a biblián kívüli irodalomból vett példákkal szemléltet.³⁹

A *Melicat Jesurun* kiemelkedő mérföldkő a héber irodalom megújításában. Löwisohn nem pusztán átültette Johann Gottfried von Herder bibliai koncepcióját a héber irodalomba, hanem el is mélyítette azt. Műve a Bibliát esztétikai szempontból vizsgálja, ami a vallás szekularizációjának és a Szentírás irodalmi alkotásként való elismerésének fontos állomása. A kötet előszava (*Óda a szépséghez*) a héber költészet egyik valódi ékköve, amely a 19. század első felének

³⁵ Raj Tamás: *i. m.* 423.

³⁶ Büchler Sándor: *i. m.* 387–388.

³⁷ Raj Tamás: *i. m.* 423.

³⁸ Nissan, Ephraim: Hiwwi (Həyyawi) of Balkh. In: Nissan, Ephraim – Petrowsky-Shtern, Yonathan: *Beschmiring the Denominational Enemy – Within and Outside. Counter-history or Its Parody*. Springer International Publishing, Cham 2024, 91–92.

³⁹ Silberschlag, Eisig: Loewisohn, Solomon. In: Skolnik, Fred et al. (szerk.): *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 13. Thomson Gale/Macmillan – Keter Publishing House, Farmington Hills, Michigan – Ierusalim 2006, 171.

legértékesebb magyar zsidó irodalmi hozzájárulása, és nem hiányozhat egyetlen héber versantológiából sem.⁴⁰

Néhány gondolat erejéig érdemes megismerkedni ennek az ódának a szövegével, ugyanis kiválóan szemlélteti, hogyan gondolkodott Löwisohn a világról, a szépségről és a költészetről, illetve megmutatja, hogyan értelmezte újra a Szentírás bizonyos motívumait a költészet és az esztétika kontextusában. A vers nyitányában újraértelmezi a Péld 8 preegzisztens bölcsességét, és a szépséggel azonosítja azt:

„Midőn az Isten megparancsolá
A semmiségnek: légy föld!
S a zűrzavarnak intett: légy világ –
Szólt a szépségnek, mely örök időktől
Lebegve játszott trónusa előtt:
»Hullasd játékid gyönyörét a földre!«”⁴¹

A szépség engedelmeskedik Isten parancsának, létrejön a színpompás, gyönyörű természet és élővilág – ezt követően pedig a költő figyelme az emberre irányul:

„És néked, Isten választottja,
Néked, óh ember,
Felsőség adatott, –
Szebb légy a földnek
Milliónyi teremtményinél,
Fenséges királyként járj a földön,
Sudár alakkal, fehér, sima bőrrel.
Magas homlokod büszkeség övezze
És báj és kellem üljön arcodon:
Ajkad rózsáiból fakadjon

⁴⁰ Kőbányai János: Avigdor Hameiri Ady-évei. In: Hameiri Avigdor: *A daloló máglya. Ady és a Biblia, versek, cikkek 1916-ig*. Múlt és Jövő, Budapest 2006, 363.

⁴¹ Lewisohn Salamon: A költészet szól. In: Patai József: *Héber költők. Negyedik kötet. Az újkori felvilágosodás költői (XVIII–XIX. század)*. Múlt és Jövő, Budapest 1921, 22.

A beszéd gyönyöre,
A szerelem tüze,
S az irgalom sugára
Ragyogjon szemeidből.
Ha szived mélyén kél vidámság.
Szád nyílására mosolyt küldjön,
S ha telkedből
Az öröm hullámai kiáradnak,
Szempilláid közül
Gyöngycseppek peregjenek.
De tested minden ékességénél
Sugárzóbb lelked ragyogása,
Testednél tündöklőbb dús szellemed.”⁴²

Az embernek ilyen fennkölt, költői képekkel történő bemutatása után a megszemélyesített költészet önmagáról beszél, mégpedig úgy, mint akinek nem kevesebb adatott, mint az örökkévalóság hatalma:

„Engem pedig,
Szépség leányát,
Hivott a magasság Ura,
S fülembe zengette szavát
Seregek Istene:
»Minden gyönyört e földnek adtam.
Mint angyal jár ott lent az ember,
Szállj le te is a földre hozzá,
Légy ember fiának játszótársa,
Uralkodj szelleme felett;
Uralkodóvá tettem őt
A földnek minden teremtményén
S őrajta te uralkodol.«
Azóta én uralkodom
A halandókon. Hatalmamnak

⁴² Lewisohn Salamon: *A költészet szól*, 24.

Határa nincs a nap alatt –
Én keltem zsongó vágyaknak raját
Az emberek szívében,
S lelküknek háborgását
Lecsendesítem.
Siettetem a férfi lépteit,
Hogy elérje a hősi tettet
És késleltetem a gondolatát,
Ha gonosz tervek forralják szívét.
Ki állhat ellent bűvös szavaimnak?
Beszédem méze kit ne édesgetne? –
Mint zugó vizek árja,
Mely bérces hegyek mélyiből
Sodorva rohan zúgó hullámokkal –
S ki állana hatalmas árjuk ellen?
Ki állna vesztég habjaik között?”⁴³

Miután költészete plasztikus képekkel ecseteli, hogy jelen van a Föld minden szegletén, és hogy minden embert verselésre készítet, önnön hatalmának örökkévalóságát is megénekli:

„És amily nagy a hatalmam a földön,
Oly nagy kedveltjeimnek dicsőisége.
Mert örök nevet adok híveimnek.
A föld hatalmasai
Midőn kimúlnak,
Velük pusztul emlékük is.
De szeretteim szavai
Örökké élnek,
Mig állni fognak földünk oszlopi.
Mint örök szigetek,
Miket az Isten ültetett
Háborgó hullámok közé,

⁴³ Uo.

Népek hajóit habok összezúzzák,
Hatalmas evezősök elsüllyednek,
De rendületlen, mozdulatlan
Állnak az örök szigetek.”⁴⁴

Emellett a világirodalom felé is nyitott: ő volt az első, aki Shakespeare-művet (a *IV. Henriket*) fordított héberre,⁴⁵ értően ültetett át zsidó liturgikus költeményeket németre, valamint értékes bevezetőket írt a Misnához (1815) és a Judah Leib Ben Zeev-féle héber imakönyvhöz (1816). Ez utóbbiban az imádság értékéről szól.⁴⁶

Bármennyire is zseniális volt azonban ez az irodalmi reform, Löwisohn munkássága rávilágít a haszkala egyik legmélyebb paradoxonára is. Ahogy arra a kutatás rámutat, néhány évtizeddel később a mozgalom két fő célkitűzése – az európai kultúrákba való betagozódás és a héber nyelv megújítása – elkerülhetetlenül kioltotta egymást. A német kultúrába betagozódó, egyre inkább német ajkúvá váló zsidóság fokozatosan elfelejtette a héber nyelvet, míg a hagyományőrző ortodoxia, amely megőrizte a hébert, mereven elzárkózott a modern, világi irodalomtól.⁴⁷

Löwisohn, a történész és a bibliai földrajz úttörője

Löwisohn sokrétű tudományos érdeklődése nem állt meg a nyelvnél és a költészetnél; a zsidó múlt és a bibliai terek tudományos feltérképezése is foglalkoztatta. Történetírói munkásságát elsősorban az 1820-ban kiadott *Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden* (Előadások a zsidók újabb kori történetéről) című kötete fémjelzi. Bár Leopold Zunz, a modern tudományos zsidó történetírás (*Wissenschaft des Judentums*) megalapítója később maró gúnnyal kritizálta a művet – mondván, hogy az inkább anekdoták gyűjteménye az iszlám és szefárd korszakokból, amely túlzottan támaszkodik nehezen ellenőrizhető latin és keresztény krónikákra –, a kötet mégis hű lenyomata a haszkala történelemszemléletének.

⁴⁴ Uo. 28.

⁴⁵ Raj Tamás: *i. m.* 423.

⁴⁶ Silberschlag, Eisig: *i. m.* 171.

⁴⁷ Peremiczky Szilvia: *Jeruzsálem a zsidó irodalomban*. Gondolat, Budapest 2012, 178.

Löwisohn látásmódjában különbözött a szefárd és az askenázi zsidóság értékelése. Ismar Schorsch rámutat, hogy Löwisohn valósággal dicsőítette a szefárdok kulturális teljesítményét (az amszterdami zsinagógát például a Második Szentély kora óta épült legszebb zsidó szentélynek nevezte), miközben a lengyel (askenázi) zsidóságot a babonák és a világi tudományokat elutasító sötétség korszakaként bélyegezte meg.⁴⁸ Ebben a narratívában a berlini felvilágosodás atyja, Moses Mendelssohn mint „csodaember” (*Wundermann*) jelenik meg, aki lenyűgöző forradalmat hozott a zsidóság szellemi életébe, megmentve azt a merev hagyományörzés okozta hanyatlástól.

A történelmi múlt mellett Löwisohn foglalkozott a bibliai térségek tudományos feltérképezésével is, így az ókori földrajzi írók nyomdokaiba lépett. Nyelvészeti és filológiai kutatásai után 1819-ben adta ki első tudományos igényű, héber nyelvű bibliai földrajzkiadványát *Mehkere Erec* (A Föld kutatása) címmel. Raj Tamás és Komoróczy Géza is kiemeli, hogy ezt a művet egyfajta költői prózában írta,⁴⁹ és a héber források mellett felhasználta a görög és latin irodalmi forrásokat is:⁵⁰ Josephus Flavius, Kaiszareiai Euszebiosz, Plinius vagy Sztrabón műveit.⁵¹ 1821-ben *Biblische Geographie* címmel német nyelven is megjelentetette ezt a bibliai helyszíneket rendszerező munkáját.⁵² Löwisohn ezen művei is azt a célt szolgálták, amely egész életét áthatotta: a szent szövegek és helyszínek modern, tudományos vizsgálatát, megnyitva a Bibliát a világi kutatások előtt.

Ezt megelőzően, 1818-ban Bécsben adta ki az *Erec Qedumim* (Az ókor földje) című munkáját, amelyben ábécérendben határozta meg a Bibliában szereplő földrajzi neveket. Bár Büchler Sándor a 19. század végén már úgy vélte, hogy a kötet állításai elavultak, így a mű lexikonként használhatatlan,⁵³ úttörő jellegét nem lehet elvitatni.

⁴⁸ Schorsch, Ismar: The Myth of Sephardic Supremacy in Nineteenth-Century Germany. In: Halevi-Wise, Yael (szerk.): *Sephardism. Spanish Jewish History and the Modern Literary Imagination*. Stanford University Press, Stanford, California 2012, 54.

⁴⁹ Raj Tamás: *i. m.* 423.

⁵⁰ Komoróczy Géza: *i. m.* 842.

⁵¹ Silberschlag, Eisig: *i. m.* 171.

⁵² Uo. 171.

⁵³ Büchler Sándor: *i. m.* 401.

Összegzés:

két világ határán – Löwisohn Salamon szellemi öröksége

Löwisohn Salamon tragikusan rövid, alig több mint három évtizedes élete a 19. század eleji magyarországi és közép-európai zsidóság egyik legizgalmasabb s egyben legfájdalmasabb életpályája. Ebben a rövid áttekintésben olyan polihisztor portréját kíséreltük meg felvázolni, aki egyszerre volt a bibliai héber nyelv mélyrétegeit kutató filológus, a Szentírás esztétikai szépségét felfedező és Herder eszméit befogadó költő, valamint a zsidó történelmet és földrajzot modern, tudományos igénnyel újraértelmező tudós. Munkássága révén nemcsak a zsidó felvilágosodás, a haszkala hazai kibontakozásának volt kulcsszereplője, hanem a modern judaisztika és a héber irodalom megújulásának is fontos hivatkozási pontjává vált.

Löwisohn alakja azonban jóval túlmutat a pusztán akadémiai vagy irodalomtörténeti teljesítményen; sorsa jelképes erejű. A hagyományos zsidó értékrend és az európai (német) kultúra közötti szintézisteremtési kísérlete magában hordozta a beolvadás és a modernizáció minden reménységét, de egyúttal annak pusztító feszültségeit is. Miközben intellektusa révén a bécsi elit köreiben mozgott és a modern tudományosság nyelvén szólalt meg, egzisztenciálisan és érzelmileg kiszolgáltatott maradt abban a társadalmi térben, amely végül felőrölte az elméjét. Drámája a tágabb közép-európai valóság korai kifejeződése: a hagyományok és a modern életeszmeny összeegyeztethetetlenségéből fakadó identitásválságé, amely a 19. és 20. század során oly sok zsidó gondolkodó sorsát megpecsételte.

Pethő Sándor

Húsz gondolat Nietzsche *Zarathusztrájáról*

Visky S. Béla professzor úrnak 2025. október 13-i budapesti Nietzsche-előadása emlékére és 65. születésnapja alkalmából barátsággal.

1.

Olvassa-e a teológus a *Zarathusztrát*?

Ha rászánja magát, szinte behozhatatlan előnnyel indul más – akár filozófiai előképzettségű – olvasóval szemben. Jól körülhatárolt fogalmak helyett szuggesztíven komponált képekkel, a többé-kevésbé konzisztens logikai levezetés helyett a megérzéseit felpiszkáló asszociációkkal fog találkozni. Rövid, önálló történetekkel, emelkedett hangú példabeszédekkel, metaforákkal, ritmikus ismétlésekkel. Az első sortól az utolsóig himnikus magasságokban szárnyaló, magával ragadó nyelvvel. Olyan nagyszabású látomással, melyet a költészet, a lélektan és a filozófia metszéspontjában tud majd elhelyezni. Filozófiai műtől többnyire nem ezt várjuk, ám a teológus számára mindez ismerős lehet.

Másfelől a teológiai olvasatnak megvannak a maga – mások számára megtagadható – nehézségei is. A mű tartalma és annak nyelvi megformálása ugyanis paradox viszonyban áll egymással, ez az ellentmondás pedig lépten-nyomon világnézete alapértékeivel szembesíti teológust. A *Zarathusztra* félreérthetetlenül a keresztyén morál meghaladására törekszik, ugyanakkor e cél eléréséhez széles körben felhasználja az Újszövetség formanyelvét és szimbolikáját. A mű emelkedett, tudatosan archaizáló, néhol a görög nyelvből származó stíluselemekkel vegyített beszédmódja az evangéliumok, különösképpen a jézusi logionok stílusára emlékeztet, négy részre tagolt szerkezete a kanonikus evangéliumok számát idézi fel. A befogadó számára megfogalmazott üzenet viszont szöges ellentétben áll az újszövetségi evangéliumokban meghirdetett jó hírrel.

2.

Az egymással szemben álló gondolati irányok egy távoli ponton mégis sajátos módon azonos irányba mutatnak a célkitűzés, az „új ember” elővételezése tekintetében. Az Újszövetségben ez a gondolat három értelmezési szinten is megjelenik. Szimbolikus formában már a szinoptikus evangéliumokban, az új bor (*oinosz neosz*) és a régi tömlő (*aszkosz palaiosz*) szembeállításában (Mt 9,17, Mk 2,22 és Lk 5,37). Később, János evangéliumában, a Nikodémussal folytatott párbeszédben (Jn 3,3–7) Jézus már konkrétan beszél arról, hogy az újjá nem született ember (*ean mé tisz gennéthé anóthen*) nem láthatja meg Isten országát (*baszileian tu theu*). A páli levelekben pedig az új (*kainosz*) és a régi ember (*palaiosz anthróposz*) szembeállítása egyenesen teológiai programmá válik (Ef 4,22–24; Kol 3,9–10; 2Kor 5–17).

Zarathusztra első nyilvános, a piactéren tartott beszédében szintén egy új ember eljövételének programját hirdeti meg, az emberfölötti, újabb fordításban az embert fölülmúló ember (*Übermensch*) érkezését (*Zarathusztra előljáró beszéde* 3, 89. sk., Kurdi Imre fordítása).^{*} Ez az üzenet nem egyszerűen filozófiai tétel. Az 1888 őszén papírra vetett önreflexív *Ecce homo* előszavában a *Zarathusztrát* a létező legmélyebb, az igazság legbelső kútforrásából született könyvnek nevezi, olyan kimeríthetetlen kútnak, melybe nem merülhet le úgy vödör, hogy ne arannyal és jóssággal telve bukkanjon újra a felszínre (*Ecce homo, Vorwort*, 4.). Az ember számára már-már elviselhetetlenül ritka, magaslati levegőben, égbe törő hegycsúcsok és jég között (vö. *Ecce homo, Vorwort*, 3.) született könyv (*Höhenluft-Buch*). Nietzsche önértelmezése szerint a *Zarathusztra* nem egyszerűen a tanító, hanem a kiválasztottság legfelső szintjét elérő (*Auserwähltest*) gondolkodó munkája.

A *Zarathusztra* Nietzsche felfogásában sokkal több, mint filozófia.

3.

Az Újszövetségben és a *Zarathusztrában* meghirdetett örömhír különbözősége és összeférhetetlensége elméleti előfeltevéseik szembenállásából adódik.

^{*} A további hivatkozások erre a kiadásra vonatkoznak. Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathusztra*. (Ford. Kurdi Imre.) Osiris, Budapest 2000.

Az Újszövetség – Jézus központi üzenetének megfelelően – az „Isten országa” (*baszileia tu theu*), illetve (Máté szóhasználatában) a „mennyeek országa” (*baszileia tón uranón*) eljövételének örömhíre. A *baszileia tu theu* – akár célként, akár útként fogjuk fel: gondoljunk a tékozló fiú példázatára (Lk 15) – elválaszthatatlan Isten kegyelmétől (*kharisz*). Ez a kegyelem pedig (Jn 1,17) Jézus Krisztus által lett (*dia Iészu Krisztu egeneto*), vagy Pálnál éppenséggel egyenesen azonos az ő megjelenésével (Tit 2,11). A kegyelem pedig a hit (*pisztisz*) által az üdvösség (*szótéria*) forrása (Ef 2,8: *téi gar khariti eszte szeszóiszmenoi dia piszteósz*). Akár jelen idejű valósággként (Ef 2,5–8), akár folyamatban lévő eseményként (Fil 2,12), akár jövőbeli reménységként (1Pt 15) fogjuk is fel az üdvösséget, a keresztyén hívő számára nyilvánvaló, hogy annak forrása Isten. Az Újszövetség tehát vertikális, fentről lefelé, Istentől az ember irányába, az érzéki megismeréstől elzárt transzcendenstől az immanens felé vezető tengely mentén gondolkodik.

A *Zarathusztra* a szó teológiai értelmében nem nyújt szotériológiát. Célja éppenséggel egyenesen az, hogy a megváltás e formájának idejétmúlt voltára rámutasson. A megváltástan hagyományos (keresztyén) formájának hiánya azonban nem zárja ki azt, hogy Nietzsche karakterisztikus véleményét formáljon az ember aktuálisan létező állapotának meghaladásáról.

Zarathusztra rögtön a mű elején az ember önmeghaladásának másfajta horizontját nyitja meg. „Maradjatok hűek a földhöz, és ne higgyetek azoknak, akik földöntúli reménységgel kecsegtetnek benneteket!” (*Zarathusztra előljáró beszéde* 3, 106. sk.). Ezt a felszólítást megvesztegetően könnyű az újszövetségi gondolkodás ellentétéként értelmezni. Meglehet, túlságosan is könnyű. Filozófiai tartalmát tekintve ez a mondat valójában a keresztyénységnél sokkal korábbi, egészen Platónig visszanyúló ontológiai hagyományra helyez célkeresztet. A létezés dichotóm, transzcendenciára és immanenciára történő felosztását utasítja el, és ezzel együtt természetesen mindazt, amit az Újszövetség erről el tud mondani. A filozófiai értelemben vett vitapartner ez a hagyomány, az aktuális azonban a keresztyénség. Ennek történeti oka van: a modern világ nem Platón vagy bármely más idealista filozófia, hanem a keresztyénség alapjaira épült, Nietzsche filozófiai alapélménye pedig éppen ennek az építménynek az összeomlása.

Ezt a felismerést fejezi ki az *Előljáró beszéd* korábbi szakaszában megfogalmazott, majd néhány sorral alább megismételt (*Zarathusztra előljáró beszéde* 2, 84.) kijelentés: az „Isten halott”.

Ennek a ráeszmélésnek messzemenő következményei vannak. Ha az Isten meghalt, vétkezni sem lehet ellene. Ezzel értelmét veszítette a bűnök bocsánata (Mt 26,28), Isten kegyelme (*kharisz*), a megváltás (*szótéria*) és végső soron az Istenbe vetett hit (*πισztisz*). Vagyis jószerivel az újszövetségi evangélium minden alapfogalma. A tékozló fiúnak nincs hová hazatérnie. Otthontalanságából azonban nem következik a bűnre való képtelensége. Az Isten halála előtti korszakban elkövetett bűnök ugyan értelmezhetetlenné váltak, az Isten ellen egykor vétkezők vele együtt haltak, a bűn azonban megmaradt és új tartalmat nyert. „Most már a föld ellen való vétek a legszonyatosabb, és az, ha többre tartjátok a kifürkészhetetlennek belsejét, mint értelmét a földnek.” (*Zarathuszttra előljáró beszéde* 3, 112. sk.)

Az ember nem szabad akaratából, hanem az Isten halálát követő helyzet kényszeréből választja a földet. A metafizika megszűnése odaszorítja, ottreked. Az Isten halála tehát a szó betű szerinti értelmében nem örömhír számára. A metafizikai biztonság elvesztése káosszal fenyeget. Abszolút mérce híján az ember az üres tér lehetőségét érzi a bőrén, végtelen semmiben bolyong, a korábbinál hidegebb és sötétebb éjszaka előérzetével szembesül (*A vidám tudomány* 125. szakasz). Alapproblémája, hogy ő él, miközben korábbi létezésének egyik tartópillére és vonatkoztatási pontja, Isten meghalt. Alapkérdése, hogy az Isten halála utáni korszakban hogyan folytathatja az életét.

Egyik alternatívája az érzéki világába szorult „utolsó ember” (*der letzte Mensch*). „Mi az, hogy szerelem? Mi az, hogy teremtés? Mi az, hogy vágy? Mi az, hogy csillag? – így kérdezősködik az utolsó ember, és vaksin pislog.” (*Zarathuszttra előljáró beszéde* 5, 240. sk.) Másik lehetősége önmaga meghaladása, az embert felülmúló ember. Az *Übermensch* az Isten halálát követő korszakban egyszerre metafizikai kényszer és a *conditio humana* új távlatokat nyitó lehetősége, még hozzá az ember számára reálisan létező lehetőség (*Zarathuszttra*, I. *Az adakozó erényről* 3.). Az ember ugyanis valami olyasmi, amit felül kell múlni (*überwunden werden soll*), ugyanakkor a felülkerekedés lehetősége lényegének alapvonásaként adott számára: ő az állat és az emberen túli ember létállapota közötti szakadékon átívelő kötéll, sőt maga a *gefährliches Hinüber*, a veszélyes átkelés (*Zarathuszttra előljáró beszéde* 4, 161.).

Az önmagát önmaga felülmúlásának tárgyává tévő ember tézise az Újszövetség vertikális szotériológiájával ellentétes, horizontális filozófiai programot hirdet meg. Az Isten halála utáni, vagyis a posztmetafizikai korban a szotériát az önmeghaladás váltja fel. Ennek filozófiai értelemben alanya, tárgya és célja maga az ember maga. A *Zarathusztra* első része (1883) szűk negyedszázaddal *A fajok eredete* után jelent meg.

5.

A szotéria és az önmeghaladás szembenállása egyfelől kétségtelenül filozófiai kérdés. Ám nem csak az, és ez teszi igazán szuggesztívvé a *Zarathusztrát* és problematikussá a filozófiai célkitűzés értelmezését. Az ember önfelülmúlásának tézise Nietzsche számára személyes kérdéssé, sőt még ennél is erősebb üzenetté: életfeladattá formálódik. Ha az *Ecce homo* utolsó része felől, vagyis a két mű keletkezési idejét tekintve időben visszafelé haladva olvassuk a *Zarathusztrát*, Nietzsche, a gondolkodó és Zarathusztra, a filozófiai alteregó oszcillál egymással, és ezáltal a filozófiai program sajátosan holografikus, egyszerre mélységesen személyes és azt messze meghaladó, szimbolikus benyomást kelt az olvasóban. Ebben az értelemben már a mű címének kiválasztása is ironikus grimasz: a történeti Zarathusztrát a jó és rossz kozmikus dichotómiájának legkorábbi megfogalmazójaként tartja számon a vallástörténet, Nietzsche viszont pontosan a jó és a rossz megkülönböztetésén alapuló morál meghaladójának tekinti a maga Zarathusztráját. Ha az Isten halála előtti állapot felől néznénk, a Jó és Rossz, az optimizmus és pesszimizmus közötti különbség lebontásával Nietzsche Zarathusztrája inkább a Rossz, mint a Jó oldalán áll. Ám mivel az optimizmus és a pesszimizmus ugyanannak a *décadance*-nak a két oldala, ennek a megkülönböztetésnek Zarathusztra számára már nincs értelme.

Ő már túljutott Jón és Rosszon.

6.

Az alkotó és a filozófiai alteregó e sajátos viszonyának két fontos következménye van. Az egyik a mű letagadhatatlan személyessége, ami, bár nem teljesen ismeretlen a *Zarathusztra* keletkezését megelőző évtizedekben Európában (lásd Kierkegaard-nak a maga korában lényegében visszhangtalanul maradt műveit),

de semmiképpen sem a fősodor Hegel után fél évszázaddal a német nyelvű filozófiai irodalomban. A másik következmény pedig az, hogy ebből a kozmikus-sá tágított személyes perspektívából *ab ovo* lehetetlen hagyományos értelemben vett filozófiai művet írni. A *Zarathusztra* olvasója az olvasás minden pillanatában kikerülhetetlenül szembesül a mű látomásos jellegével: költeményt, azaz a költészet eszközeivel, asszociatív képekben, szimbólumokban megfogalmazott, érzelmeire és értelmére egyaránt és egyidejűleg igényt formáló filozófiát olvas.

7.

Ezt a látásmódot alighanem a Zarathusztra képviseli legkövetkezetesebben az életműben, de előzményei jóval korábbra nyúlnak vissza. 1872 májusában, mindössze néhány hónappal *A tragédia születésének* megjelenése után ezt a látásmódot utasította vissza a szigorú tudományoszmény jegyében a klasszika-filológia oldaláról (némi oldalvágással Wagner felé) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff a *Zukunftphilologie!*-ben, és pontosan ezt vette védelmébe először Wagner, majd – némi filológiai-módszertani óvatossággal – a már fiatalon is megkérdőjelezhetetlen filológiai tekintélyű Erwin Rohde. Wilamowitz-Moellendorff számára Nietzsche nem a görögöket magyarázó *tudós*, hanem saját belső világának szüleményeit hirdető *próféta*. A kritika megjelenésekor Nietzsche 27 éves volt, Wilamowitz 23. Nem az életkor, hanem a tudomány megítélésének különbözősége okozta szembenállásukat. Wilamowitz már 1872-ben, jó évtizeddel a *Zarathusztra* első részének megjelenése előtt pontosan ráérezett a Nietzsche szellemi alkátában rejlő lehetőségre. *A tragédia születését* író Nietzsche azonban (még) nem (a) proféta. Amit Wilamowitz profétai attitűdként értelmez és utasít el, a vizionárius látásmód és az okadatolás, illetve érvelés helyett az érzelmekre építkező, agitatív nyelvhasználat. Hiányzik azonban az üzenetnek az az általánossága, amely a prófétát a közösséget mélyen érintő kérdésben iránymutatóvá emeli és ezzel egyidejűleg marginalizálja is a közösségen belül. A fiatal Nietzschének ekkor még csak a görög tragédia születéséről, vagyis a nyugati civilizáció egészéhez viszonyítva partikuláris kérdésről van mondanivalója, és egyelőre még erre is árnyékot vet Wagner hatása.

Wilamowitz szemében Nietzsche 1872-ben szelleme felhőkakukkvárába zárkózott, tudása építőkockáiból intellektuális légvárakat építő fantaszta volt, aki nek nincs helye a tudományban. Tíz év múlva a *Zarathusztrát* író, a tudományos

életből már valóban kikopott, de már valódi prófétai attitűdből beszélő Nietzsche számára pedig a Wilamowitz-féle tudósok álmában Zarathusztra homlokáról a babért lelegelő birkák, elővigyázatos méregkeverők, a nyári földek illatát elfelejtett porzó liszteszsákok, akikkel „együtt lakozván is felettük lakozott” (*Zarathusztra*, II., *A tudósokról*).

8.

Az Ószövetség tanúsága szerint a prófétát nem személyes képességei, nem is privilegizált vagy deprivált társadalmi helyzete, hanem az ezektől függetlenül érkező *evocatio*, az isteni elhívás emeli ki az átlagemberek köréből. Ez teremti meg – számos esetben kifejezetten az elhívott akarata ellenében (2Móz 3–4; Jer 1,6–7; Jón 4,2) – a közösséggel szemben kritikus prófétai attitűdöt, egyben ez adja meg annak súlyát és legitimitását. A *Zarathusztrában* Nietzsche nem személyes elhívástörténetéről, hanem Zarathusztra *Untergangjáról*, nép közé alászállásáról vagy egyenesen alábukásáról beszél. Bár az író és az alteregó állandó interakcióban áll egymással, a mű zárt, Nietzsche személyes életéhez viszonyítva fiktív univerzumot alkot. Pusztán ez alapján tehát nincs elegendő adatunk ahhoz, hogy Nietzsche személyes „elhívástörténetét” rekonstruáljuk.

Néhány életrajzi adat azonban útbaigazításul szolgálhat. A *Zarathusztra* negyedik, záró része 1885 tavaszán jelent meg. Némi habozás után – Nietzsche nem tartotta elég érettnek a világot a mű befogadására – magánkiadásban, mindössze negyven példányban. A három évvel később, 1888 őszén, alig néhány hét alatt készült önéletrajzi *Ecce homo*-ban már úgy beszél a *Zarathusztráról*, mint az emberiség számára adott legnagyobb ajándékáról (*Ecce homo*, *Vorwort*, 4.). Az utolsó fejezetben pedig saját küldetését egyenesen vízvázasztónak tartja az emberiség történetében (*Ecce homo*, *Miért vagyok én sors*, 1.). Ezt önmagában akár a néhány hónap múlva Torinóban bekövetkező teljes szellemi összeomlás elővételezéseként felbukkanó *hüperbolénak* is tekinthetnénk. Ámde már évekkel korábban, a *Zarathusztra* első részének befejezését követően, 1883 februárjában és nyarán két barátjához, Peter Gasthoz és Franz Overbeckhez írott leveleiben is „ötödik evangéliumként” említi a művet. Ebből és a negyedik rész tudatos visszatartásából arra következtethetünk, hogy a *Zarathusztrára* – legalábbis az első rész elkészültétől fogva – nem pusztán filozófiai műként, hanem egyfajta, az emberiség sorsát alapjaiban megváltoztató üdvtörténeti dokumentumként gondolt.

Ez a dokumentum jóval később nyerte el szellemi és e világi értékét. Az „ötödik evangélium” negyedik részének első kiadását manapság szabadpiacon nemigen forgalmazzák. Ha felbukkana egy példány, a Sotheby’s aukciósház egyik 2023-as Nietzsche-eladása alapján ma nagyjából félmillió euróért cserélhetne gazdát.

9.

Az „ötödik evangélium”, de főként a kései művek riasztó üzenete nem csak Nietzsche számára volt világos. A *Zarathustrát* – és az életmű egészét – személyes kontextusba helyező *Ecce homo* kiadásától még a beteg Nietzsche műveinek kiadásából és személyének kiállítási tárggyá degradálásából egyaránt busásan jövedelmező üzletet fabrikáló hűg, Elisabeth Förster-Nietzsche is visszariadt. Csak nyolc évvel Nietzsche halála után, 1908-ban jelent meg megcsonkított, sőt, Elisabeth által helyenként egyenesen átírt változatban, az illetéktelen beavatkozás pedig a Giorgio Colli–Mazzino Montinari-féle kritikai kiadásig, azaz az 1960-as évekig titokban maradt. Hasonló sorsa jutott a keresztyénséggel nyíltan, szenvedélyesen, olykor nyersen polemizáló *Az Antikrisztus* is. Az 1888 végén, csupán hetekkel Nietzsche szellemi összeomlása előtt befejezett mű ugyan még (az akkor már öt éve öntudatlan) Nietzsche életében, 1894-ben megjelent, ám mivel Elisabeth és a kiadó egyaránt visszariadt az istenkáromlás címén érvényesíthető büntetőjogi következményektől, a kereszténységre átkot mondó hatvankettedik szakaszt egyszerűen törölték, és az mű egészét beolvasztották a Nietzsche hátrahagyott jegyzeteiből önkényesen összeállított „új műbe”. Így keletkezett a soha megírt Nietzsche mű: *A hatalom akarása*.

Mindez jó harminc évvel azelőtt történt, hogy Elisabeth a nácioknak kiárúsította az életművet. Nietzsche jegyzeteiből törölte vagy átírta az antiszemitákat gúnyoló passzusokat, és szívós munkával elérte, hogy *A hatalom akarása* a náci ideológia egyik alaplátévé vált. 1934-ben pedig mindennek megkoronázásaként – éppen annyira ízléstelen, mint amennyire szimbolikusnak szánt gesztussal – Hitlernek ajándékozta Nietzsche egyik sétatitját. Mikor egy évvel később és harmincöt évvel Nietzsche halála után, 89 éves korában meghalt, a náci párt hivatalos lapja, a *Völkischer Beobachter* „a Harmadik Birodalom tiszteletbeli anyjaként” (*Ehrenmutter des Dritten Reiches*) búcsúzott tőle, és állami pompával, a Führer jelenlétében temették el. Elisabeth törekedett arra, hogy minél kevesebbet bíz-

zon a véletlenre; még a posztumusz kultuszt is irányítani akarta azzal, ahogyan a családi sírhelyet megtervezte. Nietzsche sírját a röckeni templomkertben anyja és húga sírja fogja közre. Azé a két emberé, akiktől az *Ecce homo* tanúsága szerint életében szellemileg a legtávolabb állt, és akikkel a legtöbbet küzdött.

10.

A görög sorstragédiákban az *ananké*, mielőtt lesújtana, éveken, vagy olykor generációkon át kijátszhatóságának illúzióját kelti az emberekben. Elisabeth négy évvel élte túl a Nietzsche személyes sorsát mélyen meghatározó másik embert, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffot. Az időközben a *Reich* első számú tudományos tekintélyévé vált filológus 1931-ben, 82 évesen halt meg. Az ember, aki végül sikeresen leparancsolta a tudományos pályáról a fiatal Nietzschét, élete utolsó harminc évében az egyre terebélyesedő Nietzsche-kultusz légkörében élt. A kultuszt elutasította, Elisabeth életmű körüli munkálkodását pedig mélyen megvetette. Mikor 1928-ban megjelentette emlékiratait, természetesen megtehetette volna, hogy a korszellem nyomásának engedve megtagadja, mentegesse, vagy legalább magyarázza egykori álláspontját. Nem tette meg. Minden lényeges ponton fenntartotta majd' hatvan évvel korábbi véleményét: számára Nietzsche mindvégig inkább szuggesztív költő, semmint tudós maradt.

11.

Nietzsche – bár ez a felismerés valószínűleg csak az első rész írása közben alakult ki – komolyan vette, hogy a *Zarathusztrában* az „ötödik evangéliumot” írja meg. De honnan ered ez a törekvés?

Jóllehet a *Zarathusztra* mélyen személyes mű, a pszichologizáló hajlamú életrajzírás alighanem téved, mikor Nietzsche kérlelhetetlen keresztyénellenességét, így aztán az ellenevangélium mint filozófiai-poétikai műfaj megjelenését is kizárólag életrajzi tényekkel próbálja magyarázni.

Nietzsche életének első színhelye a röckeni parókia és templom. Az épület és a berendezés szinte sértetlenül túlélte a második világháborút, és a kommunista Németország iparfejlesztési tébolyát is. A falakon itt-ott még ma is látható az eredeti kárpit, az emeleti hálósobákhoz vezető nyikorgó lépcsőn akár ma is hallhat-

nánk a hajdani röckeni lelkész, Ludwig Nietzsche lépteit. Így aztán megbízható képünk lehet arról, milyen környezetben született és töltötte első éveit Nietzsche.

A templom rusztikus, terméskőből épült, négyszögletes tornyú épület. Az eredeti román kori stílusjegyeket a későbbi gótikus és barokk átépítések sem tüntették el teljesen; az épület egyfajta áthatolhatatlan, építészeti zömökséget sugároz. Belső tere szűkös, a körbefutó karzat még ezt is alacsonyabbnak láttatja, a falak fehérségét sötétbarna padok ellensúlyozzák. A kétszintes, minden hivatkozást nélkülöző lelkézlakban elsőként az élénk színek hiánya tűnik fel, majd a szűk, sötét folyosók, aztán a korabeli *biedermeier* ízlésvilágba tökéletesen illeszkedő bútorok, végül pedig az értékes berendezési tárgyak teljes hiánya. Magas, osztott ablakok, hajópadló, a falakon bibliai idézetek, a polcokon hitbuzgalmi iratok. A néhol méternyi vastag falak és ablakfülkék sajátos akusztikát kölcsönöznek az épületnek: mintha állandó, mély és megtörhetetlen csend ülne a belső tereken.

A ház ura fiatalon, mindössze harminchat éves korában halt meg. Friedrich – aki apja politikai értékvilágát tükrözve – IV. Frigyes Vilmos császárról kapta keresztnévét, még csak ötéves volt ekkor. A család egy évvel Ludwig halála (1849) után Naumburgba költözött, Nietzsche pedig tizennégy éves korától bentlakásos iskolában nevelkedett. A röckeni parókia komor, szigorú, puritán légköréről és apja pietizmusáról alighanem csak halvány emlékei vagy még inkább és utólagos elbeszélésekből származó benyomásai lehettek. Akár a család életéről később giccsesen édeskés, saját jelentőségét alaposan túlértékelő – a valóságban azonban még Nietzschénél is kevesebb közvetlen emléket őrző – Elisabeth, ő is mitizálta az apja alakját. Az *Ecce homo*-ban Ludwig Nietzschéről jóindulatú elnézéssel ír: egy értékes, ámbár idejétmúlt világ megtestesítője. Anyja és húga tökéletes ellentéte.

12.

Nem kínálnak több támpontot a Naumburg melletti Schulpfortában eltöltött gimnáziumi évek sem. Az akkoriban már jó hétszáz éves, eredetileg kolostori iskola már Nietzsche születése előtt harminc évvel is porosz állami elitgimnáziumként működött. A klasszika-filológiában egészen kivételes tehetséget mutató Nietzsche – mint a gimnázium minden diákja – kötelezően részt vett az egyházi rendezvényeken, bibliaórákra járt, szert tett teológiai ismeretekre. Az iskola légkörében azonban valószínűleg nem ezt, hanem a katonás fegyelmet érezte nyomasztónak. Jellemző, hogy mely pontokon került szembe az iskola valóban

embertelenül szigorú rendjével. Titkos, Wagner zenéjének hódoló önképzőkört alakított, elhanyagolta matematikai tanulmányait, s egyszer még – a későbbi neves indológus, Paul Deussen társaságában – italozáson is rajtakapták.

Görög felfogás szerint a végzet nem okvetlenül önkényes isteni beavatkozás a halandók sorsába. A tragikus végkifejlet gyakran abból következik, hogy a halandók nem látják – halandó létükre nem is igen láthatják – át a cselekedeteikkel elindított oksági folyamatok legvégső következményeit. Mikor Laiosz király szolgálja nem öli meg a gyermek Oidipuszt, szándéka szerint ártatlan életet ment meg, nem Laiosz későbbi gyilkosát.

Nietzsche utolsó előtti évét kezdte a Schulpfortában, mikor az iskolában megjelent egy, a távoli porosz vidékről érkező, úgyszintén rendkívül tehetséges arisztokrata fiú. Egyenes testtartása, még a szigorú iskolában is szembetűnő fegyelmezettsége már akkor előrevetítette a későbbi szikár, szigorú, katonás és sportos férfi alakját: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffként mutatkozott be.

13.

Nietzschét később, a bázeli időszakban (1869–1879) sem igen érhatték mély hitéleti benyomások. Tény viszont, hogy e korszak vége felé – főként a Parsifal szövegkönyvének elolvasása után (1877) – már azt vetette Wagner szemére, hogy elárulta az antik görög világ feltámasztásának programját – öt évvel korábban *A tragédia születésében* még ezt várta tőle –, és megengedhetetlen gesztusokat tett a keresztyén misztika felé. Vagyis már szemmel láthatóan körvonalozódott kritikus álláspontja a keresztyénségről.

Az életrajz tehát legfeljebb kapaszkodókat ad, de kimerítő magyarázatot nem.

14.

Nietzsche és a keresztyénség viszonyát nem annyira az életrajzból, mint a görög antikvitásról alkotott képéből kiindulva érthetjük meg. Mindannak, amit tisztelt az antikvitásban, a keresztyénségben az ellentétét találta meg. Ebben az értelemben a korai mű, *A tragédia születése* mélyen összefügg az 1880-as években született kései művekkel, *A morál genealógiájával* (1887), *A bálványok alkonyával*

(1888) de még a kereszténységet már nem egyszerűen elutasító, hanem egyenesen kiátkozó röpirattal, *Az Antikrisztussal* is.

Az antik ember igenli az életet és a világot, a keresztyén elutasítja és siralom-völgynek tartja. Az előbbi nemes, erős és bátor, erkölce az úr-morál, az utóbbi alázatos, szelíd, vagyis a rabszolgák moráljának megtestesítője. A szenvedés az antik ember számára köszörűkő, amelyen erkölce csiszolódik, a keresztyén számára csapás, melyet alázattal elvisel. Az antik ember istenei szépek, kegyetlenek, étellel teli életélvezők, a keresztyén Isten a gyengék gyámolítója, az élet fölött álló, az életnedvektől megfosztott, vérszegény szellemi entitás. Ezért aztán az antik ember alapérzése az életből való részesülés miatt érzett hála, a keresztyéné az erősekkel, hatalmasokkal szembeni *ressentiment*.

A keresztyénség a gyengék lázadása, a zsidó-keresztyén rabszolgamorál győzelme a nemes antik embereszmény fölött. Az erős és nemes gonosszá nyilvánítása, a gyenge és beteges morális jóvá emelése. Az élet elleni büntett, a jelen valóságosan létező erejének kiszípolozása egy jövő- és reménybeli állapot – az Isten országa – nevében. Ez a szembenállás szüli meg az ellenevangélium műfaját, és változtatja a filozófus Nietzschét profétává.

15.

A prófétai attitűd az 1888 novemberében befejezett *Ecce homo*-ban a prófétai sors vállalásává emelkedik. Nietzsche nem emberként, hanem egy egész korszakot felrobbantó dinamitként beszél magáról, és tudja, hogy nevét egykor majd valami szörnyűséggel fogják összekapcsolni (*Ecce homo, Miért vagyok én sors, 1.*). A szembenállás végletes; erre utalhat a két hónappal korábban befejezett *Az Antikrisztus* gyilkos dühe. A próféta üzenetének tartalma tiszta, mint halálos sugarakat kibocsátó kristálytomb: Dionüszosz a Megfeszített ellen (*Ecce homo, Miért vagyok én sors, 9.*).

Az egymással logikailag engesztelhetetlenül szemben álló világok azonban a személyes sors valóságos és tragikus végtelenjében mégis oszcillálnak: a szellemi összeomlás határán, csupán hetekkel az *Ecce homo* befejezése után írott leveleit Nietzsche hol Dionüszoszként, hol pedig Megfeszítettként írja alá.

Ebből a tragikus kettősségből – az utókor kiváltsága, hogy ezt megteheti – visszafelé nézve könnyebben megérthető, hogy már a *Zarathuszttra* is át- meg át van szöve az Újszövetség fogalmi és képi világa felől értelmezhető utalásokkal.

A motívumok átértelmezése, vándoroltatása és újrafogalmazása egyébként sem idegen Nietzschétől. Az Isten halála toposz legközvetlenebb előképe az őrült ember története (*Vidám tudomány*, 125, 126.), aki fényes nappal a lámpával a kezében a piactéren hirdeti ki az Isten halálát, majd másnap a latin halotti mise egyik mondatát – *Requiem aeternam dona eis, Domine* – parafrázálva – *Requiem aeternam deo* – kér örök nyugalmat Istennek. A *Hajnalpír* 68. szakasza a törvény haláláról beszél, a fiatal Nietzsche egyik görög tárgyú írása pedig a tragédia haláláról. Az antik forrást illetően azonban *A tragédia születéséhez* írott bázeli jegyzetek és maga a mű árulják el a legtöbbet. Ez utóbbiban Nietzsche még az elsődleges forrás – Plutarkhosz: *De defectu orculorum*, XVII. fejezet – alapján a „nagy Pán halálát”, vagyis az antik és a keresztény korszak közötti átmenetet állítja párhuzamba a tragédia halálával.

A *Zarathuszttrából* egyértelműen kiderül, hogy Nietzsche alaposan ismerte az Újszövetséget. Ezt a stilisztikai eszközök tudatos alkalmazásából vesszük először észre. Mind Jézus, mind Zarathuszttra prófétai attitűdből, tekintélyelvű stílusban beszél. A Jézus által csak a szinoptikus evangéliumokban félszáz esetben használt „bizony mondom néktek” (*amén legó hümin*) fordulata nyilvánvaló előképe Zarathuszttra *wahrlich* szófordulattal bevezetett mondatainak (lásd pl. *Zarathuszttra előjáró beszéde*, 3, 123.). Az újszövetségi példabeszédekben gyakran találunk természeti képeket (mustármag, szőlőskert, magvető), Zarathuszttra üzenetében szintén nagy szerepet kapnak a gyakran a szimbólum szintjére emelt természeti lények (sas, oroszlán, kígyó) vagy égitestek (Nap). Az Újszövetségben elhangzó retorikus kérdéseket: „mit használ az embernek...?” (Mt 16,26, illetve Mk 8,36, Lk 9,25) szembetűnő stilisztikai hasonlóságot mutatnak Zarathuszttra kérdéseivel (lásd pl. *Zarathuszttra előjáró beszéde*, 3, 91. sk.).

Létezik azonban az összefüggéseknek ennél mélyebb, de még mindig a nyelvhasználattal összefüggő rétege is.

Tegyük fel a kérdést: milyen nyelvi eszközökkel éri el Nietzsche, hogy közben a keresztyénség valószínűleg legélesebb kritikáját fogalmazza meg, az olvasónak lépten-nyomon az Újszövetségre utaló képzettársításai támadnak, ezért aztán joggal éri úgy, hogy a szó szoros értelmében ellenevangéliumot olvas?

Az egyik eszköz az, hogy Nietzsche – Thomas Mann szerint a legkifinomultabb német stilisztá – olajozottan működő hermeneutikai csapdába csalja a *Zarathusztra* olvasóját. Az *amén legó hümin* fordulatokat Luther többnyire *wahrlich, ich sage euch*-nak (pl. Mt 5,18), más esetekben *wahrlich, sage ich euch*-nak (pl. Mk 9,41) fordítja. A szórendbeli eltérés nem egészen esetleges, mint ahogyan a *wahrlich* határozó alkalmazása sem véletlen. Ez utóbbi Luther használatában a közbeszédben használt változatnál jóval nyomatékosabban utal az igaz (*wahr*), végső soron az igazság (*Wahrheit*) jelentéskörére, vagyis az utána következő tanítás tekintélyét, forrásjellegét erősíti meg. A görög szövegben szereplő héber *amén* kifejezés *wahrlich*-nak fordítása pedig sajátos prófétai színezetet ad a kifejezésnek.

Az *amén legó hümin* mindkét fordítása végső soron igazolható a görög szöveg alapján, mivel a görög nyelv fő szabályként ritkán használja a személyes névmást. Az egyes szám első személyű (*legó*) ige ragja maradéktalanul kifejezi a szöveget görög nyelven olvasó számára, hogy a tanítást Jézus mondja. A kétféle fordításnak a német olvasó számára van jelentősége. Az első megoldást rendszerint akkor alkalmazza Luther, mikor a tanítás (az összes többi tanítással szembeni) igazságát akarja hangsúlyozni, a második, fordított szórendet pedig akkor, mikor a szöveg-összefüggés pusztán a mondanivaló tartalmi megerősítését kívánja.

Kizárhatjuk, hogy Nietzsche nem ismerte Luther fordítását, és azt is, hogy nem ismerte fel a két fordulat nyelvi zenéje és finom jelentéseltolódása közötti különbséget. Ennek leginkább szembetűnő bizonyítéka, hogy többnyire az első, prófétai fordulatot használja, vagyis Zarathusztra megszólalásai – a *wahrlich* határozó utáni mondanivalója – más tanításokhoz viszonyított igazságának kifejezését szolgálják. A hermeneutikai csapda abban rejlik, hogy ez a már a 19. században is archaikusnak számító stilisztikai megoldás valamilyen ismert bibliai tartalomra készíti fel az olvasót, aki a mondat további részében ettől az akartalanul is elővételezett keresztyén tartalomtól alapjaiban különböző üzenetet kap.

Ezzel azonban már át is léptük a nyelvi-stilisztikai eszközök hasonlósága és a tartalom különbözősége között meghúzható vékony határvonalat. Zarathusztra üzenete ugyanis nemhogy eltér Jézusétól, hanem minden lényeges ponton az ellentéte annak. Az *amén legó hümin* fordulatok után mondottakban Jézus mindig az isteni igazság hirdetőjeként vagy megerősítőjeként lép fel, Zarathusztra pedig vagy ítéletet hirdet – „Bizony mondom néktek, mocskos folyam az ember” (*Zarathusztra előljáró beszéde*, 3, 123.) –, vagy éppen valamilyen megfellebbezhetetlen, prófétai kijelentést tesz (pl. *Zarathusztra*, I., *A más-világolóról*, 459. sk.). A „legyen meg a te akaratom”-dal szemben az „ez az én akaratom” áll. Ebből kiindulva érthetők meg a *Zarathusztra* azon helyei, melyekben a teológiában járatlan olvasó is könnyűszerrel ráismer az újszövetségi párhuzamokra. Így például a Hegyi beszédet parafrázáló *Előljáró beszéd* negyedik fejezetében, ahol a tényszerű kijelentéseket tartalmazó újszövetségi boldogmondásokkal („boldogok, akik...”) szemben a kifejezetten szubjektív „szeretem azokat, akik...” fordulat áll, vagy éppen a katolikus misét satírává átértelmező számárünnepeben (*Zarathusztra*, IV., *A számárünnep*).

Sokkal többről van szó, semhogy azt mondhatnánk, hogy Nietzsche minden esetben egyszerűen kifordítja, nevetség és/vagy gúny tárgyává teszi az újszövetségi toposzokat. Számos helyen sokkal inkább e motívumok szabad, az evangéliumokban elmesélt történetet kiindulópontnak tekintő átértelmezését, saját mondani-valójához igazítását látjuk. A szinoptikus evangéliumok, bár egymástól különböző szempontból, de a lényeget tekintve egybehangzóan mesélik el Jézus pusztába vonulásának és megkísértésének történetét (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; Lk 4,1–13). Az esemény mindhárom evangélista elbeszélésében Jézus nyilvános fellépése előtt, Lukács szerint, harmincéves korában (Lk 3,23), vagyis a korabeli megítélés szerint a szellemi-erkölcsi érettségének elérésekor történt. Nietzsche a *Zarathusztra* első soraiban – anélkül, hogy utalást tenne az evangéliumokra – nemcsak felhasználja, hanem egyenesen saját céljaihoz igazítja a történetet. Zarathusztra harmincéves korában *hagyja el* a világot, és vonul ki *tíz évre* a hegyekbe, mielőtt tanítani kezdene. Nietzsche szemmel láthatóan megtartja a motívumokat, de tudatosan

ellenpontozza őket. A pusztával a világra nagyobb távlatú rátekintés nyújtó hegy, a világba lépéssel az attól való eltávolodás, a böjtölés és kísértés negyven napjával a magány és elmélkedés tíz éve áll szemben. A szándék félreérthetetlen: Zarathustra alakjában egy, a Jézusnál hitelesebb próféta alakját szeretne volna megteremteni.

Hasonló ellenpontosítást találunk a Jézus-történet végén, Jézus kereszthalála kapcsán. A kereszten mondott utolsó szó – elvégeztetett – a bevégezni (*teleó*) perfectumi alakjának használata (*tetelesztai*) világosan kifejezi, hogy lezárult, de hatásában a jelenben is érvényes cselekményről van szó. A *Zarathustra* utolsó lapjain éppen az ellenkezőjét találjuk. A mű nagyszabású felütéssel zárul: „Ez az én reggelem, most kezdődik az én napom: föl, hát föl, te hatalmas délidő” (*Zarathustra*, IV., *A jel*, 2835. sk., kiemelések az eredetiben). A *consummatum est*tel szemben itt egy hangsúlyos *incipit* áll, amelynek jelképes jelentését nem nehéz a mű célkitűzésének, az ellenevangéliumnak az összefüggésében értelmezni.

20.

Olvassa-e hát a teológus a *Zarathustrát*?

A *Zarathustrát* olvasó teológus – legyenek bár mégoly erős ellenérzései is a mű tartalmával szemben – nyelvi-fogalmi szinten bizonyos mértékig ismerős terepen mozog. Ha párbeszédbe szeretne bocsátkozni a klasszikus modernitás valószínűleg legnagyobb hatású kritikájával, érdemes tudatosan építenie erre az előnyre.

A fogyatékoság mint próbakő: a magyarázattól a hűségig

Minden teodicea-kísérlet erőtlensége a nyelv erőtlenségében keresendő. A nyelv tehetetlenségének a meghaladása a teodicea-probléma meghaladása is egyben – ami azonban nem azonos a teodicea-kérdés megválaszolásával: mérhetetlenül több annál.¹

Bevezetés

A mottóként választott, Visky Bélától vett idézet kijelöli az írás alapérzületét: a teodicea válsága nem pusztán logikai vagy ismeretelméleti kudarc, hanem a szenvedés tapasztalatához képest gyakran erőtlen teológiai beszéd krízise. A „teodicea-probléma meghaladása” ezért itt nem a kérdés elhallgattatását jelenti, és nem is azt, hogy a rossz botránya egyszerűen feloldható, hanem annak keresését, hogy miként alakulhat át a teodiceáról szóló beszéd úgy, hogy ne igazolni próbálja a szenvedést, hanem a szenvedő ember mellett maradjon. A teodicea fogalmát ennek megfelelően tág értelemben használok: nem csupán Isten „igazolásának” filozófiai törekvését értem alatta, hanem mindazokat a teológiai és erkölcsi beszédmódokat, amelyek a szenvedés tapasztalatában Isten jóságáról, hatalmáról és gondviseléséről szólni próbálnak – és amelyek éppen ezért egyszerre hordoznak vizsgáló lehetőséget és erkölcsi kockázatot.

A fogyatékoság (testi vagy értelmi, veleszületett vagy szerzett) olyan próbakő, amely láthatóvá teszi a teodicea ismeretelméleti korlátait és erkölcsi kockázatait, ugyanakkor rákényszerít a fogalom átrendezésére. A szándékom egymásra olvasott, irányított szövegértelmezés megjelenítése kortárs szerzőktől: bemutatásuk sorrendje pedig elmozdulást mutat a magyarázattól a hűségig. A módszerem kérdésvezérelt és kritikai: azt vizsgálom, hol és miért ütközik korlátba a teodicea

¹ Visky S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2006, 539.

magyarázó igénye, és milyen feltételek mellett fordul át a szenvedés „értelmesítése” erkölcsi kockázattá. A célom annak megmutatása, hogy a fogyatékoság tapasztalata miként kényszerít teológiai beszéd- és szemléletváltásra: hogyan lesz a teodicea egyre kevésbé magyarázat, és egyre inkább keresztyén hűség és részvétel.

I. A teodicea krízise a fogyatékoság tapasztalatában

A teodicea kérdése a modern teológiában gyakran elvontnak látszik, mert a rossz kérdését általános fogalmakban tárgyalja. A valóságban azonban a vita tétje mindig konkrét: vannak olyan szenvedések, amelyekhez nem találunk arányos jó következményt, és ezért túl soknak tűnnek. Rowe evidencialista érve éppen erre a tapasztalati zavarra épít: nem belső ellentmondást keres a teizmusban, hanem abból indul ki, hogy bizonyos intenzív szenvedések látszólag indokolatlanok, és ebből von le valószínűségi következtetést Isten létezésével szemben.² A fogyatékoság tapasztalata azért illeszkedik különösen élesen ebbe a keretbe, mert itt a túl sok kérdése gyakran nem egyszeri tragédiához kötődik, hanem hosszan fennálló élethelyzetként jelenik meg: a korlátozottság és a vele járó terhek tartósan alakíthatják a mindennapok ritmusát, lehetőségeit és kapcsolatait. Ez a teodicea kérdését is mélyebbre viszi: nemcsak azt kérdezzük, hogy arányos-e ez a szenvedés valamiféle feltételezett jóval, hanem azt is, milyen emberképet követünk, amikor a fogyatékoságot eleve a rossz kategóriájába soroljuk.

Rowe klasszikus példája ennek a tapasztalati zavarnak a szemléltetésére az erdőtűzben hosszasan szenvedő, végül elpusztuló őzgidáé. A példa tétje nem pusztán a szenvedés ténye, hanem hogy a szenvedés – minden belátható szempont szerint – nem tűnik sem arányos jóhoz vezető eszköznek, sem olyan rossznak, amelynek elkerülése nagyobb rosszat idézne elő. Rowe ebből nem végleges bizonyosságot, hanem valószínűségi következtetést von le: ha a világban előfordulnak ilyen, látszólag veszteség nélkül megelőzhető szenvedések, akkor kevésbé valószínű, hogy a világot mindenható és jó Isten kormányozza. A teodicea vitája innen kapja a formáját: nem elvont ellentmondás, hanem azon kérdés körül fo-

² Rowe, L. William: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. In: *American Philosophical Quarterly*, 16. (1979/4), 335–341.

rog, hogy mennyire indokolt a tapasztalat fényében azt állítani, hogy a rossz soha nem többlet, hanem mindig valamilyen erkölcsileg elégséges rend része.³

Ezen a ponton lép be Thomas Tracy teológus-filozófus kritikája, amely Rowe érvelésének döntő mozzanatát nem a szenvedés tényében, hanem a szenvedésből levont következtetésben azonosítja. Tracy szerint Rowe érve azon a lépésen áll vagy bukik, hogy abból, amit mi nem látunk – a konkrét szenvedés igazoló értelme –, arra következtetünk, hogy ilyen igazoló értelem nincs.⁴ Tracy úgy véli, hogy ez a lépés túl elhamarkodott, mert emberi helyzetünkben nem látjuk át a világ eseményeinek teljes összefüggérendszerét. Érvelését gondolat kísérlettel konkretizálja: ha Isten csodás módon megelőzne különösen súlyos szenvedéseket, ennek lenne felső határa, ugyanis bizonyos ponton túl a természet törvényszerű és kiszámítható rendje elveszítené érthetőségét. Tegyük fel ezért, hogy létezik olyan optimális beavatkozási szint, amely fölött a természeti rend „törvényszerűsége” összeomlana. Ha a világ már ezen a küszöbön van, akkor Isten a konkrét rosszat csak úgy szüntethetné meg, ha egy másik, hasonló súlyú rosszat megenged cserébe. Ezeket Tracy „helyettesíthető rosszaknak” (*substitutable evils*) nevezi. Ha viszont a világ még nem érte el ezt a küszöböt, akkor lennének olyan rosszak, amelyeket Isten megakadályozhatna anélkül, hogy „cserébe” bármi hasonló rosszat meg kellene engednie: ezek a „többletrosszak” (*excessive evils*), és éppen ezek jelentenének komoly nehézséget Isten jósága és hatalma számára. Tracy érvelésének döntő pontja azonban az, hogy nincs ismeretelméleti hozzáférésünk e két kategória megbízható elkülönítéséhez: az egyedi szenvedések esetében nem vagyunk abban a helyzetben, hogy megítéljük, egy adott rossz túl sok-e, vagy csupán a másik rossz kiváltásának a feltétele. A végeredmény ismeretelméleti patthelyzet, amely tartós alázatra kényszerít, és a teodicea vállalkozásának belső korlátjára mutat rá.⁵

Tracy válasza valóban megnehezíti, hogy a szenvedés tapasztalatából közvetlenül Isten hiányára következtethessünk, de ez a siker keserű: az érvelés ára az, hogy a teodicea nem ad olyan magyarázatot, amelyet a szenvedő ember egzisztenciálisan el tud hordozni. A teista álláspont megmenekülhet a cáfolattól, mégsem jut el oda, hogy világos erkölcsi tájékozódási pontot kínáljon. Pryor kritikája szerint az ilyen védekezés könnyen a beszéd kiüresedéséhez vezet, mert a teológi-

³ Uo. 336–337.

⁴ Tracy, Thomas: *Scientific Vetoes and the Hands-Off God: Can We Say that God Acts in History?* In: *Theology and Science*, 10. (2012/1), (55–80) 72–73.

⁵ Tracy, Thomas: *i. m.* 73–75.

ai válasz nélkül annyira óvatos lesz, hogy semmit sem mer állítani a szenvedésről azon túl, hogy lehet, hogy van oka, csak nem látjuk.⁶

Itt válik igazán éles kérdéssé az, amit jelentéskényszernek nevezhetünk. A teodicea hagyományosan arra törekszik, hogy a szenvedésnek értelmet rendeljen: büntetés, próbatétel, nevelés, nagyobb jó feltétele vagy a világ rendjének ára. A fogyatékoság tapasztalata azonban megmutatja, hogy ez a kényszer két irányban torzulhat. Az egyik, amikor a teológiai beszéd túlságosan keveset mond: az értelmet egyszerűen az ismeretlenségbe tolja, és így ugyan védelmezni próbál, de nem vigasztal. A másik, amikor túlságosan sokat mond: a szenvedést előre gyártott értelmezési rendbe erőlteti, és ezzel akaratlanul is igazolni kezdi azt, amit a szenvedő nem tud igazolhatónak látni. A fogyatékoság esetében ez különösen kényes: a hiány-nyelv könnyen negatív kategóriákba zárhatja a személyt, az eszköz-nyelv pedig a személy életét mások lelki fejlődésének vagy valamely elvont rendszernek rendelheti alá. A teodicea válsága itt már nem pusztán ismeretelméleti kérdés, hanem erkölcsi tét: a beszéd tiszteletben tartja-e a személy méltóságát.

Ez a tét egzisztenciálisan is megmutatkozik. James A. Metzger vallásfilozófus azt értette meg a krónikus betegség tapasztalatából, hogy a hosszan tartó fájdalom nem egyszerűen adat egy érvelésben, hanem a világba vetett bizalom fokozatos eróziója: a mindennapi élet ritmusa szétesik, a cselekvés horizontja beszűkül, és az ember úgy érzi, mintha közömbös erők sodornák az életét. Ebben a helyzetben a teodiceai okfejtés – különösen a „nagyobb jó” vagy a „nevelő szenvedés” nyelve – könnyen erkölcsi botrányvá válhat, mert nem a szenvedő mellett marad, hanem úgy hangzik, mintha távolságot teremtené a tapasztalat és a hit között.⁷

Rowe érve megmutatja, hogy a teodicea legsebezhetőbb pontja a „túl sok” szenvedés kérdése; Tracy belátása figyelmeztet, hogy ebben a kérdésben megismerésünk korlátozott; Pryor kritikája pedig arra, hogy a pusztá védekezés lelki-gondozóilag és erkölcsileg is elégtelen lehet. A fogyatékoság tapasztalata ezért nem egyszerűen „példa” a rossz kérdésre, hanem olyan határhelyzet, amely rákényszerít: a teodicea kérdését ne kizárólag a magyarázat igénye, hanem az emberi méltóság, a közösségi felelősség és a bizalom újratanulásának távlata motiválja. Éppen itt dől el, hogy a teológiai beszéd olcsó magyarázattá vagy a bizalom

⁶ Pryor, Adam: Emergence and Evidentialism: A Consideration of Thomas Tracy's Special Divine Action and Theodicy. In: *Theology and Science*, 10. (2012/1), (81–88) 84–87.

⁷ Metzger, James A.: Illness and Deicide. In: *Journal of Religion, Disability & Health*, 16. (2012), 296–302.

újjáépítésének terévé válik.⁸ A következő részek ennek megfelelően azt vizsgálják, hogyan mozdítható el a teodicea súlypontja a (cél)magyarázattól a gondviselés kapcsolati, hűségen alapuló értelmezése felé.

II. Gondviselés célmagyarázat nélkül?

A fogyatékossgal való szembesülésben a „miért?” kérdés szinte magától értetődően megszületik, mégsem magától értetődő, hogy helyesen értjük-e. Hans Reinders szerint ez a kérdés többnyire nem oksági érdeklődés, mert akkor is felhangzik, amikor az orvosi magyarázat pontos és részletes. A „miért” inkább annak a tapasztalatnak a nyelve, hogy „a világ szétesik”: a jövőről alkotott tervek eltűnnek, és az ember úgy érzi, mintha valami érthetetlen erő gúnyt űzne a rendből és az értelemből.⁹ Ebben a helyzetben a teodicea kísértése az, hogy a panasz és a sírás, siratás beszédét túl gyorsan „megoldandó” elméleti kérdéssé fordítsa át.

Reinders kritikája szerint a gyors válaszok mögött gyakran nem feltétlenül tudatos világszemlélet áll, amely a világot jól rendezett erkölcsi rendszernek tekinti, és Isten uralmát úgy érti, mintha minden esemény mögött kijelölhető ok és cél húzódná. Ebben a keretben a fogyatékossg szükségképpen jellé válik: vagy büntetés, vagy jutalom, vagy „különleges feladat”. Reinders szerint ez a gondolkodás akkor torzul igazán, ha a fogyatékossgal érintetteket akaratlanul is kivételes esetekké teszi: mintha rájuk más szabályok vonatkoznának, mint a „többiekre”. Ez látszólag vigasztal, valójában azonban elválaszt: a fogyatékossgal élő személyt olyan tárggyá teszi, akiről mások beszélnek, és akinek életét mások értelmezik. Ennek egyik legárulkodóbb jele a „Mit tehetünk értük?” típusú kérdés, amely könnyen úgy rendez el a szerepeket, hogy az „épek” maradnak a középpontban, miközben a fogyatékossgal élőket megfosztja a részvétel lehetőségétől.¹⁰

Ezen a ponton válik félrevezetővé a „miért engedi meg Isten?” kérdés, ha azt a gondviselés fő kérdéseként kezeljük. A kérdés rejtetten azt feltételezi, hogy a gondviselés lényege az események céljának kijelölése, és ha nem találjuk a célt,

⁸ Reinders, Hans: Is There Meaning in Disability? Or Is It the Wrong Question? In: *Journal of Religion, Disability & Health*, 15. (2011), (57–71) 59, 67.

⁹ Uo. 57–58.

¹⁰ Reinders, Hans: *Disability, Providence, and Ethics: Bridging Gaps, Transforming Lives*. Baylor University Press, Waco, Texas 2014, 11–13.

akkor vagy Istent vádoljuk, vagy magunkat hibáztatjuk.¹¹ Reinders ezzel szemben a gondviselésről való beszédet a bizalom felől rendezi újra. Nem azt állítja, hogy „ennek így kellett lennie”, hanem azt, hogy Isten hűséges marad a teremtettséghez akkor is, amikor a világ sebzettsége tagadhatatlan. A gondviselés így nem célmagyarázat, hanem a bizalom nyelvtana: annak kimondása, hogy az ember nincs egyedül abban, ami történt.¹²

John Swinton teológus időről szóló teológiája ehhez a fordulathoz tapasztalati nyelvet ad. Swinton szerint a fogyatékoság gyakran olyan életritmust jelent, amely leleplezi a teljesítményre és gyors lezárásra épülő időszemléletet. Swinton szerint a közösségi élet feltétele, hogy „barátai legyünk az időnek”: türelem, lassúság és szelídség nélkül a közösség mindig a gyorsabbak és erősebbek ritmusát kényszeríti rá mindenkire. Amikor úgy fogalmaz, hogy a szeretetnek „megvan a maga sebessége”, ezzel azt fejezi ki, hogy a hűség nem gyors megoldás, hanem az időben tanult együtt maradás.¹³

Robert Perske gyülekezeti lelkészként lelkigondozói szempontból erősíti meg ezt: a fogyatékoság ritkán rövid krízis, inkább hosszú távú kísérés, amelyben az egyház hivatása nem a gyors és kész magyarázat, hanem a kitartó jelenlét. A teodicea kérdése így gyakorlati hangsúlyt kap: a közösség nem események célját „bizonyítja”, hanem segít együtt élni a „befejezetlen világgal”, amelyben a hűség nyelvét tanulja.¹⁴

A gondviselés célmagyarázó olvasta a fogyatékoság tapasztalatában nemcsak nem meggyőző, hanem erkölcsileg is kockázatos. A teodicea kérdése ugyanakkor nem eltűnik, hanem átalakul: magyarázat helyett hűséggé, ellenőrzés helyett gondoskodó jelenlétté, célkijelölés helyett kíséréssé válik.

¹¹ Uo. 13–17.

¹² Reinders, Hans: *Is There Meaning in Disability?* 66–70.

¹³ Swinton, John: *Becoming Friends of Time: Disability, Timefulness, and Gentle Discipleship*. Baylor University Press, Waco, Texas 2026, 73–75.

¹⁴ Perske, Robert: Ministry and Mental Retardation. In: William C. Gaventa, Jr. – David L. Coulter (szerk.): *The Pastoral Voice of Robert Perske*. The Haworth Pastoral Press, Binghamton, NY 2003, (117–127) 122.

III. A deformitás esztétikája és a rész-egész teodicea kritikája

A fogyatékoság körüli teodiceai feszültségek nem az elméleti érvek felsorolásával kezdődnek, hanem ott, ahol a „nem ép” test látványa azonnali, zsigeri reakciót vált ki. Brian Brock szerint a zavar, a szégyen vagy az undor nem pusztán előítélet, hanem olyan hozzáállás, amely már az első pillanatban eldönti, mit érzünk értékesnek, vonzónak, „rendben levőnek”. Ha ez így van, akkor a teodicea kritikája nemcsak fogalmi vita, hanem a látásmód kritikája is: a rész-egész típusú magyarázat könnyen úgy működik, hogy vallásilag megnyugtatja a szemlélőt („a nagy egészben ez is rendben van”), miközben érintetlenül hagyja azt az esztétikai rendet, amely a fogyatékoságot eleve botránynak vagy hiánynak érzi.¹⁵ Alexander Massmann Ágoston-elemzése történetileg teszi élessé ezt a meglátást: Ágoston rész-egész érvelése teodiceai stratégia, amely nem tagadja a deformitás esztétikai botránynak, hanem a teremtés egészének szépségére hivatkozva teszi kezelhetővé. A fogyatékoság jó teremtése így hitbeli igény lesz, miközben ennek az esztétikai botránynak a tapasztalata megmarad.¹⁶

Ágoston klasszikus mondata szerint aki „nem látja az egészet”, az megbotránkozik a rész „látszólagos deformitásán”.¹⁷ Brock olvasatában ennek kettős tétje van. Egyrészt felszabadító, mert elszakítja a külső forma és a személy értéke közti magától értetődő kapcsolatot. Másrészt veszélyes, mert a logika könnyen átfordulhat olyan teodiceába, amely a szenvedést és fogyatékoságot a „nagy egész”, a „teljes kép” rendjében igazolja, miközben éppen a fogyatékosággal érintett tapasztalata és méltósága válik másodlagossá.¹⁸ Innen érthető Brock tétele: a teodicea nem lesz

¹⁵ Brock, Brian: The Necessity of Aesthetic Metanoia. In: *Journal of Disability & Religion*, 22. (2022), 242–244.

¹⁶ Massmann, Alexander: “Those Who Cannot See the Whole Are Offended by the Apparent Deformity of a Part”: Disability in Augustine’s City of God. In: *Journal of Religious Ethics*, 50. (2022/3), (540–566) 544–545.

¹⁷ Massmann idézi az 544. oldalon: „Aki nem látja az egészet, azt sérti a rész torzulása, mert vak arra, ami egyensúlyba hozza azt, és aminek az a részévé tartozik.”

¹⁸ Brock, Brian: *Wondrously Wounded: Theology, Disability, and the Body of Christ*. Baylor University Press, Waco, Texas 2019, 16–17.

hiteles pusztán attól, hogy „az egészet” hangsúlyozza. A kérdés sokkal inkább az, hogy megtér-e a látás, amelyben a deformitás eleve botrányként adódik.¹⁹

Brocknál a deformitás ezért nem csupán orvosi vagy társadalmi címke, hanem esztétikai zavar: olyan testek és gesztusok megjelenése, amelyek kilógnak a megszokott arányosságesszményből. A keresztyénségbe beszivárgott görög forma-ideál könnyen azt sugallja, hogy az épség a méltóság képe, és ami ettől eltér, az szégyellnivaló.²⁰ A befogadás egyik fő akadálya így nem feltétlenül a kimondott tanítás, hanem a zsigeri esztétikai reakció, amely taszítónak érzi a nem ép testeket.²¹ A teológiai nyelv akkor válik cinkossá, amikor ezt a reakciót finom teodiceai magyarázatokkal igazolja, például azzal, hogy a deformitás „csak átmeneti rendelkezesség”, vagy hogy a „rész” szenvedése a „teljes” harmóniát szolgálja.

Brock válasza erre a csomópontra a csoda, a (rá)csodálkozás teológiai gyakorlata. A *wonder* szót használja, amely nem egyszerűen csoda és nem pusztá (rá)csodálkozás, hanem tanult észlelési magatartás, amely lelassítja a megszokott ítéleteket, és teret nyit annak, hogy a nem ép testeket ne szégyenként, hanem isteni megszólításként olvashassuk. Ágoston nyomán Brock azt hangsúlyozza, hogy a teremtés tele van olyan jelenségekkel, amelyek kívül esnek a megszokott mintán, mégsem a természet rendjének megbomlását jelzik. A csoda, (rá)csodálkozás gyakorlata abban áll, hogy a hívő megtanulja a különbözőségeket nem botrányként, hanem jelentéshordozóként szemlélni: a nem ép test többé nem rossz ómen, ha-

¹⁹ Erre utal tanulmányának címe is: „az esztétikai *metanoia* szükségessége”. Brock elemzésében Ágoston szerint a fogyatékos emberi élettekkel szembeni sajnálat, zavar vagy elutasítás ugyanis nem pusztán kulturális beidegződés, hanem a bűn rendjéhez tartozó torzulás: annak jele, hogy az emberi értelem és ítéletalkotás nincs összhangban a Teremtővel. Az a hajlam, amely bizonyos életeteket „torznak” vagy eleve hiányosnak érzékel, nem az érintett élet létbeli hiányát mutatja, hanem a szemlélő kapcsolathányát Istennel. Ennek gyógyulása ezért nem esztétikai ízlésváltás, hanem az értelem megújulásának és megszentelésének kérdése. Brock, Brian: *Wondrously Wounded*, 26.

²⁰ Brock, Brian: *The Necessity of Aesthetic Metanoia*, 242–243.

²¹ Brock olyan empirikus kutatásokra hivatkozik, amelyek alátámasztották, hogy a fogyatékosággal élő emberek iskolákba és munkahelyekre való integrációjának fő akadályát azok a zsigeri esztétikai reakciók jelentik, amelyeket a nem ép testek váltanak ki az ép testű társaikból – olyan undorérzet, amely sokkal mélyebb és nehezebben leküzdhető, mint a másik nemmel, rasszokkal vagy szexualitásokkal szembeni szubjektív előítéletek. Brock, Brian: *The Necessity of Aesthetic Metanoia*, 244.

nem Isten kommunikációs aktusa: a feltámadás ígéretére és Isten teremtményi szabadságára mutat.²²

A csoda, (rá)csodálkozás így nem menekülés a teodicea elől, hanem annak átrendezése: áttolása a szemlélőre. Nem azt állítja, hogy majd egyszer mindez megszűnik, hanem azt, hogy már most át kell alakulnia annak, ahogyan látunk: a szegény és undor nem a fogyatékos „természetes” jelentése, hanem a megromlott kapcsolatok és megromlott észlelés tünete.²³ A kérdés többé nem az, miként illeszkedik a deformitás a nagy tervbe, hanem az, hogy mit tesz velünk Isten, amikor a nem ép test és nem ép értelem valóságával szembesít: megigazítja és megszenteli-e a látásunkat, hogy a fogyatékos ne botrány, hanem találkozás legyen.

IV. Pneumatológiai képzelet

Ahogy azt fentebb megállapítottuk, a teodicea a fogyatékos tapasztalatában azért kerül válságba, mert a hagyományos magyarázatok többnyire két irányba csúsznak. Vagy a fogyatékosgot eleve hiányként, „hibaként” értelmezik, amelyet végső soron meg kell szüntetni, vagy pedig a szenvedést nagyobb cél eszközévé teszik, és ezzel akaratlanul is igazolni kezdik azt, amit a szenvedő ember nem lát igazolhatónak. Amos Yong teológus kiindulópontja ezzel szemben az, hogy a fogyatékosról szóló teológiának egyszerre kell számolnia a testi sebezhetőséggel és a társadalmi kirekesztés valóságával. Ha csak az elsőt látjuk, akkor a fogyatékos könnyen pusztá „rossz” lesz, ha csak a másodikat, akkor a testi tapasztalat és a szenvedés ténye oldódik fel. Yong ezért nem újabb, részletező okmagyarázatot kínál, hanem a teodicea súlypontját helyezi át: a középpontba a Szent-

²² Brock, Brian: *Wondrously Wounded*, 28–29.

²³ Könyvének későbbi fejezeteiben Brock ezt a patrisztikus csoda-örökséget a modern szekularizmus átfogó kritikájával kapcsolja össze. Amikor a „csoda” és a „(rá)csodálkozás” mint teológiai érvényes észlelési és értelmezési mód eltűnik a világról alkotott képünkből, a fogyatékos emberi életek szükségszerűen a „természeti rossz” narratívájába záródnak: a biológiai vagy történeti „rossz lapjírás” teljes élettörténetet meghatározó ítéletévé válnak. Ebben a perspektívában szinte elképzelhetlenné válik, hogy kik lehetnek ezek az emberek a feltámadás gyógyító és megújító valóságában. Brock szerint ez a szemlélet nem pusztán elméleti tévedés, hanem szakítás az emberi közösségvállalás patrisztikus szabályával. Brock, Brian: *Wondrously Wounded*, 52–53.

lélek közösségteremtő munkája kerül, amelyben az igazságosság és a reménység nem elméleti tétel, hanem a befogadó, átformált közösségben válik láthatóvá.²⁴

Maga a fogyatékoság fogalmi kezelése körül több értelmezési keret működik párhuzamosan: van, amelyik a test vagy értelem „korrekcióját” és a gyógyítást, van, amelyik a társadalmi akadályokat, és van, amelyik a jogi részvétel feltételeit állítja előtérbe. Yong kérdésfelvetése ezekhez kapcsolódik, de egyiket sem tekinti önmagában elégségesnek, mert a teodicea kérdésfelvetésének feszültsége éppen ott keletkezik, ahol a keretek egymást kizáró módon egyszerűsítene: a fogyatékoság vagy „magánügy” lesz, vagy pusztán társadalmi konstrukció, vagy erkölcsi jelentésű jel. Yong ezzel szemben úgy tekint a fogyatékoságra, mint ami egyszerre érinti a test és/vagy az értelem sebezhetőségét és a közösségi viszonyokat (befogadás, kirekesztés, függés, kiszolgáltatottság). Ezért a teodicea kérdése sem szűkíthető le arra, hogy megnevezzük az események feltételezett célját vagy értelmét.²⁵

Yong szerint a keresztyén hagyományban a fogyatékoság értelmezését gyakran két bibliai olvasat alakította. Az egyik a testi megpróbáltatást a bűnbe esett világ jelének tekinti, ezért a fogyatékoságot olyan állapotként írja le, amelyhez természetes módon kapcsolódik a gyógyítás és gyógyulás vágya és a helyreállítás reménye. A másik olvasat a tisztátalanság és a kizárás mintázata: az eltérő, nem ép testek – akár kimondatlanul is – a közösségi részvétel határává válnak, és a vallási közösség „normális” működéséhez képest akadályként jelennek meg. Yong szerint mindkét mintázat részben érthető, mégis beszűkíti a kérdést, mert a fogyatékoságot eleve hiányként kódolja, és ezzel a teodicea irányába tereli a gondolkodást: ha Isten jó, miért marad fenn a hiány?²⁶ Ebben a helyzetben Yong nem elveti, hanem továbbviszi a teológus és szociológus Nancy Eiesland felszabadításteológiai felismerését: a feltámadott Krisztus sebei olyan korrekciót jelentenek, amely megakadályozza, hogy a megváltást a fogyatékoság egyszerű megszüntetésével vagy eltüntetésével azonosítsuk. Eiesland a „fogyatékos Isten” képét használja, amely nem sajnálkozó metafora, hanem ellenállás az „ép test” elnyomó konstrukcióival szemben: a személyi méltóság teljessége nem a fogyatékoság tagadásában, hanem a vele együtt élt élet kétértelműségeiben, gondozásra szorultságában és

²⁴ Yong, Amos: Disability, the Human Condition, and the Spirit of the Eschatological Long Run: Toward a Pneumatological Theology of Disability. In: *Journal of Religion, Disability and Health*, 11. (2007/5), 5–25.

²⁵ Uo. 6–11.

²⁶ Uo.

igazság utáni reményében válik láthatóvá. Ez a krisztológiai átrendezés egyházi következményekkel jár: például az úrasztalához járulás rendjének úgy kell változnia, hogy az úrvacsora ne a kirekesztés és a lefokozás szertartása, hanem az igazságosság, remény és fizikai jelenlét gyakorlata legyen.²⁷ Eiesland krisztológiai kiigazítását azonban Yong szerint pneumatológiai és eszkatológiai mélységgel kell kiegészíteni.²⁸

Yong pneumatológiai-szotériológiai és pneumatológiai-ekkleziológiai törekvései kiemelik a pünkösdi elbeszélésben a Szentlélek „minden testre [halandóra] való kitöltetésének” (ApCsel 2,17) képét, mint ami központi szerepet játszik Isten üdvözítő művében és az egyházi közösség létrejöttében. Pünkösöd sokféle hang és nyelv felszabadításának az eseménye: a Lélek nem eltörli a különbözőséget, hanem úgy formál közösséget, hogy a sokféleség megmarad. Ez azt üzeni, hogy a megváltás nem a különbözőség felszámolása, hanem a különbözőségekkel jellemezhető közösség újraszervezése. Ezt a logikát a fogyatékosásra alkalmazva Yong hangsúlyozza: a Lélek munkája nem azt ígéri, hogy a nem ép testnek és értelemnek előbb éppé kell válnia ahhoz, hogy teljes jogú résztvevő legyen, hanem azt, hogy a közösségnek kell átalakulnia úgy, hogy az „erőtleneknek”, „gyengéknek” nevezettek nélkülözhetetlenné váljanak a Krisztus-test egészében. Teodiceaszempontból ez döntő elmozdulás: nem az a fő kérdés, hogy Isten „miért engedte meg”, hanem az, hogy a Lélek által átformált közösség miként teszi láthatóvá Isten igazságosságát a kirekesztés világában.²⁹

Ez a pneumatológiai keret az eszkatológiai gondolkodást is átrendezi. Yong kritikája szerint teodiceai rövidzárlat, amikor a végső reménységet úgy képzeljük el, mintha a fogyatékoság egyszerűen eltüntetett hiány volna, és a megváltás „a normá(lis)hoz való visszatérést” jelentené.³⁰ Yong a Down-szindróma példájával érzékelteti azt, hogy a „gyógyítás” nyelve itt könnyen elcsúszhat: ha azt szüntetjük meg, ami a személy identitásának alkotó része, akkor többé nem ugyanarról a sze-

²⁷ Eiesland, Nancy L.: *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*. Abingdon Press, Nashville 1994, 111–116; Eiesland, Nancy L.: *Encountering the Disabled God*. In: *PMLA*, 120. (2005/2), 584–586.

²⁸ Yong, Amos: *i. m.* 11–14.

²⁹ Uo. 15–16.

³⁰ Uo.

mélyről beszélünk. Yong ezért figyelmeztet: bizonyos esetekben a „fogyatékoság eltörlése” a személy eltörlésének határára sodorja a teológiai képzeletet.³¹

Yong ezen a ponton a Lélek végső jövő felé tartó munkáját nem egyszeri „javításként”, hanem tartós, átalakító folyamatként írja le. Az örök élet képe nála nem statikus tökéletesség, hanem Isten felé tartó, elmélyülő út, amelyben a személyes azonosság megmarad, miközben a szeretet és a közösség egyre teljesebben bekapcsolódik Isten életközösségébe. Az üdvösség nem pusztán egyéni „tökéletesedés”, hanem a megváltottak közösségében és a teremtnak az Istennel való megbékéltségében bontakozik ki, miközben megmarad annyi folytonosság, amely biztosítja az önazonosságot és a felismerhetőséget, ugyanakkor elég megszakítotttság is van ahhoz, hogy a reménység valódi átalakulásra irányuljon.³²

A teodicea súlypontja tehát nem vész el, hanem világosabbá válik. Yong nem tagadja a rossz botrányát, sőt azt állítja, hogy a fogyatékoság különösen élesen veti fel a teodicea kérdését. Ugyanakkor a válasz nem elsősorban okmagyarázat: a Lélek átformálta közösségben a „miért?” kérdés helyét fokozatosan átveszi az igazságosság és a befogadás gyakorlata, amely már most elővételezi a végső megbékéltséget.³³ A teodicea ebben a keretben nem Isten „felmentése”, hanem annak megvallása, hogy Isten Lelke a megtört testek, értelmek és kapcsolatok világában is közösséget teremt, és ezt a közösséget olyan jövő felé vezeti, amely az emberi élet és a közösség átformálására épül.

V. Összegzés

A teodicea-kísérletek erőtlensége a nyelv erőtlenségében keresendő: a szenvedéshez mérten a beszéd gyakran túl kevés vagy túl gyors, és éppen akkor veszíti el igazságát, amikor „megmagyarázni” próbálja a rossz botrányát. A fogyatékoság tapasztalatában a teodicea kérdése nem zárható le, de a magyarázatkényszer túlhaladható. Ez a meghaladás nem megoldás, hanem irányváltás: a teodicea a

³¹ Yong, Amos: *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*. Baylor University Press, Waco, Texas 2007, 265–271.

³² Yong Nüsszai Gergely *epektaszisz*-tanát (örök „előrefeszülés” Isten felé, vö. Fil 3,12–14a) egészíti ki pneumatológiai hangsúllyal. Yong, Amos: *Disability, the Human Condition*, 17–18; Yong, Amos: *Theology and Down Syndrome*, 274–278.

³³ Yong, Amos: *Disability and the Love of Wisdom: De-forming, Re-forming, and Per-forming Philosophy of Religion*. In: *Evangelical Review of Theology*, 35. (2011/2), (160–176) 174–175.

továbbiakban nem Isten felmentésére irányuló vállalkozás, hanem a keresztyén hűség és részvétel nyelve.

Ha a teodicea nyelvi krízis is, akkor a meghaladás útja nem a beszéd elhagyása, hanem a beszéd és a gesztusok fegyelmezése: a közösség hozzáférhetővé teszi saját jelképes rendjét, és közben tanulja a fogyatékossgal élők tapasztalatának nyelvét is. Ennek a fordulatnak három következménye van. Először: a teodiceai beszéd erkölcsi felelősség. Nem mindegy, milyen istenképet és milyen emberképet sugallunk, amikor a fogyatékossgot „hibaként” vagy „eszközként” beszéljük el. A teológiai nyelv akkor válik rombolóvá, amikor a szenvedőt tárgygyá teszi, és a rend iránti vágyunkat szolgálja ki. Másodszor: a teodicea nem válhat pusztá ismeretelméleti védekezéssé. Ha a végső válasz annyi, hogy „biztosan van értelme, csak nem látjuk”, akkor a beszéd ugyan megóvhat egy tanítást, de nem feltétlenül lesz vigasztaló, elhordozható és megélhető a szenvedő számára. Harmadszor: a teodicea kérdésének átalakulása nem elméleti gesztus, hanem közösségi gyakorlat. A hűség és részvétel nem „tézis”, hanem időben tanult jelenlét: panasz, sírás és siratás, türelem, befogadás és a kapcsolatok gyógyulása.

Teológiaiilag azt érdemes továbbgondolni, milyen beszédmódok felelnek meg a szenvedés igazságának: mikor kell hallgatni, mikor kell panaszkodni, mikor kell imádkozni, és mikor kell cselekedni. Ezen a ponton a teodicea kérdése termékenyen kapcsolható a liturgiához (a sírás és siratás nyelvéhez), az ekkológiához (a befogadás rendjéhez) és az etikához (a részvétel konkrét formáihoz). Egyházi szempontból pedig azt lenne érdemes vizsgálni, hogyan alakul át a gyülekezet önértelmezése, ha nem csak az „épek” ritmusa, hanem a sebzett testek és értelmek ideje és hangja is mércévé válik: milyen döntésekben, intézményi gyakorlatokban és lelkipásztori reflexekben jelenik meg a hűség.

Ezzel tehát nem „lezárjuk” a teodicea kérdését, hanem kijelöljük a feladatot. A fogyatékossg nem a teológia peremkérdése, hanem a teológiai beszéd igazmondásának próbája: itt derül ki, hogy a teodicea nyelve igazolja-e a szenvedést, vagy képes-e Isten irgalmának teret adni a megtört világban.

A vallásfilozófia az unitárius lelkészképzésben*

A vallásfilozófia önálló oktatása, tudományos művelése az unitárius lelkészképzésben a 19. század második felében kezdődött. A külföldi egyetemeket látogató unitárius peregrinusoknak alkalmuk nyílt arra, hogy megismerkedjenek a kibontakozó vallástudomány alapvető céljaival, formáival, neves képviselőivel és elismert művelőivel. Hazatérésük után a megszerzett vallásfilozófiai alapismereteket kamatoztatták lelkészképzésünk és unitárius teológiai irodalmunk gazdagításában.¹

Az önálló vallásbölcselet első jelentős képviselőjének *Péterfi Dénes* (1851–1925) kolozsvári unitárius lelkészt, teológiai tanárt tekintjük. Péterfi lelkészi szolgálatával párhuzamosan az unitárius teológián szónoklattan, valamint 35 éven át (1876–1911) vallásbölcseletet is előadott, egészen a nyugalomba vonulásáig. A vallásbölcseletet a III–IV. évfolyam teológiai hallgatóinak közösen adta elő, heti három órában. Vallásbölcseleti ismereteit és tapasztalatait a Manchester College-ban folytatott tanulmányai során (1874–1876) szerezte, gazdagította. James Martineau neves angol unitárius teológus, filozófus² tanítványaként a kortárs vallásfilozófia témáiban mélyült el, hazatérve pedig kamatoztatta ismereteit. Mint hűséges tanítvány, a Martineau halála alkalmával írt nekrológban is elismeréssel idézte fel mentora szellemi nagyságát: „A keresztény világnézetet senki e száz évben fénye-

*Tanulmányomat tisztelettel és elismeréssel ajánlom dr. Visky Sándor Béla professzor úrnak, református rendszeres teológusnak, tanártársamnak a 65. születésnapja alkalmából.

¹A vallástudomány célja a különböző vallási jelenségek, típusok, kultuszok megértéséhez elméleti, lélektani, társadalmi, módszertani és történeti háttérrel adni. Szakcsoportok: összehasonlító vallástudomány, vallástörténet, vallásfilozófia, valláslélektan, vallásszociológia, vallásfilológia, vallásetnológia, vallásföldrajz. A vallástudomány atyjának Friedrich Max Müller (1823–1900) német nyelvész, orientalistát tartják.

²James Martineau (1805–1900) angol unitárius lelkész, teológus, filozófus, vallásfilozófus, a Manchester College unitárius főiskola elnöke 1869–1885 között, az angol Filozófiai Társaság elnöke. Örökségét a The Martineau Society ápolja. Lásd: <https://martineausociety.co.uk/the-martineaus/james-martineau/>.

sebben, áthatóbb és tisztább látással, erősebb következtetéssel nem védte, mint ő; senkinél inkább nem egyesült a gondolat átlátszósága, az okoskodás ereje varázslatosabb stílussal, mint ő nála.”³

Péterfi vallásbölcseleti felfogása a vallás eredetével, jelenségével, egyéni és társadalmi következményeivel kapcsolatosan Martineau nyomdokain haladt. Borbély István teológus szerint:

„A vallásbölcseleti és keresztény theologiai szaktanulmányai a magyar unitárius vallásbölcseleti és theologiai szakirodalomnak drága emlékei. Ha nálunk valaki miközülünk való próféta tudhatna lenni, akkor Péterfi Dénes a mi Martineauunk lehetett volna. A vallásos élet társadalmi jelenségeit, Isten lelkének az emberben való vallásos megnyilatkozását magyar nyelven mélyebb értelemmel, mint azt Péterfi tette, nem vizsgálta senki.”⁴

James Martineau „egységesen, szervesen és következetesen kiépített vallásfilozófiai világnézete” hatását emelte ki Gál Kelemen is:

„Péterfi egész gondolat- és érzésvilágát a nagy Martineau egységesen, szervesen és következetesen kiépített vallásfilozófiai világnézete határozta meg. A darwinizmus név alatt ismert világnézet elemeit Herbert Spencer⁵ dolgozta be a filozófiai gondolatok rendszerébe, amely az agnoszticizmusban csúcsosodott ki. Ez ellen az agnoszticizmus ellen Martineau vette fel a harcot a szellemi és kedélyi felkészültségnek, a megejtő stílus erejének olyan fegyvereivel, amely a keresztény apológiák legnagyobb szabású működésére emlékeztetett. [...] Nos, boldognak kell mondanunk Péterfit, aki ilyen mester lábainál ülhetett.”⁶

Vallásbölcseleti jegyzetéről nincs tudomásom, de a publikált vallásfilozófiai vonatkozású írásai széles körű tájékozottságára és tudományos felkészültségére vallanak. Martineau tanítványaként élesen bírálta a darwinizmust.⁷ A fordításai-

³ Péterfi Dénes: Martineau Jakab (nekrológ). In: *Keresztény Magvető*, 35. (1900/1), 55.

⁴ Borbély István: Péterfi Dénes emlékezete. In: *Keresztény Magvető*, 58. (1926/1), 1–2.

⁵ Herbert Spencer (1820–1903) angol filozófus, szociológus, biológus, antropológus, a darwin-i fejlődésmélelet lelkes szószólója volt.

⁶ Gál Kelemen: *Péterfi Dénes*. (Unitárius Könyvtár 5.) Kolozsvári Unitárius Egyházközség, Kolozsvár 1925, 9–10.

⁷ Péterfi Dénes: *Ami a vallásban változó és maradandó*. Kolozsvár 1896; a *Keresztény Magvető*-ben: A darwinizmus és a vallás. 17. (1882/5), 251–261; A célirányos darwinizmus és Isten eszméje. 18. (1883/5), 273–278; A célirányos darwinizmus és az egyházak. 19. (1884/2), 73–79; A darwinizmus és az erkölcs. 20. (1885/5), 267–274; A vallás és a művészet. 30. (1895/1), 1–6; *Ami a vallásban változó és*

val kora elismert angol, német, francia, amerikai teológusainak, vallásfilozófusainak, történészeinek munkásságát ismertette meg.⁸

Az unitárius lelkésképzés történetében óriási előrelépést jelentett az Unitárius Teológiai Akadémia (továbbiakban: UTA) megalapítása 1915-ben, amely a teológiai szakcsoportok szerinti tanári kar kialakítását tette lehetővé. Az önálló tanszékeket így sorolták be: 1. rendszeres teológia; 2. öszövétségi teológia; 3. újszövetségi teológia; 4. egyháztörténet és egyházjog; 5. gyakorlati teológia; 6. bölcsészet és neveléstudomány.

A bölcsélet és a neveléstudomány tanszék szaktárgyai: bölcsészettörténelem, logika, lélektan, vallástörténet, vallásbölcsészet, összehasonlító vallástan és neveléstan.⁹ A teológiai hallgatók a Ferencz József Tudományegyetemen hallgatták a bölcsészettörténelmet, logikát, lélektant és a neveléstudományt, a vallástörténetet és a vallásbölcséletet pedig a teológiai akadémián.¹⁰ A lelkésképesítő vizsga (nyolc félév elvégzése után) szóbeli tárgyai között a vallásbölcsészet is szerepelt (hatodik volt a tíz szóbeli tárgy sorrendjében).¹¹

Péterfi Dénes nyugalomba vonulása után, az 1911–1912. tanévben Boros György helyettes teológiai tanárként oktatta a vallásbölcséletet heti két órában.

Az 1912–1913. tanévtől Győrfi István (1887–1973) kolozsvári lelkész (1912–1916) bízta meg a vallásbölcsélet előadásával. Győrfi 1911–1912-ben a londoni Manchester College-ban mélyítette teológiai ismereteit. Tanulmányaira Joseph Estlin Carpenter angol teológus, az összehasonlító vallástudomány ismert professzora volt nagy hatással.¹² Az Unitárius Teológiai Akadémia újonnan felállított bölcséleti és neveléstudományi tanszékére 1915 őszétől rendes tanárnak nevezték ki. A vallás-

maradandó. 31. (1896/5), 237–242; Armstrong, Richard Acland: *Isten és lélek*. (Ford. Péterfi Dénes.) Kolozsvár 1898.

⁸ James Martineau angol, Richard Acland Armstrong angol unitárius lelkész, teológus, Carl Gustav Adolf Harnack német teológus, egyháztörténész, Paul Sabatier francia teológus, Alexander Gordon amerikai unitárius lelkész, teológus, James Freeman Clarke amerikai lelkész, teológus.

⁹ Boros György: *Az Unitárius Teológiai Akadémia szervezete, szabályai és fejlődésének története*. Kolozsvár 1916, IX–X.

¹⁰ Az UTA szabályozta a hallgatók óralátogatási kötelezettségeit a Ferenc József Tudományegyetemen In: Boros György: *i. m.* IX.

¹¹ Boros György: *i. m.* XII.

¹² Long, Arthur J.: Joseph Estlin Carpenter élete és munkássága. (Ford. Kovács Lajos.) In: *Keresztény Magvető*, 95. (1989/1), 18–27; Carpenter, Joseph Estlin: *A kereszténység helye a világ vallásai között*. (Ford. Kiss Elek.) Unitárius Irodalmi Társaság, Székelykeresztúr 1923.

bölcseletet heti három órában a III–IV. évfolyamok hallgatóinak közösen tanította, bevezette a vallásbölcseleti szemináriumot is, heti egy órában. Tanári székfoglaló beszédét *A vallás filozófiája* címen tartotta. A vallásfilozófia feladatát így körvonalazta: „A vallásfilozófia feladata nem a legreményteljesebb hit, hanem a leghihetőbb remény felébresztése.”¹³ 1916-ban lemondott lelkési állásáról, és csak a tanári szolgálatot vállalta. A vallásbölcseletet szintén heti három órában oktatta a III–IV. éves hallgatóknak. A vallásbölcseletről szemináriumot is bevezetett, heti egy órában.

1918-ban külföldre távozott. 1921-ben lemondott tanári állásáról. Tanári tevékenységének rövid idejét sajátos helyzet motiválta. Az első világháború végén, a békeszerződés megkötése előtt abban a protestáns missziói programban vett részt, amelyet az ország egységének a megőrzéséért munkálkodó magyar kormány szervezett. A missziós munka területe Hollandia, Franciaország, az Egyesült Királyság, majd Amerika volt, azzal a céllal, hogy a győztes országok protestánsainak a segítségét kérjék ügyünk érdekében. A küldöttség 1918 karácsonyán indult útnak. Győrfi a missziós munkája után nem tért vissza Erdélybe. 1919-ben Budapesten telepedett le, és világi pályára lépett, könyvelő lett.¹⁴

Vallásfilozófiai írásai közül (a fentebb említett székfoglaló beszéde mellett) kiemelem *A kereszténység erkölcsi szupremációját*, illetve *A kultúra és a háború* címűt.¹⁵ Prédikációs kötetének a címe: *Az ember templomi beszélgetései* (Kolozsvár, év nélkül). Vallásbölcseleti jegyzete nem maradt fent.

Győrfi távozása után a bölcseleti és neveléstudományi tanszékre Vári Albert kollégiumi tanárt nevezték ki helyettesként, ezt követően pedig Varga Béla oktatta a vallásfilozófiát.

Varga Béla életpályája széles területet ölel fel: lelkész, teológus, filozófus, pedagógiai szakíró, püspök. Varga kezdetben a bölcselet- és a neveléstudományi

¹³ Gálfi Lőrinc – Gál Kelemen (szerk.): *A Kolozsvári Unitárius Kollégium (Papnevelő Intézet, Államilag Segélyezett Főgimnázium, Elemi Iskola) Értesítője az 1915–1916-ik iskolai évről*. XXXVII. Kolozsvár 1916, 28.

¹⁴ Kovács Sándor – Molnár Lehel (szerk.): *Boros György unitárius püspök naplója 1926–1941*. Magyar Unitárius Egyház, Kolozsvár 2001, 43–44; Pál János: *Lobbi tevékenység Magyarország területi egységéért: az angol és az amerikai kapcsolatok újjáélesztése*. In: Zombori István (szerk.): *Trianon és az egyházak*. Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközössége – Historia Ecclesiastica Hungarica, Budapest 2022, 283–296.

¹⁵ Győrfi István: *A kereszténység erkölcsi szupremációját*. In: *Keresztény Magvető*, 48. (1913/6), 340–346; Uő: *A kultúra és a háború*. In: *Keresztény Magvető*, 51. (1916/1), 5–19.

szakcsoport rendes tanáraként heti két órában adta elő a vallásfilozófiát, amelyet a harmadik és a negyedik évfolyamok közösen hallgattak.¹⁶ Borbély István tanár halála (1932) után, az 1932–1938 közötti években az unitárius rendszeres teológia rendes tanára lett. A rendszeres teológia keretében vallásbölcseletet is előadott. A vallásbölcseleti egyetemi jegyzete nem maradt fent, ezért felfogását írásaiból rekonstruálhatjuk.¹⁷

A vallásbölcselet fontos feladatának a vallás és az erkölcs összefüggéseinek és különbözőségeinek vizsgálatát tekintette.

„A modern vallásbölcselet, midőn a vallás jelenségét vizsgálja, igyekszik ezt az ember szellemi életének más megnyilvánulásaival is összevetni, már csak azért is, hogy a vallásnak semmi mással össze nem téveszthető jellege annál inkább kidomborodjék. Különösen az erkölcs az, amely a vallással szoros kapcsolatban áll. De talán ez a szoros kapcsolat, s a vallásnak és erkölcsnek gyakori együtt emlegetése okozza, hogy a kettő jelentése meglehetősen összefolyt és elmosódott. A vallás elsősorban Isten-tudat. Ez képezi az alapját és a központját, és éppen ezért különbözik az erkölctől. A vallás története arról tesz tanúbizonyságot, hogy az erkölcs annál tisztább, annál erősebb és hatalmasabb, minél inkább át van hatva az Isten gondolatától.”¹⁸

Az Istenről való tudásunk gyarapodása című tanulmányban James Martineau vallásbölcseleti fejtegetése nyomán halad (*A Study of Religion*, 1888). A téma részletes tárgyalásának következtetése így hangzik: „Az Istenről való tudásunk a természet- és szellemtudományok révén nagy mértékben gyarapodott. A tudás haladása feljogosít arra, hogy a megismerés határai kitáguljanak, és sokkal több és nagyobb lehetőség nyíljon számunkra behatolni abba a világba, amelyet eddig pusztán a hit és csodák világának tekintettünk.”¹⁹ Egyik tanulmányában a vallástudományban tapasztalt teista törekvéseket tekintette át.²⁰ Kiindulási alapja az, hogy a vallásbölcseleti kutatásnak a központi kérdése Isten, az isteninek minél

¹⁶ Csifó Salamon (szerk.): *Az Unitárius Egyház Teológiai Akadémiájának Értesítője az 1930-1931 iskolai évről*. XXXV. Kolozsvár 1931, 42–43.

¹⁷ Fennmaradt egyetemi jegyzetei: *Hit és vallás*. Tanulmányok, hittani munka, amely nyomtatott formában 1948-ban jelent meg, Erdő János szerkesztésében; *Erkölcstan*. Kézirat a szerző tulajdonában (Lőrinczi Mihály adománya).

¹⁸ Varga Béla: *Vallás és erkölcs*. In: *Keresztény Magvető*, 92. (1986/1), 7.

¹⁹ Varga Béla: *Az istenről való tudásunk gyarapodása*. In: *Keresztény Magvető*, 97. (1991/1), 26.

²⁰ Varga Béla: *Theista törekvések a vallástudományban az utóbbi tíz év alatt*. In: *Keresztény Magvető*, 59. (1927/4), 248–255.

teljesebb megragadása. Ezért kutatja a vallásos élmény tisztán lélektani (szubjektív) és ismerettani (objektív) területeit. Az ismerettani kutatás feltárja, hogy mi az, ami a vallásos lelki élményt az egyénben előidézi, tehát mi az, amit Istennek nevezünk. Ezt követően a vallásbölcselet fenomenológiai, ontológiai és axiológiai módszereit részletezte a vallás istenfogalmának megértésére és elfogadására vonatkozóan. Következtetésként kihangsúlyozta, hogy „nem a vallás irányul Istenre, hanem egyenesen Istentől jön a vallás. Annyi bizonyos, hogy az emberi elme sohasem nyugszik meg az Isten keresésében, aminek az oka kétségtelenül az, hogy van valami ellenállhatatlan erő az Isten eszméjében, mely az emberi lelket állandóan magához vonzza és fogva tartja.”²¹

Varga Béla püspökké választása után a rendszeres teológiai tanszék tanári állását *Abrudbányai Fikker János* (1907–1968) kövendi lelkész töltötte be.²² Rövid kolozsvári segédlelkészsege után teológiai ismereteit és tapasztalatait 1929–1931-ben az oxfordi Manchester New College-ban mélyítette és gazdagította. Hazatérése után a Kövendi Unitárius Egyházközség választotta lelkészévé (1932).

1938-ban a Főtanács engedélye és megbízása alapján az Egyházi Képviselő Tanács a rendszeres teológiai tanszékre kezdetben helyettes, majd 1939 márciusától rendes tanárnak nevezte ki.²³ Tekintettel arra, hogy a bölcseleti és neveléstudományi tanszékre nem neveztek ki önálló tanárt, a vallásfilozófia oktatásával is őt bízták meg: heti két órában, szintén a harmad- és negyedéveseknek tartotta az előadásokat.²⁴ A második világháború alatt, 1944-ben politikai nézetei miatt Magyarországra menekült.²⁵

²¹ Uo. 255.

²² Életéről, tanári és egyházzolgálatáról ld: Pap Gy. László: *Kövend büszke boldogsága*. Kövendi Unitárius Egyházközség, Debrecen–Kövend 2010, 105–161; Rezi Elek: *Hit és cselekedet. Unitárius társadalometikai tanulmányok*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2013, 243–253; Retkes Attila: *A Kocsordi Unitárius Egyházközség a kezdetektől a kommunista diktatúráig (1938–1949)*. In: Czire Szabolcs: *Az egység tükröződései. Unitárius teológiai tanulmányok*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2013, 298–301.

²³ Tanári állásának elfoglalásáról lásd: Kovács Sándor: *Lapozgató. Az unitáriusok rövid története*. Magyar Unitárius Egyház Magyarországi Egyházkerülete – Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Budapest – Kolozsvár 2021, 201–202.

²⁴ Fikker János (szerk.): *Az Unitárius Egyház Teológiai Akadémiájának Értesítője az 1940–1941 iskolai évről*. XLV. Kolozsvár 1941, 18.

²⁵ Az Imrédy-féle Magyar Élet Pártban tevékenykedett. Menekülése után, távollétében a román hatóságok 20 év börtönre ítélték. Politikai pályafutása Magyarországon is gyakran került válságos helyzetbe.

Abrudbányai Fikker János vallásfilozófiai felfogása az angol teológia hatását mutatja. Az istenfogalom kérdésének megközelítésében Eric S. Waterhouse és Alfred North Whitehead vallásfilozófusok gondolatvilágát követte:²⁶ „Az istengondolat nem egy örökre megállapított, leszögezett eszme, hanem egy végső valóságról való tudásunk folyton fejlődő, szélesedő, világosabbá váló, közvetlenebbé alakuló tartalma.”²⁷

Abrudbányait mélyen foglalkoztatta a vallás és a tudomány viszonya, úgy vélte, hogy „a tudományt és a vallást nem érthetjük meg egymás nélkül”. Érdeklődéssel fordult a teológia és a lélektan összefüggéseinek és különbözőségeinek a vizsgálódása felé is. Élesen bírálta az egyház- és a vallásellenes humanista mozgalmakat. Kiemelte a keresztény szociális eszme termékeny és nélkülözhetetlen szerepét a közjó és a társadalmi méltányosság előmozdításában. Felfogását kövendi lelkesítő tevékenységének széles körű közéleti, társadalmi szolgálatával igazolta.²⁸

Erdő János (1913–1996) a Manchester College-ban gazdagította teológiai, vallásfilozófiai ismereteit. Abrudbányai Fikker János menekülése után a megváltozott államjogi helyzetben a megüresedett rendszeres teológiai tanszékre 1945-ben óraadói, majd 1947-től címzetes tanári megbízást kapott.²⁹ A kommunista hatalom jól előkészített koncepciók perben elítélte és bebörtönözte, amely törést jelentett tanári szolgálatában.³⁰ 1963 januárjában közkegyelemmel szabadult, és február 7-én már egyházi alkalmazását kérte az Egyházi Képviselő Tanácstól, de tanári állását csak 1968-ban kapta vissza. A vallástörténet mellett az unitárius egyháztörténelem oktatására is felkérték, óraadói minőségben, heti hat órával.³¹ Később megbízták az unitárius rendszeres teológiai tárgyak oktatásával is, amelyet 1986-ig végzett.

A tanulmány témájára való tekintettel itt Erdő *vallásfilozófiai munkásságára* összpontosítunk. Az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet unitárius karán

²⁶ Waterhouse, Eric Strickland: *The Philosophy of Religion*. The Epworth Press, London 1933; Whitehead, Alfred North: *Religion in the Making*. The McMillan Company, London 1926.

²⁷ Abrudbányai Fikker János: *Az Istenről való felfogás korunk tudományos gondolkodásában*. Orient, Kolozsvár 1936, 40.

²⁸ Rezi Elek: A keresztény társadalmi szolgálat unitárius példaképei a 20. század első felében: Abrudbányai Fikker János. In: Rezi Elek: *i. m.* 143–153.

²⁹ Molnár B. Lehel: Erdő János egyházunk és népünk szolgálatában. In: Szabó Árpád (szerk.): *Isten és ember szolgálatában. Erdő János emlékezete*. Erdélyi Unitárius Egyház, Kolozsvár 2007, 18.

³⁰ Uo. 21–22.

³¹ Uo. 23.

kezdetben a vallásfilozófia helyett az összehasonlító vallástudományt vezették be, amelyet Bende Béla hetente egy órában tartott a harmad- és negyedéves hallgatóknak.³² Az 1958–1959. tanévtől a rendszeres teológiai szaksz csoportban tapasztalunk törekvést a vallásfilozófia önálló oktatására.³³ Viszont a tárgy oktatása ténylegesen csak Erdő János hazatérése és újbóli tanári alkalmazása után, 1968-ben kezdődött.

Vallásfilozófiai felfogását fennmaradt egyetemi jegyzete alapján értékelem.³⁴ A témakörök alapján bemutatom a jegyzete tartalmát, de a tanulmány terjedelmére való tekintettel csak a fontosabb témákat emelem ki. A jegyzet kilenc fejezetből áll (zárójelben az oldalszámok): I. Bevezetés a vallásbölcseletbe (1–4.); II. A vallásbölcselet felosztása, forrásai, célja, módszere és kapcsolata a vallással és a filozófiával (5–9.); III. A vallás eredete és történelmi kialakulására vonatkozó elméletek (9–37.); IV. A vallás fejlődése (37–38.); VI. A vallás osztályozása (38–49.); VII: A vallásosság típusai (50–67.); VIII: A vallásos élmény tárgya: Isten (67–90.); IX. Isten és az ember közötti viszony kifejezése (90–99.).

Erdő János a vallásbölcselet fogalmának a meghatározása előtt kifejti, hogy a teológia a vallást két szempont alapján vizsgálja. Az egyik a felekezeti szempont, amely során a hittan vagy a dogmatika jön létre. A másik, amikor a teológia filozófiai módszerrel, egyetemes szempontok alapján közelíti meg a vallásos jelenségeket. Ekkor jön létre a vallásbölcselet. A vallásbölcselet az a tárgy, amely „a vallásos megismerésben rejlő eszmei tartalom rendszeres számbavételével és értékelésével foglalkozik”.³⁵ A vallásbölcselet tárgya „a vallás, mint a szellemi élet-tapasztalat alá eső jelensége. Ezért vizsgálja az emberi szellem mindazon megnyilvánulásait, amelyek szóban, cselekedetben, szokásban és intézményben az embernek az érzékfeletti hatalommal, a végtelennel, azaz Istennel való érintkezését és kapcsolata-

³² Erdő János (szerk.): *Az Egyetemi Fokú Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karának Értesítője az 1955-56. tanulmányi évről*. LX. kézirat, 33.

³³ Erdő János tulajdonomban lévő vallásfilozófiai forrásanyagának összeállítása az 1958–1959-es tanévben történt. Erdő János bebörtönzése után a vallásfilozófia oktatása teljesen elmaradt.

³⁴ Erdő János: *Bevezetés a vallásbölcseletbe*. Egyetemi jegyzet, gépirat, 1–99. oldal, h. n, é. n. Erdő János hagyatéka a Magyar Unitárius Egyház Kolozsvári Gyűjtőlevéltárában. Köszönöm Molnár Lehel levéltárosnak, hogy a rendezetlen hagyatékban megkereste az egyetemi jegyzetet. Erdő János következetesen vallásbölcseletnek nevezte tárgyát, jegyzete értékelése során én is ezt a kifejezést használom.

³⁵ Uo. 3.

tát juttatják kifejezésre.”³⁶ Célja az, hogy „lemérje a vallás életében tapasztalható fejlődést, egységes értékmérő segítségével. Ez az objektív értékítélkezés a vallásbölcselet létkérdése.”³⁷ A vallás és a filozófia közötti kapcsolat vizsgálata során megállapítja, hogy a kettő között nincs ellentét, amelyet a céllal és a két tárgy rokonságának kifejtésével igazolt. Meggyőződése, hogy az ellentét helyett együttműködésről és az ember közös szolgálatáról kell beszélni.

Erdő szerint a 19. század második felében kibontakozó vallástudomány szaktervű körébe tartozó vallásbölcselet kialakulását számos tényező segítette elő. Ezek közül a legfontosabbak: a reformáció, a felvilágosodás, a 19. század tudományos eredményei, a néprajzi kutatások, a keleti vallások megismerése.

A vallás eredetére vonatkozó elméleteket két csoportba osztotta. 1. A 19. század előtti elméletek közül kettőt emelt ki. Az egyik a teológiai elmélet, amely hangsúlyozza, hogy a „a vallás eredete egy ősi, isteni kijelentésre vezethető vissza”. A lényegi megközelítés általános keresztény szempontokat vett figyelembe. A másik a felvilágosodás hatására kibontakozó deizmus elmélete. 2. A 19. század második felében a vallástudomány kialakulásának hatására jelentkező elméletek közül kiemelte az animizmust, a preanimizmust és a totemizmust. Az elméletek bemutatása alapos, kritikus és dokumentált.

Erdő a vallás eredetéről az előbbi általános vallásfilozófiai következtetéseket fogalmazta meg:

1. A vallás nem elszigetelt, spontán jelenség, hanem egyetemes és általános.
2. Az elméletek nagy többsége megegyezik abban, hogy a vallás eredete az istenségek üzeneteinek, közléseinek a megérzésében, felismerésében, megragadásában állt. Ez kezdetben még öntudatlan volt az ember számára, később viszont a gondolkodás és tapasztalás működésével, valamint az isteni ihletés hatására fokozatosan tudatos vallásos érzületté alakult át.
3. Az elméletek többsége a kezdetleges fokról indult el, és különböző formákon keresztül a monoteizmus felé haladt.
4. A vallás eredetének tárgyalása, értékelése konstruktív értelmi, érzelmi, akarati és hitbeli közeledést igényel.³⁸

³⁶ Uo. 5.

³⁷ Uo. 6.

³⁸ Erdő János következtetései „a vallásbölcselet mai állásfoglalása” címen a 34–37. oldalakon.

A vallás meghatározásának a nehézségeit és egyoldalúságait James Henry Leuba amerikai valláspszichológus, filozófus módszerével oldja fel, aki értelmi, érzelmi és akarati vallásmeghatározásokat körvonalazott.³⁹ A vallás és az egyes lelki tényezők értékelése során az értelem konstruktív és kritikai jellegét, az érzelem különböző jelentkezési formáit (bizalom, félelem, megnyugvás) részletezte, valamint „az akarat szerepére is utalt a kultusz és az erkölcs megnyilvánulásaiban”.⁴⁰

A vallásbölcselet lényeges feladatának tekinti *a vallásosság tipizálását* és szerkezetének a vizsgálatát. Erdő gyakran utalt a vallástudomány elismert képviselőinek a felfogásaira,⁴¹ azonban római katolikus vallásbölcseleti munkát is használt.⁴²

Erdő János a következő vallásos típusokat és azok ellentéteit sorolta fel: teocentrikus és egocentrikus, Isten-közelségi és Isten-távolsági, cselekvő és befogadó, világszereteti és világmegvetési típusok. Kiemelte a típusok jellegzetességeit is: alapélménye, világképe, kultikus cselekménye és ezek szélsőséges megnyilvánulásai. Példaként táblázatba foglaltam a teocentrikus és az egocentrikus típusokat:

Típusok	Alapélménye	Világképe	Kultikus cselekménye	Szélsőséges formái
Teocentrikus	önzetlen istenszeretet	Isten a központ, inkluzív	hálaadó imádság, kultusza aktív és kontemplatív	extázis, vértanúság
Egocentrikus	önszeretet	önző, exkluzív	kérő imádság és áldozat	varázslat

³⁹ Leuba, H. James: *A Psychological Study of Religion its Origin and Future*. McMillan Publisher, New York 1912.

⁴⁰ Erdő János: *i. m.* 49–55.

⁴¹ James Williams (1842–1910) amerikai filozófus, pszichológus; Friedrich Heiler (1892–1967) német vallástörténész, teológus; Eduard Spranger (1882–1963) német filozófus, pszichológus megállapításait emelte ki: Erdő János: *i. m.* 56–58.

⁴² Kühár Flóris: A vallásosság típusa. In: *A vallásbölcselet főkérdései*. (Szent István Könyvek sorozat 81.) Szent István Társulat, Budapest 1930, 35–64.

Kifejtette, hogy tiszta vallásos típus nincs, mert a típus nem lezárt, hanem nyitott kategória. A vallásos tudat szerkezetének alakulásai a vallásosság megélésének a lehetőségeire mutatnak.

A vallásfilozófia fontos feladatának tekinti az *istenfogalom vizsgálatát és értékelését*. Az istenfogalom különböző formáit az alacsonyabb foktól a magasabb fokig mutatja be: az isteni lényeg személytelen észlelésétől, a polidémonizmustól a politeizmus, a szinkretizmus, a panteizmus, a dualizmus, a henoteizmus formáin át a monoteizmusig. A monoteizmust az istenfogalom fejlődése csúcspontjának tekinti, amely a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban tükröződik. Az istenfogalom érzéki szemléltetésének kifejtése során vallástörténeti szempontokra támaszkodott (fetisizmus, teriomorfizmus, antropomorfizmus, szimbolizmus).

Fontos vallásfilozófiai témát feszegetett az istenfogalom változatai, lelki gyökerei, valamint az istenfogalom tulajdonságai témakörök részletes bemutatása során.⁴³

Az *Isten és az ember közötti viszony* a kultuszban jut kifejezésre. Mint írja: „A kultusz az értelmi reflexió és az erkölcsi élet mezejére is kihat s ott egy tanítás vagy erkölcsi elvek formájában megszabja az ember magatartását és azokat a kötelességeket, amelyeket követnie kell, ha Isten támogatására számítani akar.”⁴⁴ A kultusznak két fontos cselekményét emelte ki: az imádságot és az áldozatot.

Az *imádság* központi szerepét hangsúlyozta: „Az imádság minden vallásos kultusznak a fő eleme. Imádság nélkül egyetlen vallás sem lehet el. Annyira hozzátartozik a vallásos élet lényegéhez, mint az élet teljességéhez a lélegzés.”⁴⁵ Az imádságot tartalma szerint tipizálta: kérő, engesztelő, hálaadó, bűnbánó és magasztaló imádság.

Az *áldozat* az Istennel való kapcsolatteremtésnek és tiszteletnek a vallásos cselekményekben kifejezett formája. Az áldozat tartalma a vallásos élet fejlettségi fokát mutatja. Idejét és helyét a szükséglet, valamint az érvényben levő vallásos gyakorlat határozza meg. Az áldozat idővel szimbolikus cselekménnyé alakult át.

Az áldozat három formáját részletezte: kérő, engesztelő és hálaáldozat. Erdő kihangsúlyozta, hogy „Jézus tanításában az áldozatnak nincs nagy jelentősége, ke-

⁴³ Erdő János: *i. m.* 79–90.

⁴⁴ Uo. 91.

⁴⁵ Uo. 91.

vés az értéke. Az Isten iránti tisztelet »lélekben és igazságban« kell megnyilvánuljon (Jn 4,24). A fejlett vallásokban az áldozat teljesen leépült, vagy szimbolikus cselekménnyé alakult át, amely általános vallástörténeti jelenség.⁴⁶

A kultusszal kapcsolatosan még részletesen foglalkozott a szent hely és a szent idő fontosságával is.

Erdő János vallásfilozófiai felfogásában a vallástörténeti és a valláslélektani érveléseknek fontos szerepük van. Egyetemi jegyzetében nem találunk láb- vagy végjegyzeteket, sem mellékelt forrásirodalmat, de a tartalomból gazdag magyar, angol és német nyelvű forrásirodalmat rekonstruálhatunk. A protestáns szakmunkákat előnyben részesítette. A szövegben bejegyzéseket, javításokat, aláhúzásokat találunk (pl. a 16, 17, 63, 79, 90. oldalakon), amelyek arra utalnak, hogy állandóan bővítette, javította a jegyzetét. Egyetemi jegyzetében egyszerűen, tömören és világosan fogalmazott, szemlélete konstruktív. Értékelései során érződik a szerző személyes vallásos meggyőződése, a keresztyén értékrendhez való igazodása.

Teológiai tanári szolgálatom kezdetén (1986) a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet unitárius szakirányán Erdő János vallásfilozófiai jegyzetét használtam, amelyet az évek során javítottam, bővítettem, gazdagítottam. Az előadásokat a III. évfolyam hallgatóinak két szemeszterben, heti két órában tartottam. A bolognai oktatási rendszer bevezetését követően, 2008-tól a vallásfilozófia a magiszteri képzés harmadik szemeszterére került át, heti két órában. A sikeres vizsga hat kreditet jelentett. Az oktatás lerövidült időkerete, valamint a magiszteri képzés gyakorlatias, önálló, kutatásra fókuszáló követelménye arra ösztönzött, hogy áttérjek a tudományos kutatási kurzus (*academic research course*) oktatási modulra. Az oktatási modul célja a teológiai hallgató önálló, tudományos, kutatói, szakmai, kritikai, elemzői kompetenciáinak, valamint kognitív készségeinek a növelése. A teológiai hallgatók feladata a kijelölt téma és forrásanyag alapján dokumentálódni, felkészülni, értékelni, majd ezekről számot adni egy közösség előtt, illetve reflektálni a felmerülő kérdésekre.

Meggyőződésem, hogy a vallásfilozófia önálló oktatása és tudományos művelése az unitárius lelkészképzésben és teológiában tisztességes múltat tekint vissza, amely a jelenben és a jövőben elismerésre és munkára kötelez. A tanulmányom nem titkolt célja az érdeklődés felkeltése a további kutatások iránt.

⁴⁶ Uo. 98–99.

Simon János

A lelkigondozói titoktartás felelőssége: az abszolút és relatív titoktartás dilemmája

A köszöntőkötet műfaja mindig több udvarias gesztusnál. Különösen így van ez akkor, amikor Visky S. Béla 65. születésnapja alkalmából szólalunk meg egy-egy teológiai kérdésben. Kollegiális kapcsolatunk révén nemcsak tudományos munkájára láthattam rá, de higgadt és mégis lüktető teológiai párbeszédeknek lehettem mindegyre részese az elmúlt két évtizedben. Volt, hogy egy fordítás alatt álló teológiai mű, máskor az általa bírált doktori dolgozatban tárgyalt kérdések, a híradások által előhozott etikai dilemmák, de az egyetemi diáklét éppen aktuális feszültségei is bőven kínáltak lehetőséget arra, hogy a kérdések aktualitását és teológiai vonatkozásait megbeszéljük. E beszélgetéseket leltározva eszembe jut a keresztségről hosszú hónapokon át zajló dialógusunk, a reformáció 500. évfordulójára a lutheri 95 tétel mintájára megírható aktuális tételsor kérdésköréről és az őt foglalkoztató „beszéd etikájáról”. Mindegyre megvitattuk akkori dilemmánkat: mi az, ami „kimondható” vagy „kiszégezhető”, és mi az, aminek más módon kell visszahatnia egyházunkra? Mivel Visky Béla a beszéd etikájának kérdéskörét alaposan körüljárta, jómagam pedig a lelkigondozás kérdéskörét vizsgálhatom manapság, köszöntőtanulmányom témájának az *etikus meghallgatás* egyik rész-kérdését, a *lelkigondozói titoktartást* választottam. Témaválasztásomat követően mindegyre eszembe jutottak közös diákjaink, akik – ha róla beszélnek – kiemelik, hogy feléjük tanúsított őszinte érdeklődése és meghallgatásra nyitott otthona a hitelesen megélt Krisztus-követés gyakorlati példája. Ez is bizonyítja, hogy számára az etika nem csupán tananyag, hanem megélt magatartásforma: figyelmes meghallgatás, mértéktartó ítéletalkotás, tisztázó kérdések sora és (lakás)ajtó(t is) nyitogató testvéri szeretet.

Visky Béla a beszéd etikájáról írt tanulmányában felveti annak kérdését, hogy „az igazmondás kötelezettsége alól” vannak-e felmentő kivételes helyzetek. Analóg módon felvethető a kérdés a lelkigondozói titoktartás kapcsán is: vannak-e a lelkigondozói titoktartás kötelezettsége alól kikívánczó kivételes helyzetek? A kérdés megválaszolásakor tudnunk kell, hogy a református lelkipásztori eskü

rögzíti a szolgálati titoktartás általános elvét: „A hivatali titkot megőrzöm.”¹ Hatályos egyházi törvényeink a lelkigondozói titoktartásról külön nem rendelkeznek.² A jelenleg hatályos romániai törvények elismerik a lelkészi hivatásból adódó tanúságtételi mentességet, és ez alkalmazható a gyónási/lelkigondozói titokra is. Ezáltal a lelkigondozói titoknak közjogi megalapozottságot biztosítanak, de ez is inkább a lelkészi szolgálatot érintő általános, és nem a lelkigondozást és gyónást szabályozó norma.³ A lelkipásztori eskü pedig nem bontja ki a titoktartás kérdését. Nem derül ki, hogy az pontosan mire vonatkozik, ahogy az sem, hogy van-e az általános szolgálati („hivatali”) titoktartási kötelezettségen túl lehetősége a lelkipásztornak az etikai mérlegelésre.

A közjogi szabályozás egyértelműen az abszolút titoktartás elvére épít, amely szerint az egyházi szolgálatot végzőnek titoktartási kötelezettsége van, és semmilyen világi hatalom nem kényszerítheti őt a rábízott hitbeli vagy szolgálati titok feltárására. A vallásszabadságról és a kultuszok általános jogállásáról szóló 489/2006-os törvény (23. cikk, 4. bek.) nem ad mérlegelési lehetőséget a hatóságnak: a lelkész és a lelkészi státusszal rokonítható feladatot ellátó hivatások (pl. lelkigondozó, vallástanár, diakónus) együttesen élvezik a törvény biztosította men-

¹ A Romániai Református Egyház lelkipásztorainak esküszövegét A Romániai Református Egyház Fegyelmi Szabályzatának 2. sz. mellékleteként találjuk meg. Ld. A Romániai Református Egyház Fegyelmi Szabályzata. In: *A Romániai Református Egyház Törvénytára*. Kiegészítette a Romániai Református Egyház Zsinata 2021-ben, 2023-ban, 2024-ben és 2025-ben. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2025, 107.

² A Romániai Református Egyház Törvénytára. Továbbá a Magyarországi Református Egyház kebelébe tartozó lelkipásztorok jogait és kötelezettségeit a MRE törvénytárának a lelkipásztorok szolgálatáról és jogállásáról szóló 2024. évi II. törvénye tartalmazza. „Lelkipásztori szolgálati titok: mindazon információ, amely a lelkipásztori szolgálati viszony során a lelkipásztori szolgálattal összefüggésben a lelkipásztor tudomására jut”, valamint a 75§ (1) „A lelkipásztor kötelessége, hogy: r) őrizze meg a lelkipásztori szolgálati titkot”. Ld. Preambulum 7§/30 és 75§ (1) In: 2024. évi II. törvény – a lelkipásztorok szolgálatáról és jogállásáról (3. 24. old.). https://reformatus egyhaz.hu/documents/3721/2024._evi_II._torveny_a_lelkipasztorok_szolgalatarol_es_jogallasarol_XPBtekv.pdf (Megnyitva: 2026. február 22.)

³ A vallásszabadságról és a kultuszok általános rendszeréről szóló 489/2006-os törvény 23. cikkének (4) bekezdése a legfontosabb jogszabályi rendelkezés a lelkipásztori titoktartás tekintetében: „Az elismert vallási felekezetek klérusának tagjai (*personalul clerical*), valamint a velük azonos jogállású személyek (*cel asimilat*) nem kötelezhetők (*nu poate fi obligat*) azon tények (*faptele*) felfedezésére, amelyeket rájuk bízta, vagy amelyekről státuszukra tekintettel szereztek tudomást (*în considerarea statutului lor*).” Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor. In: *Monitorul Oficial al României*, 175. (2007/11).

tességet, azaz ők sem kötelezhetőek a titkok megosztására. Ezzel párhuzamosan a segítőszakmák etikai magatartáskódexei néhány évtizede bizonyos esettípusokat bejelentésköteles kategóriaként kezelnek. A közgondolkodás is egyre inkább ebbe az irányba változott, és manapság a bejelentési kötelezettség gyakran szembefeszül az abszolút titoktartással. Lelkigondozói szakmai fórumokon, de jogászok jogi etikai megszólalásaiban is mindegyre megjelenik a kérdés tisztázásának igénye. Ugyanakkor a kérdés nem pusztán jogi vagy egyházjogi természetű, hanem mélyen teológiai: miként viszonyul egymáshoz a személy méltóságának védelme, a felebaráti szeretet parancsa és a közösség iránti felelősség? Az etikai dilemmát pedig rendszerint így fogalmazzák meg: abszolút-e a lelkigondozói titoktartás, vagy léteznek etikailag indokolható kivételek?

1. A titoktartás teológiai alapjai

A lelkigondozói titoktartás kérdése túlmutat a szakmai etikán vagy a jogi szabályozáson. A református teológiai hagyomány számára a titoktartás alapvetően antropológiai és teológiai kérdés: ki az ember, és milyen elrejtettség illeti meg őt a közösség előtt? Jelen tanulmány első részében azt vizsgáljuk, ahogyan a református teológiai antropológia megalapozza a titoktartás etikai kötelezettségét. Az elemzés két fő pillérre épül: a szégyen, az elrejtettség és az önmegosztás létszükségletének, valamint a biztonság utáni vágynak vizsgálatára.

1.1. Antropológiai kiindulópont: a szégyen, az elrejtettség és az önmegosztás létszükséglete

A református teológiai antropológia szerint az ember mai állapotának megértéséhez elengedhetetlen a bűnbeesés hatásának a vizsgálata. Az 1Móz 3 világos teológiai üzenetet közvetít számunkra: a bűnbeesést az ember másfajta önértékelése, ebből fakadó szégyene és elrejtőzése követte. A mezítelenség felismerése és az elrejtőzés teológiailag azt jelzi, hogy a bűnbeesés után az ember bizonyos értelemben vállalhatatlannak észleli önmagát. Már nem él „természetes” nyitottságban Istennel és embertársával, hanem szégyent érez, és védelmet keres. A szégyen és az elrejtőzés egyben az önismeret jele is: az ember tudja, hogy sebezhető, és védelemre szorul.

A bűnbeesést követően az ember állapota mindegyre szégyenhez kötött állapot. Bár a modern társadalom a szégyent gyakran patológiásnak és leküzdendő-

nek tartja, a teológiai antropológia felismeri annak egészséges és önvédő jellegét. Dietrich Bonhoeffer *Etika* című művében a szégyen fogalmát a bűnbeesés utáni emberi állapot alapvető védelmi mechanizmusaként értelmezi. Bonhoeffer olvasatában az ember anélkül „a védelem és betakarás nélkül, amit Isten és az embertárs jelentett számára, csupasznak bizonyul. [...] A betakarás szükséges, [...] mert az embernek most már meghasonlottként kell elhordoznia önmagát, akivé vált, és így kell a lepel mögött élnie. Ha nem így tenne, önmagát árulná el.”⁴ A szégyen (*Scham*) nem csupán negatív érzés, hanem az avatatlan leleplezés ellenében az emberi „mezítelenség” őrzője. Mit jelent ez a hétköznapi megélések rendjén? Bonhoeffer az igazság tartalmáról értekezve egy példát említ:

„...egyik gyermeket osztálytársai előtt arról kérdezi a tanár, igaz-e, hogy az apja gyakran megy haza részegen. Igaz, de a gyermek tagadja ezt. A tanár kérdése olyan helyzetbe kényszeríti, melyhez még nem elég érett. Csak azt érzékeli, hogy itt jogtalanul törtek be a család rendjébe, melyet neki el kell hárítania. Nem tartozik az osztálytársakra, ami a családban történik. A családnak megvan a maga titka, amelyet neki védenie kell. A tanár figyelmen kívül hagyta ennek a rendnek a valóságát. [...] Amennyiben a tanár kérdésére egyszerűen tagadó választ ad, felelete ugyan nem igaz, mégis kifejezésre juttatja azt az igazságot, hogy a család egy sajátos alaprend, és a tanárnak nincs joga ahhoz, hogy ebbe behatoljon.”⁵

Az itt megjelenő szégyen és tagadás jelzi, hogy az ember gyengesége és a család sérülékenysége nem tartozik a nyilvánosságra. A szégyen ebben az értelemben önvédő funkcióval bír. Megvédi az ember és a hozzátartozók méltóságát.

A bibliai elbeszélés szerint amikor Noé megrészegedett, és mezítelenül fekült sátrában, Hám kinevette őt, de Sém és Jáfet takarót vittek, és háttal menve betakarták apjukat, „és nem látták meg atyjuk mezítelenségét” (1Móz 9,20–23). Ez a narratíva azt mutatja, hogy az emberi méltóságot még a szégyenletes helyzetekben is tiszteletben kell tartani. Az, hogy Hám „felfedte” apja szégyenét, és ezt Isten átokkal sújtotta, üzenettel bír számunkra: nem lehet a másik gyengeségét büntetlenül leleplezni és mások elé helyezni. Az, hogy Sém és Jáfet „betakarták” apjukat, és ezt Isten áldással jutalmazta, ugyanúgy teológiai üzenetet hordoz: a

⁴ Bonhoeffer, Dietrich: *Etika*. (Ford. Visky S. Béla.) Exit Kiadó, Kolozsvár 2015, 184–185.

⁵ Uo. 286–287.

másik méltóságának a megőrzése, a befedezés és elrejtettség biztosítása Isten áldását nyitja meg.

Bonhoeffer érvelése szerint a bűnbeesés utáni világban az embernek szüksége van mind a befedezettségre, mind az önfeltárára. Ez az önfeltárás pedig bizonyos emberi viszonyulásmódot feltételez: „Aki a kereszttel él, aki Jézus keresztségében ráeszmélt minden embernek és önnön szívének mélységes istentelenségére, annak semmilyen bűn nem ismeretlen; aki egyszer már eliszonyodott a saját rettenetes bűnétől, amely Jézust a keresztre juttatta, az nem fog már eliszonyodni egyetlen testvérnek legszörnyűbb bűnétől sem.”⁶ Az önfeltárás egyben bizalmi közlés is. Az ember a „kereszt alatt” álló másik személyre bízta saját bűnét, ami egyszerre jelent megkönnyebbedést és teszi őt sérülékennyé. A lelkiigondozást egyfajta „betakarásként” is felfoghatjuk, ahol a titoktartás elfedi a lelkiigondozott emberi gyengeségét az avatatlanok elől, és ezzel megvédi őt attól, hogy gyengeségének lelepleződése miatt túlzottan sebezhetővé váljon. Ugyanakkor lehetőséget kínál a biztonságos gyógyulásra is, mert amikor a lelkiigondozás rendjén valaki lelkiismereti, erkölcsi vagy egzisztenciális kérdéseit vagy bűneit és azok következményeit tárja fel a másik előtt, akkor saját személyének legmélyebb, sokszor gyógyításra szoruló rétegeit bízta rá. Azokat a rétegeket, amelyeket sokféleképpen betakart és védett.

Az ember tehát alapvetően e kettősségben éli az életét: a feltárulkozás vágya és a feltárulkozás miatti sebezhetőség félelme és szűgyene határozza meg. Állandó kérdése, hogy ki az a kereszttel álló testvér, akivel megoszthatja gyengeségét. A válaszadás rendjén a protestáns lelkiigondozás szakirodalma a teológiai antropológia azon megfigyeléséből indul ki, hogy az ember nem önmagában létező, véletlenszerű, hanem Istennel és a mellette levő emberrel kapcsolatban élő teremtmény. E kettős kapcsolódását mélységesen meghatározza az ember teremtetéstörténetének azon megállapítása, hogy az ember nem más, mint Isten képmása (*imago Dei*). Ezért a lelkiigondozó és a lelkiigondozott közötti viszony is az istenképűség alapjára építhető. Hogyan? Ha istenképűségünk az alap, milyen további téglák helyeződnek rá?

⁶ Bonhoeffer, Dietrich: *Szentek közössége*. Harmat Kiadó, Budapest 1997, 106–107.

Mivel a református teológia az ember istenképűségét a teljes személyiségben, de leginkább a személy kapcsolati és morális képességében ragadja meg,⁷ a lelkigondozás szempontjából ez azt jelenti, hogy a másokban felfedezhető és mindegyre felfedezendő ez az istenképűség. Továbbá az Isten képmására való teremtettség az embernek egyfajta (Istenből kiáradó) méltóságot is kölcsönöz. Mivel ez a méltóság nem az ember teljesítményéből, társadalmi helyzetéből vagy képességeiből fakad, nem is vehető el és nem is tagadható meg tőle.⁸ Emiatt minden ember méltóságát védeni kell. A lelkigondozói titoktartás pedig a méltóság védelmének egyik konkrét, Isten által biztosított eszköze.

Az emberi méltóságon túl a református teológiai antropológia az istenképűségből származtatja az ember szabadságát és e szabadság elidegeníthetlenségét is. Ez a lelkigondozás szempontjából azt jelenti, hogy a szabad ember képes időnként önmagát ajándékként odaadni másoknak. Hogy ezt mikor és kivel éli meg, szabad elhatározással önmaga dönti el, azaz nem kényszeríthető az önmegosztásra. Istenképűségünk pedig azt is jelenti, hogy az önmagát megosztó Isten képre formált ember is önmaga megosztására vágyik. Akkor is így van ez, ha kívülről történő hatások, vagy belső, az emberben zajló folyamatok miatt ez mindegyre ellehetetlenül.

Az ember istenképűsége a lelkigondozás számára azt is üzeni, hogy ha az ember Isten képmása, akkor az embernek, noha megosztásra, feltárulkozásra vágyó életet él, mégis bizonyos mértékben „elrejtett” élete van. Annyira elrejtett, hogy csak Isten látja át teljesen. Ez azt jelenti, hogy a feltárulkozást követően a lelkigondozó sem látja át teljesen a lelkigondozott életét, annak összefüggései csak

⁷ Jean Calvin szerint az Isten képmása nem egy „rész” az emberben (pl. az értelem vagy a lélek), hanem az egész ember mint Istennel kapcsolatban álló személy. Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere I.* (Ford. Buzogány Dezső.) Kálvin Kiadó, Budapest 2014, 137–147.

⁸ Itt nem származtatott (nem a társadalmi státusztól, teljesítménytől vagy bármilyen külső tényezőtől függ), hanem eredendő (a teremtettségéből következik) istenképűségről és ebből fakadó méltóságról beszélünk. Az ember a bűnbeesés után is megmaradt istenképűnek, bár sérült formában. Calvin az *Institúció* II. könyvében (2. fejezet 12. rész) ír a képmás sorsáról a bűneset után. Úgy látja, hogy az *imago Dei* nem semmisült meg teljesen a bűnessel, hanem megőrizte annak némi maradványát. A „természetes ajándékok” (értelem, akarat) részben megmaradtak (bár torzultak), de a „természetfeletti ajándékok” (hit, igazság, szentség) elvesztek. Ld. Kálvin János: *i. m.* 201–202.

részben tárulnak fel előtte. Ez pedig alázatot eredményez: a lelkigondozó elismeri saját megismerésének és megértésének korlátait.

A fentiekből adódik a további kérdés: az önmegosztásra vágyakozó ember hol találja meg azt a helyet, ahol nyitottá válik az önmegosztásra? Másként kérdezve: hol nyer befedezettséget? Hol találhatja meg a megosztáshoz szükséges biztonságot?

1.2. Menedékhely-teológia: a biztonság terei a bizalom terei

A digitális korban a digitális lábnyomok eltüntetésének igénye, valamint az ebből fakadó jogi szabályozások és a modernitásviták következtében hétköznapi megélésé vált transzparenciaelv olyan világot teremtett, ahol a „titok” gyanússá vált. Ebben a közegben Gerben Heitink szerint a lelkigondozás egyik legfontosabb küldetése olyan menedékhely fenntartása, amely kívül esik a világi kontrollmechanizmusokon.⁹ De hogyan hozhatja létre és hogyan tarthatja fenn a lelkigondozás önmaga menedékhely létét? A bibliai leírás szerint (4Móz 35,9–34) Isten elrendelte olyan menedékvárosok kijelölését, ahová a nem szándékos emberölést elkövető személy menekülhetett a „vérbosszuló” elől. A város falain belül a menekült védelmet élvezett mindaddig, amíg ügyét ki nem vizsgálták, vagy amíg a főpap meg nem halt. Gerben Heitink holland teológus a menedékvárosok analógiájára alapozza a mai biztonságos tér szükségességét. Értelmezésében a modern „vérbosszú” nem más, mint a közvélemény, a társadalmi/jogi megtorlás és a morális kiközösítés, a lelkigondozói szoba pedig a kortárs menedékváros. A lelkigondozott a saját „bűnei” vagy elrontott élete elől menekül ide. A biztonságot adó falak menedékében mindegyre megélheti, hogy biztonságban van. Ahogy a bibliai menedékvárosban sem kérdőjelezték meg a menekülő belépési jogát, úgy a lelkigondozásnak is meg kell adnia az azonnali és feltétel nélküli védelmet.¹⁰

A menedékváros analógiája szerint a lelkigondozott a bűn következményei elől menekül, a biztonságot jelentő városkapu pedig nem más, mint a lelkigondozói titoktartás. Ha a kapu nyitva marad, vagyis a lelkész kiengedi a rábízott titkot, a lelkigondozás menedékhelyjellege megszűnik. Látnunk kell azt is, hogy mindaddig, amíg a kivizsgálás zajlott, a menedékváros megvédte az oda menekü-

⁹ Heitink, Gerben: *Practical Theology. History, Theory, Action Domains: Manual for Practical Theology*. William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 1999, 272–276.

¹⁰ A menedékvárosban a menekült nem kapott azonnal felmentést, de időt és védelmet kapott az igazságos és kegyelmes eljáráshoz. Heitink, Gerben: *Practical Theology*, 272–276.

lőt, sőt az esetek döntő többségében azt követően is. Heitink szerint a titoktartás célja ugyanez: olyan „időablakot” nyitni, ahol a lelkigondozott Isten jelenlétében, életveszély vagy külső kényszer nélkül dolgozhatja fel élete történéseit.¹¹ Ebben az időablakban a „főpap halála” metaforaként jelenik meg (4Móz 35,28). Ha ezt a metaforát kibontjuk, látnunk kell, hogy a lelkigondozói titoktartás révén tapasztalt védelem nem jelent örökös elzártságot az élet valóságától, hanem csak időszakos megpihenést és menedéket nyújt, ami egyben felkészítés is a „visszatérésre”. A titoktartás célja, hogy a lelkigondozott annyira megerősödjön Isten kegyelmében, hogy végül képes legyen felelősséget vállalni a tetteiért a menedékvároson kívül is. Azonban ezt a kilépést neki kell megtennie, a lelkigondozó nem „adja ki” őt.¹²

Heitink felhívja a figyelmünket arra, hogy a menedékváros nem a bűn eltussolására szolgál, hanem arra, hogy az illető Isten ítélete alá és ne a nép indulatos bosszúja alá kerüljön. Heitink szerint a titoktartás teológiai funkciója pontosan ez: lehetővé tenni, hogy az ember Isten színe előtt (*coram Deo*) rendezze az életét, mentesülve a világi jog (*coram mundo*) vagy a pletyka és médialeplelések jelentette megszégyenülés korai és gyakran kegyetlen ítéletétől. Egyik legélesebb megállapítása, hogy a titoktartás nem csupán etikai döntés, hanem ontológiai határhúzás: „A titoktartás teológiai funkciója a határhúzás: elválasztja a kegyelem rendjét a jog rendjétől. A lelkigondozó hallgatása garantálja, hogy ez a határ ne váljon áteresztővé.”¹³ A lelkigondozó ebben a rendszerben a kapuőr szerepét tölti be.¹⁴ Ő az, aki „kívül tartja” a társadalom kényszereit. Amikor a lelkigondozó hallgat, valójában azt üzeni: „Itt másfajta törvényszerűség uralkodik: a bűnbocsánat és az újrakezdésé.” Ez pedig „szent aszimmetria” szerint történik: a lelkigondozott mindent ad (feltárulkozik), a lelkigondozó pedig mindent befogad, de semmit nem ad tovább. Ez az egyirányú információáramlás a teológiai tükörképe annak, ahogy az ember Isten elé viszi bűneit: Isten befogadja a vallomást, de a kegyelem által „elfedi” azt a világ elől.

¹¹ Heitink hangsúlyozza azt is, hogy a falak nemcsak a külvilágot zárják ki, hanem a belső káoszt is keretek közé szorítják. A titoktartás garantálja azt az intimitást, amelyben a kliens énje elég erősnek érezheti magát a szembenézésre. Heitink, Gerben: *Practical Theology*, 274–275.

¹² Heitink, Gerben: *Pastorale zorg: theologie – differentiatie – praktijk*. Kok, Kampen 1998, 180–184.

¹³ Heitink, Gerben: *Practical Theology*, 274.

¹⁴ Heitink, Gerben: *Pastorale zorg*, 182.

Láttuk, hogy a lelkigondozás miként válik menedékké a biztonságot kereső ember számára. Joggal adódhat a kérdés, hogy vajon hogyan biztosította ezt a menedéket a keresztyén egyház az elmúlt évszázadok során, és hogyan biztosíthatja manapság.

1.3. A *sigillum confessionis*

Az első írásos utalások az egyházi szolgálattevők titoktartási kötelezettségére az 5. századból származnak, míg a megszegésért kiszabott büntetések a 10. századból maradtak fenn. A keleti egyházban a titoktartást annyira komolyan vették, hogy az azt megszegő papot megfosztották hivatalától, és száműzetésre ítélték.¹⁵ A IV. lateráni zsinat 1215-ben szankciókat vezetett be arra az esetre, ha valaki megsértené a gyónási titkot, és kimondta, hogy „a titoktartás alól csak a gyónó oldhatja fel a papot”.¹⁶ A kor egyik akut kérdése volt a gyónási titok megszegésének és e titok védelmének a kérdése. Így nem véletlen, hogy a gyónási titok teológiájának első részletes kidolgozója Aquinói Tamás lett. Írásaiban a papi titoktartást ontológiai és ismeretelméleti kérdésként kezelte. Aquinói számára a gyónási titok nem egyszerűen erkölcsi parancs vagy egyházfegyelmi szabály, hanem a bűnbánat szentségének (*sacramentum paenitentiae*) lényegi eleme,¹⁷ melynek sérthetlensége három alappilléren nyugszik. Ezek közül az első pillér a képviseleti teológia, amely szerint a gyónás *in persona Christi* és *vice Dei* történik. Aquinói érvelésének kiindulópontja az, hogy a pap a gyónás során nem egyszerű emberként, hanem Isten képviselőjeként (*in persona Christi/vice Dei*) van jelen. Amikor a gyónó feltárja a bűnét, azt valójában nem a papnak, hanem Istennek mondja el. Ebből a szentségi ontológiából következik a gyónásteológia legfontosabb megállapítása: „A pap úgy ismeri meg a bűnt, mint Isten (*ut Deus*), és nem mint ember (*ut homo*).”¹⁸

¹⁵ Kettunen, Paavo: A titoktartás és a szólás kötelezettsége. In: *Embertárs*, 14. (2016/3), 256–266. (Eredeti megjelenés: Salassapito ja puheen velvollisuus. In: *Kirkko, taide ja viestintä*. [SKHST 197.] Helsinki, 2005, (57–74) 258.

¹⁶ Uo. 257.

¹⁷ Aquinói a gyónási titok teológiáját a *Szentenciákhoz* írt kommentárjában (*Scriptum super Sententias*, IV. könyv, 21. cikk), illetve az ebből szerkesztett *Summa Theologiae* kiegészítésében (*Supplementum*, 11. kérdés) dolgozta ki. Ld. Aquinas, Thomas: *Commentary on the Sentences of Peter Lombard*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 2007–2010, 520–545. és Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, Supplementum, 3. Benziger Bros., New York 1947–1948, 247–255.

¹⁸ Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, 247–249.

Ebből pedig következik, hogy emberként nem is tudhat róla, mert ahhoz a papi szolgálat keretén kívül nincs hozzáférése.¹⁹

A második pillér a „kettős tudás” elve. Aquinói korának egyik legfőbb etikai és jogi dilemmája ez volt: mi történik, ha a papot világi bíróság elé idézik, és eskü alatt kell vallania olyan bűncselekményről, amelyet a gyónásból ismert meg? Ha letagadja, nem követ-e el hamis esküvést? Aquinói zseniális ismeretelméleti distinkcióval oldotta fel a feszültséget. Szerinte a pap nyugodtan esküdhet a Bibliára, mondván: „nem tudom”, sőt ha kell, esküvel is megerősítheti, hogy nincs tudomása az adott bűnről. Ennek oka a tudás kettősségében rejlik: „Aki esküszik, emberként esküszik. De emberként a pap nem tudja azt, amit csak Istenként tud meg. Ezért ha eskü alatt tagadja a tudását, nem hazudik, mert nem a saját (emberi) tudásáról beszél, hanem arról a titokról, amely Istenhez tartozik.”²⁰ Aquinói szerint a pap emberi intellektusa és a szentségi (isteni) intellektusa között áthatolhatatlan fal húzódik. A titok elárulása tehát hazugság lenne: a pap úgy tenne, mintha saját emberi elméjével tudná azt, ami valójában Isten birtokában van, és amihez neki nincsen hozzáférése.

A harmadik pillér a szentségi pecsét (*sigillum*) mint isteni jog (*ius divinum*). A titoktartást a „gyónás pecsétje” (*sigillum confessionis*) fogalmával írja le. Míg az átlagos rábízott titok az emberi természetjogra (*ius naturale*) és a bizalomra épül, a gyónási titok isteni jog (*ius divinum*). Három érvet is felhoz annak igazolására, hogy miért tilos e pecsét feltörése még a legsúlyosabb esetekben (pl. gyilkosság, árulás) is:

1. A szentség megsértése lenne: a titok elárulása magát a szentséget profanizálná. A pap hűtlenné válna ahhoz a Krisztushoz, aki a bűnöket elrejtí és megbocsátja. 2. A bűnös gyógyulásának akadályozása lenne: ha a bűnösök azt gyanítanák, hogy vallomásuk bármilyen módon (akár közvetve is) kiderülhet, soha többé nem mernék feltárni a lelkiismeretüket. Ez szerinte sokak lelki halálához (kárhozatahoz) vezetne. 3. Isten titoktartásának megsértése lenne: Isten elrejtí az emberiség elől mindazokat a bűnöket, amelyeket az ember igaz bűnbánattal megvallott neki. A papnak ugyanezt az isteni csendet kell imitálnia.

¹⁹ „*Sigillum confessionis est de iure divino; unde nullo modo licet sacerdoti revelare peccatum quod in confessione cognovit.*” Magyar fordításban a szerző által: „A gyónási titok pecsétje isteni jogon alapul; ezért a papnak semmiképpen sem szabad feltárni azt a bűnt, amelyet a gyónásban ismert meg.” Aquinas, Thomas: *Summa Theologiae*, 247.

²⁰ Uo. 247–249.

Ebben a modellben nincs mérlegelés a lelkigondozó vagy gyóntató számára, a titoktartás alól még a gyónó beleegyezése (!) vagy közvetlen életveszély sem ad felmentést, mert a gyónás intézményébe vetett bizalom megrendülése nagyobb spirituális kárt okozna az üdvösség rendjében, mint az egyedi tragédiák.²¹

De hogyan hat mindaz, amit a *sigillum confessionis* tanában Aquinói leírt a (protestáns) lelkigondozói beszélgetésekre manapság? Bár a reformáció elvetette a fülbe gyónás kötelező és szentségi jellegét, Aquinói Tamás „kettős tudás” (*ut homo – ut Deus*) elve mélyen beépült a protestáns lelkigondozói etikába.²² Rendszere arra tanítja a modern lelkigondozót, hogy amikor a tanácskérő a legmélyebb, legsötétebb titkait feltárja, a lelkipásztornak le kell vetnie „emberi”, ítélkező és elemző énjét, és egyedül Isten meghallgató, irgalmas jelenlétének eszközévé kell válnia. A titoktartás tehát a lelkigondozó önkiüresítése (kenózis) annak érdekében, hogy Isten cselekedhessen. A titok pedig abszolút, alóla semmilyen körülmény hatására nem lehet és nem szabad kilépni.

2. Etikai fordulópont: a Tarasoff-eset (1976)

A lelkigondozói titok abszolút volta hosszú időn át megkérdőjelezhetetlen keretet nyújtott mind a katolikus gyónás, mind a protestáns lelkigondozás számára. Ebből merítve a világi segítőszakmák is hasonló módon értelmezték a kliens–terapeuta viszonyt. A pszichológiai és lelkigondozói etika addigi gyakorlatát alapjaiban rázták meg a Kaliforniai Legfelsőbb Bíróság 1974-es, majd 1976-os döntései a Tarasoff kontra Regents of the University of California ügyben. A tényállás szerint egy egyetemi hallgató elmondta terapeutájának, hogy meg akarja ölni Tatiana Tarasoffot, azt a fiatal nőt, akibe korábban szerelmes volt, és akinek visszautasítása után súlyos depresszív és paranoid tüneteket mutatott. A terápiás ülést követően a terapeuta értesítette a rendőrséget a későbbi elkövető szándékáról, de magát az áldozatot nem figyelmeztette. A rendőrség a későbbi elkövetőt letartóztatta, majd szabadon engedte. Az illető végül elkövette a gyilkosságot. Az 1969. október 27-én megölt Tatiana Tarasoff szülei polgári keresetet nyújtottak be az egyetem, a pszichológus és az eljáró rendőrtisztek ellen, azzal érvelve, hogy az alperesek

²¹ Gula, Richard M.: *Ethics in Pastoral Ministry*. Paulist Press, Mahwah 1996, 172.

²² Ld. Luther megjegyzéseit arról, hogy a gyóntató a „titkok sírja” kell hogy legyen. „Was man mir beicht, das ist im Grabe.“ (A szerző fordítása: „Amit nekem meggyónnak, az a sírban van.”) Luther, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 1. Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1912, 161.

mulasztást követtek el Tatiana, illetve az ő tájékoztatásuk tekintetében. Az első bírósági ítélet felmentette az alpereseket, de az ügyet végül a Kaliforniai Legfelsőbb Bíróság elé vitték. A bírói indoklás pedig kimondta: „A védelmező kiváltság ott ér véget, ahol a közveszély kezdődik.” (*The protective privilege ends where the public peril begins.*) Az 1974-es első döntés (Tarasoff I) még csupán figyelmeztetési kötelezettséget („duty to warn”) állapított meg, míg az 1976-ban született végleges határozat (Tarasoff II) már szélesebb körű védelmi kötelezettséget („duty to protect”) írt elő.²³

A Kaliforniai Legfelsőbb Bíróság ítélete azt is kimondta, hogy ha a mentálhigiénés szakember a terápia során szerzett ismeretek alapján arra a következtetésre jut, hogy páciense veszélyt jelent egy harmadik személyre, akkor köteles lépni a potenciális áldozat védelmében.²⁴ A döntés tehát nem csupán a közvetlen figyelmeztetés kötelezettségét írta elő, hanem az adott körülmények között megtehető összes védelmi intézkedést is, beleértve a hatóságok értesítését, a páciens önkéntes vagy kényszerű kórházi elhelyezését, illetve más, az adott helyzetben célszerű beavatkozást. A bíróság megállapította, hogy a terapeuta és a páciens közötti különleges kapcsolatból speciális gondossági kötelezettség („duty of care”) fakad, amely bizonyos körülmények között kiterjedhet az azonosítható harmadik személyre is.

Ez a jogi precedens megdöntötte az addigi abszolút titoktartás elvét, és a *relatív titoktartást* emelte szakmai standarddá. A segítő szakmák előbb bírálták, majd lassan elfogadták és alkalmazni kezdték az elvet. Az Amerikai Pszichológiai Társaság (APA) kezdetben azzal érvelt, hogy a kötelező figyelmeztetési és védelmi intézkedések súlyosan aláássák a terápiás kapcsolat alapját képező bizalmat, és visszatartanak a súlyos problémákkal küzdő személyeket a segítségkéréstől. A jogi és etikai szakemberek inkább az elv elfogadása mellett szálltak síkra. Ezt követően a segítőszakmák etikai kódexeiben az abszolút titoktartás elvét átírták a relatív titoktartás elvére, ami azt jelenti, hogy a segítő szakembernek kötelessé-

²³ *Tarasoff v. Regents of the University of California* (1976) 17 Cal. 3d 425, 551 P.2d 334, 131 Cal. Rptr. 14, 442. [A Kaliforniai Legfelsőbb Bíróság ítélete.] Ld. <https://law.justia.com/cases/california/supreme-court/3d/17/425.html> (Megnyitva: 2026. január 25.)

²⁴ “When a therapist determines, or pursuant to the standards of his profession should determine, that his patient presents a serious danger of violence to another, he incurs an obligation to use reasonable care to protect the intended victim against such danger.” In: *Tarasoff v. Regents*, 1976. 431.

ge felfedni a titkot, ha közveszély áll fenn, vagy életellenes cselekedetek veszélye mutatkozik.

3. Az abszolút és relatív titoktartás dilemmája

A Tarasoff-elv bevezetésével és elterjedésével a lelkigondozók is „feszített tartományban” mozognak. Míg a katolikus teológia a szentségi pecsét megőrzésével a transzcendens rend sértetlenségét hirdeti, a protestáns és pszichológiai modellek az emberi élet védelmét tekintik elsődlegesnek krízishelyzetben. E ponton pedig különbséget kell tennünk a gyónás és a lelkigondozás között. A kettő, noha közös alapokról indul, több ponton szétválik és eltávolodik egymástól. Ez a tartalmi (és formai) szétválás teológiai alapokon nyugszik, és meghatározza a titoktartási kötelezettség értelmezésének kérdését is. Míg a katolikusok körében a „magángyónásra speciálisan jellemző a bűnvallás és a feloldozás igénye”, addig a „lelkigondozás a lelkész és a lelkigondozott közötti bizalmas beszélgetésként értelmezhető. Ez utóbbi esetében sem a bűnvallás, sem a feloldozás nem kerül szóba.”²⁵ Hadd tegyük hozzá azt, hogy *rendszerint*, mert vannak esetek, amikor hangsúlyosan része lesz a lelkigondozásnak a bűnvallás és a feloldozás, úgy is, hogy ennek református közegben nincsen bevett liturgiai formája.²⁶ Míg a világi jog nem tesz különbséget a gyónás és más lelkipásztori gondoskodásformák között, hanem a lelkészi titoktartást általános keretként értelmezi, amibe nemcsak a gyónás, de a lelkigondozás és minden más olyan cselekmény benne foglaltatik, ami a lelkészt és a papot mint bizalmi személyt illeti meg, a rendszeres teológia megfogalmazta és kidolgozta a különbségtétel igényét. Némi zavar adódik abból, hogy a gyakorlati teológia a pontos megkülönböztetést nem dolgozta ki.

Míg a gyónasteológiában szinte kizárólag a vertikális érvényesül, azaz a gyónó a gyóntatón keresztül Istennel találkozik, a lelkigondozásban mind a ver-

²⁵ Kettunen, Paavo: *A titoktartás és a szólás kötelezettsége*, 259.

²⁶ Luther megtartotta a magángyónást (bűnvallást) mint a vigasztalás eszközét, de megfosztotta kényszerítő jellegétől. Nála a gyónás középpontjában a feloldozás Isten általi kimondása áll, míg a lelkigondozói beszélgetés (seelsorgerliches Gespräch) tágabb, tanácsadó és vigasztaló műfaj. Bonhoeffer a „testvéri gyónást” hangsúlyozza. Nála a különbség ott húzódik, hogy a bűnvallás és a bűnbocsánat meghirdetése nem hierarchikus (pap és laikus közti) cselekmény, hanem a Krisztus-test tagjainak kölcsönös szolgálata. Bonhoeffer, Dietrich: *Szentek közössége*, Harmat Kiadó, Budapest 1997, 99–110.

titkalítás, mind a horizontalitás (ahol tanítványtárs a tanítványtárssal, testvér a testvérrrel vagy a képzett szakember a szenvedő emberrel találkozik) szerepet kap. Gyakran ugyanazok a vertikálisra vonatkozó érvek jelennek meg mindkettővel kapcsolatosan. A titoktartásra vonatkozó érvek is inkább keverednek. Az abszolút titoktartás inkább a szentség védelmét látja kizárólagosnak/elsődlegesnek, míg a relatív titoktartás a felebaráti szeretet életmentő gyakorlatát helyezi előtérbe. Könnyen etikai dilemma elé kerül az a lelkigondozó, aki a rokon szakmák etikai kódexe vagy gyakorlata, a médiában megjelenített etikai normák vagy éppen a közjog alapján próbál e téren tájékozódni. Kérdés, hogy mit kell tennie olyan súlyos következményeket előrevetítő esetekben, ahol az áldozatok védelme is szempont. Mit tegyen a lelkipásztor akkor, ha például gyermekbántalmazás vagy éppen nőbántalmazás jut a tudomására? Milyen belső vagy külső késztetésnek engedjen? Hol talál támpontokat etikai dilemmája megoldásához? Engedhet-e a titkot megosztó kérésének, aki a gyónási titokra hivatkozva kéri a titok megőrzését, vagy inkább a segítő szakmák bejelentési kötelezettségét tekintse mintának?

4. A titoktartási dilemmák feloldási kísérlete

A protestáns lelkigondozói megközelítés manapság inkább a relatív titoktartás felé hajlik.²⁷ Itt a titoktartás nem önmagában álló abszolútum, hanem olyan elsődleges köteletség, amely alól csak súlyos helyzet esetén adható felmentés. Míg a gyónás szentségi (Istenre tartozó) cselekmény, addig a lelkigondozói beszélgetés nem sákramentum. A titoktartás itt a lelkigondozott iránti felelősségből és az emberi méltóság (*imago Dei*) védelméből fakad. Ezért – ahogy a Tarasoff-eset is mutatja – rendkívüli esetekben, a felebarát életének védelmében a lelkigondozónak lehet kötelessége a szólas, azaz a titoktartás feloldása. Mikor kell szólni, a titok megtörése árán is? Richard Gula katolikus moráleteológus hangsúlyozza, hogy a lelkigondozói titoktartás célja a személy integritásának védelme, de ez nem válhat a gonoszságot védelmező pajzssá. Gula érvelése szerint a morális mérlegelés során az „ártalommentesség” (*non-maleficence*) elve az, ami ütközik a titoktartás elvével. Ha a lelkigondozó tudomást szerez a harmadik felet érintő közvet-

²⁷ Lukens, Jr. C. Horace: Essential elements for ethical counsel. In: Sanders, K. Randolph (szerk.): *Christian Counseling Ethics. A Handbook for Therapists, Pastors & Counselors*. InterVarsity Press, Downers Grove 1997, 43–56, 45–48.

len és súlyos fenyegetésről, a bizalmi (titok) kötelezettség háttérbe szorul az élet védelmének egyetemes parancsa mellett.²⁸ A protestáns lelkigondozói etika itt a felelősség etikáját alkalmazhatja: a lelkigondozónak nem merev keretrendszert, hanem Isten életszeretetét kell felelőssége alapjának tekintenie. De mire figyeljen az etikai dilemmát megoldó lelkigondozó ott, ahol a titoktartás keretrendszere valamilyen életellenes tett nyomán szétfeszül? Az alábbiakban néhány morális fogódzót szeretnék felvillantani a nehéz lelkigondozói helyzetekbe és titoktartási dilemmákba kerülő testvéreim számára.

4.1. Számolunk a bizalom közösségi értékével

Az emberi szeretetkapcsolatok elengedhetetlen eleme a bizalom. A bizalom teszi lehetővé, hogy az emberek megnyíljanak egymás előtt, segítséget kérjenek, és valódi közösséget alkossanak. Nem ritka, hogy maga a lelkigondozás bizalomban megosztott személyes tapasztalatok nyomán indul el. Mind a bennünket megkereső egyén bizalma, mind az egyén kapcsolatait képező közösség bizalma kihat a lelkigondozás terére. Milyen viszonyban kell nekünk látnunk e két bizalmat?

A protestáns etikák a közösséget és a közösségben jelen levő egyént dialektikus összhangban látják. Mivel korunkban az egyén és közösség egyensúlya a társadalmi értékrendszerben aránytalanul az egyén javára tolódott el, félő, hogy ez az etikai döntéshozatalban is érezteti a hatását. Kérdés, hogy ebben az egyensúlytalanságban a közösség védelme és a személy méltóságának védelme hogyan viszonyul egymáshoz. Számolnunk kell azzal, hogy abban az esetben, ha a titok fenntartása súlyos igazságtalanságot vagy bűncselekményt takar el, a hallgatás a közösség elleni morális mulasztássá válhat. Mert az elhallgatás és ezáltal a tények meg nem ismerésével szemben nem védekezhetünk azzal, hogy ezáltal sérülhet az egyén védelme. E ponton látnunk kell, hogy a közösség (egyház) menedéke sem lehet abszolút. A 4Móz 35 törvénye *expressis verbis* kizárja a szándékos emberölőt a védelem köréből (16–21. v.). A Heidelbergi Káté 107. kérdés-felelete (a hatodik parancs kiterjesztett értelmezése) a felebarát életének aktív védelmét is előírja, és ez már önmagában feszültségbe kerülhet az abszolút titoktartással.

Bizonyos országok – így az Amerikai Egyesült Államok legtöbb állama – törvényhozói a lelkipásztori titoktartást jogi védelem alá helyezték, de bizonyos ese-

²⁸ Richard Gula katolikus moráleteológus könyve elsősorban a pasztorációban tevékenykedők számára készült. Gula, Richard M.: *l. m.* 129–150.

tekben (pl. gyermekbántalmazás, életellenes cselekedetek) bejelentési kötelezettséget is előírtak. Az etikai mérlegelésnek figyelembe kell vennie a(z aktuális) jogi környezetet. Ha az egyén bizalma és ezáltal méltósága sérülhet, miként sérül az elhallgatás következtében a közösségi bizalom vagy a közösséget alkotó jelen nem levők érdeke? Mivel a lelkigondozói titoktartás kérdése tipikusan olyan terület, ahol az elvont norma nem elegendő, a konkrét helyzet, a veszély mértéke, az érintettek köre és a következmények mérlegelése szükséges. Etikailag indokolt lehet, hogy a lelkigondozó már a lelkigondozói beszélgetések elején jelezze: bizonyos szélsőséges esetekben (pl. közvetlen életveszély) a titoktartás nem abszolút. Így a lelkigondozói kapcsolatba belépő bizalma sem sérülhet az esetleges titokmegosztás esetén. Richard Gulát hívjuk e ponton ismét segítségül, aki kifejti, hogy a titoktartás feloldása nem a bizalom elárulása, hanem a szűkebb felelősség kiterjesztése. A lelkigondozó ilyenkor „kettős hűségben” áll: hűséges marad a lelkigondozotthoz azáltal, hogy megakadályozza őt egy visszafordíthatatlan bűn(tett) elkövetésében, és hűséges a közösséghez és az életet adó Istenhez az élet védelmével.²⁹

4.2. A titoktartás feloldása helyett inkább felelősségvállalásról kell beszélnünk

Bonhoeffer szerint az etikus cselekedet nem pusztán szabályok mechanikus alkalmazásából áll, hanem *Isten előtti felelős döntés*, amelyben az ember vállalja a következmények terhét. A lelkigondozó, aki kivételesen megbontja a titoktartást, nem *felmentést kér és kap* (*Mert kitől is kérhetné, vagy ki adhatná meg neki?*), hanem *felelősséget vállal*. Ez a „felelősségviszony [pedig] nem határozható meg előre, sem pedig egyszer s mindenkorra, tehát elvi szinten, hisz ez az adott helyzetben születik. [...] talán a felelősen cselekvő személy alázatához tartozik, hogy beérje azzal, hogy a viszonylag jobb mellett dönt némelykor a viszonylag rosszabbal szemben. És hogy felismerje: az abszolút jó némelykor a lehető legrosszabb lehet.”³⁰

Az etikai dilemmában felelősséget vállaló és a lelkigondozott titkát leleplező lelkigondozónak számolnia kell a döntése következményeivel. Ha a lelkigondozó kivételesen megbontja a titoktartást, és utólag kiderül, hogy tévedett (mert

²⁹ Gula, Richard M.: *i. m.* 129–150.

³⁰ Bonhoeffer, Dietrich: *Etika*, 157.

mondjuk a fenyegetés nem volt valós, vagy a beavatkozás nem volt szükséges), akkor is *felelősséget* visel, és nem *szabályt szegett*. A különbség nem csupán nyelvi: a felelős cselekvő Isten előtt megállva vállalja döntése következményeit. A lelki-gondozó maga sem mentesül a lelkiismereti teher alól. Ez teszi a döntést valóban etikai döntéssé.

A lelkigondozói titoktartás kapcsán milyen felelősségi kritériumokat kell figyelembe vennünk? 1. *Az immanens veszély kritériumát*, amely a korábban bemutatott menedékváros-analógiából következik. Ebből látszik, hogy az abszolút titoktartás védelme addig tart, amíg a lelkigondozott *visszafordítható* folyamatban van. Ha a szándék konkrét, azonosítható és közvetlen életellenes cselekvésre irányul, az analógia maga szűnik meg érvényes lenni (a szándékos emberölő kizárásának elve). 2. *Az azonosíthatóság kritériumát* is vizsgálnunk kell. Ezt a Tarasoff-határozat és annak kritikája alapján izzadta ki a segítő szakma. Nem általános veszélyről kell szólnia a titoknak, hanem konkrét, azonosítható személyre irányuló fenyegetésről. Ez a szűkítés megvédi a titoktartás intézményét az általános kivételezéstől. 3. *A kollegiális mérlegelés kritériumát*, ami azt jelenti, hogy vannak olyan döntések, melyeknek súlyát egy ember nem hordozhatja el. Heitink menedékváros-teológiájának továbbgondolása a befogadás közösségi megélésére irányítja figyelmünket: a menedékvárosba való belépés és az onnan való eltávolítás a város véneinek a közösségében dőlt el. Nem egyetlen személy, hanem egy vezetői közösség hordozta a súlyos döntések terhét. A szupervízió és a kollegiális konzultáció nem gyengeség, hanem a jó döntés feltétele.

A tanulmány elején felvetettük annak kérdését, hogy vannak-e a lelkigondozói titoktartás alól felmentő kivételes helyzetek. A kérdés megválaszolását Visky Béla stílusában szeretném lekerétkíteni: természetesen vannak és természetesen nincsenek. Vannak, mert az élet bonyolultabb, minthogy azt szabályokkal előre le tudnánk fedni. És nincsenek abban az értelemben, hogy a titoktartás általános érvényű kötelezettsége marad minden lelkigondozónak az időnként megharcolt kivételek ellenére.

Somfalvi Edit

A Heidelbergi Káté mint a Magyar Református Egyház legkisebb közös többszöröse

„Eljött az ideje annak, hogy higgadtan és rendszeresen kifejtsük bizonyosságtelünket. Ez az idő nemcsak azért alkalmas a higgadt és nyugodt számadásra, mert bennünk is kikristályosodott annak ismerete és értelme, amit Isten velünk cselekedett, hanem azért is, mert javult azoknak a hallása is, akikhez szólni kívánunk. Isten nemcsak megkezdette, de a földkerekségen élő minden egyházra kiterjeszti azt az ítéletet, amit a Krisztustól eltávolodott, intézményi merevedett egyház felett kimondott.”¹

A magyar reformátusok világtalálkozóin hangzik el gyakran az a sokak számára meglepő adat, hogy Európa egyik legnagyobb református közössége a magyar, mely a legkorábbi időktől létezik. Jelenleg a Kárpát-medencében körülbelül 1,5 millió egyháztag él hozzávetőleg 3000 egyházközösségben, területileg egyházmegyékhöz és egyházkerületekhez tartozik. A legnagyobb közösségek Magyarországon, Románia nyugati és középső részein, Szlovákia déli megyéiben, Ukrajna kárpátaljai területein, Szerbia és Horvátország északi, határ menti sávjában élnek, országonként önálló egyházakba szerveződve. Egy-egy magyar református gyülekezet Szlovénia és Ausztria területén is található.² „A közös hitvallások, a magyar nyelv és a közös történelem a széttagoeltság ellenére is fontos összetartó erőt jelent” – jelenti ki a magyar reformátusokkal kapcsolatos adatokat és híreket ismertető honlap. Az elkövetkezőkben ezt szeretnénk tényekkel igazolni, illetve visszaadni a Heidelbergi Káté közösségformáló mivoltát és meghívni az egyháztesteket, hogy a hitvallásos oktatás eredője a Szentírás mellett éppen ez az irat le-

¹ Bartha Tibor: Előszó. In: Uő (szerk.): *A Heidelbergi Káté története Magyarországon*. (Studia et Acta Ecclesiastica 1.) A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1965, 11–12.

² <https://reformatusmegyhaz.hu/reformatus-egység/>, megnyitva 2026. február 9-én.

gyen.³ Sajnos a két háború és a kommunizmus külön utakon indította el a magyar református egyházkerületeket, és nem tagadhatjuk le a modern és a posztmodern kor mindent megkérdőjelező és romboló erejét sem.

A hitvallásosságot elavulttá, nevetségessé és fölöslegessé alázó gondolkodás eldobta a régieket, köztük a Heidelbergi Kátét is, de nem adott semmit a helyébe, mivel a minőséginek, időtállóknak és konszenzussal elfogadhatónak a megalkotására – a felgyorsult gondolkodás és megnövekedett elváráslista miatt – nem maradt idő. A 21. század első negyedére a református egyház részei magyar nyelvterületen különböző irányokba indultak el, anélkül, hogy megegyeztek volna, mi az a közös tudás a Szentírás mellett, amit mindenképpen elsajátíttatnak minden magyar egyházztaggal/hitvallóval. Ez szükséges ahhoz, hogy ha két magyar református bárhol találkozik, legyen olyan hívószó, egy mondat, kötött szöveg, amelynek ha az egyik elkezdi az elejét mondani, a másik be tudja fejezni azt. Olyan szöveg, amelyet mindenki ismer és ugyanúgy ért, mely összeköt, emlékeztet és akár meg is tart. Ez a tartalom legyen alkalmas arra, hogy a magyarul megfogalmazható, stabil alapokon álló hittudást ki lehessen fejezni, legyen strukturált, világos és logikus. Mivel a metamodern világ egyszerre szeretne mindenből részt, mi ehhez a Szentháromságról és az emberről szóló, hozzáférhető hittudást adhatjuk hozzá. A mindenre jogot formáló ember elaprózza figyelmét, nem mélyül el semmiben, és mindennek következményeként kíváncsisága, de kimerültsége és szorongása is egyre nő. Kell egy stabil, biztonságot nyújtó, az igazságot egyértelműen képviselő erőter, ami személyt és közösséget egyaránt megtart. Ezt az erőteret a teológiailag jól megalapozott, aránylag rövid, rétegzett, az emberi életet egzisztenciális kérdései mentén átfogó szöveg hozza létre, mely álláspontom szerint jelenleg magyar nyelven a Heidelbergi Káté (a továbbiakban HK).

Elkezdhetnénk most hatalmas erőbefektetéssel megalkotni egy közös, az egész Kárpát-medence magyar reformátusságára kiterjedő és rá nézve kötelező szöveget, hogy ellene tartsunk a mindent viszonylagossá és esetlegessé tevő romboló erőnek, de a metamodern sajnos nem arról ismerszik meg, hogy biztosítana időt a hosszú, elmélyült, sok ember együttműködését feltételező munkának.

Megfigyelésem szerint azonban elérhetjük az áhított célt, a közös platformot, a legkisebb közös többszöröst a magyar református egyháztestek, egyházkerületek között, ha friss szemmel merünk nézni a Pflzi Választófejedelemség-

³ Uo. (Megnyitva: 2026. február 9.)

ben megírt latin–német, ám az évszázadok alatt veretes magyarrá lett szövegre. „A Heidelbergi Káté magyar történetének vizsgálata közben érdemes megfigyelni, mint egyesül népünk változatos és fejlődő nyelve szinte maradéktalan szinképpé a Káté folytatólagos tolmácsolásában”⁴ – jegyzi meg a magyarrá válás folyamatáról Nagy Barna.

Javaslatom szerint legyen a HK a magyarul beszélő reformátusok közös lelki és szellemi alapja, amelyről elindulva az egyházi életet élni, közös jövőt tervezni és szervezni lehet. Azért is lehet stabil alap, mert egyenes, világos, utilitarista, nem számol az örökké változó érzelmekkel, nem kérdez rá a személyes megtérésre, erősen közösségi jellegű az egyéni megközelítésekkel szemben, és ezzel akarva-akaratlanul közösséget teremt és épít. Mivel nem kérdez rá a HK ismerők egymással való kapcsolatára, hanem adottként kezeli, megteremti a magyar reformátusok közötti közös gondolati, lelki és hittani teret. Mivel nem magyar alkotás, nem születik meg az azonnali meghaladási kényszer, a versengés, ami jellemző a magyar református csoportokra. A HK-hoz minden típusú református lelkiség szervesen kapcsolódhat, és ez lehet majd alapja a közös kapcsolódásnak is. Teljesen egyetérték Török István professzorral, aki megállapította, hogy „a HK létfontosságú a reformátusságunk számára”⁵.

A Heidelbergi Káté keletkezéséről

A németajkúaknak írt vallástani népkönyv megírására megbízást III. Frigyes pfalzi választófejedelem adott, mert szerette volna, ha népe a Szentírás alapján el tudja mondani és érvekkel meg is tudja védeni a más vallásúakkal szemben azt, amiben hisz. Ebben az időben már nemcsak a római katolikus tanítással állt szemben az evangélium szerint reformált gondolkodás, hanem a lutheri irány is kezdett elválni a helvét iránytól, és a fejedelem kérése annak a bizonyítéka, hogy a helvét irány Pfalzban is népszerű volt, a HK megjelenésével pedig meg is gyökerezett. A munkát Zacharias Ursinus heidelbergi professzorra, Philipp Melancthon tanítványára bízta. A HK alapszövege 1562 végére készült el, majd teológus bizottság nézte át, amelynek tagja volt Kaspar Olevianus, Calvin korábbi tanítvá-

⁴ Nagy Barna: A Heidelbergi Káté jelentkezése, története és kiadásai Magyarországon a XVI. és XVII. században. In: Bartha Tibor (szerk.): *i. m.* 88.

⁵ Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata. Hálaadásra vezető vigasztalás 129 kérdés – feleletben.* Kálvin Kiadó, Budapest 2013, 15.

nya. (Talán innen ered az a hagyomány, hogy Zacharias Ursinussal írták a kátét.) Mindkettőjüket olyan jól ismeri a magyar köznyelv, hogy már senki sem emlegeti őket eredeti német nevükön.

Az év 52 vasárnapjára beosztott, három nagy fő részre tagolt 129 kérdést és választ a választófejedelem a zsinat elé vitte, mely azt a célnak megfelelőnek és elégségesnek találta, jóváhagyta, ezért Frigyes előszóval ellátva 1563-ban a közhasználatára kiadatta. Még abban az évben megért két újabb kiadást. A második és harmadik kiadásba kerültek be a római katolikus tanítást keményen bíráló 30., 57. és 80. kérdések és válaszok, melyek visszautasítják az ugyanabban az évben véget ért tridenti zsinat döntéseit.⁶ A mű kicsi, átfogó és könnyen használható volt, minden állítása a Szentírás szövegén alapult, ezért hamar népszerű lett szerte a világon, s a Biblia mellett az egyik legtöbbet kiadott mű, hiszen minden nyelven, amelyen reformátusok beszélnek, olvasható.

A HK három része egybefüggő ívet ír le – az ember bűnösségét –, az ember megváltását és az ember ezért való hálaadását, azaz a Krisztus követésére elszánt ember egzisztenciális kérdéseit boncolgatja, és bibliai rövid válaszokat ad rájuk. Nagy könnyebbséget jelent ezt a teológiai tartalmat a gyakorlatban is megélni azáltal, hogy a vasárnapi liturgia is ezt az ívet írja le, azaz a hívő ember rendszeresen szembesül ezekkel az egzisztenciális kérdésekkel. Elfogadom Fekete Károly püspök érvelését, hogy „jó lenne újra komolyan venni gyülekezeteink felnőtt tagjai körében a Heidelbergi Káté tanulmányozását”.⁷

Az internet előtti világ csodája, hogy egy év múlva már Kolozsváron érveltek vele a teológusok, 1566-ban megjelenik latinul, antitrinitáriussá alakított formában.

„Ilyen keserves testvérharc tűzében érkezett tehát hozzánk a Heidelbergi Káté, mint ahogy maga is ebben a tűzben született, és szülőhazájában épp úgy, mint nálunk, hosszú időn át további testvérharcok próbáit kellett kiállnia. Mégis, ahogyan a heidelbergiek kísérőlevelén – a szakadás minden kínja, s az igazság melletti megállás minden elszántsága fölött – elevenen érezhető a már-már odaveszni látszó egység vágya, úgy lesz ez a Káté világszerte s miná-

⁶ <https://honlap.parokia.hu/lap/lelki-oasis-misszio/cikk/mutat/reformatus-hitvallasaink/> (Megnyitva: 2026. február 27.)

⁷ Fekete Károly: *í. m.* 15.

*lunk is, nemcsak a konfesszionális egyházakra tagolódás szimbóluma, hanem az evangéliumi egységkeresés fáradhatatlan ösztökélője.*⁸

A következő évtizedben Huszár Gál Pápán 1575-ben lefordította, de pestisben meghalt, ezért fia, Dávid adta ki saját nyomdájában 1577-ben – éppen a jövő esztendőben lesz 450 éve.⁹ A Dunántúlon tehát szinte az első időktől ismert a helvét irány. Használni kezdték, elterjedt, Szárászi Ferenc Debrecenben, Szenci Molnár Albert külföldön fordította le a 17. század elején (1607, Hanau), s mivel a zsolnárokkal együtt, illetve a Szentírással egybekötve jelent meg több ízben is, időnként revideált szöveggel, a magyar református vallásos életforma alapiratává vált, amit minden írni-olvasni tudó ember ismert és fejből idézett. A különböző egyházkerületek zsinatai egymás után fogadták el alapvető hitvallási iratnak. 1646-ban a szatmárnémeti nemzeti zsinat a lelkészi eskü részévé emelte, innen számítják a HK-t a Magyar Református Egyház alapvető hitvallási iratának, hiszen előírta, hogy a „palatinátusi káté mindenütt megtartassék és taníttassék”.¹⁰ Az előbb idézett Nagy Barna így foglalja össze azt a kort:

„Eddigi ismereteink szerint nálunk legelőször a felsődunamelléki sóki zsinat 1619-ben – tehát ugyanabban az évben, amikor a dordrechti zsinat egyetemes református hitvallásnak nyilvánítja a Heidelbergi Kátét – rendeli el ennek a magyar és latin nyelvű iskolai tanítását. Dunántúlon nevezetesen az 1630-i pápai zsinat hasonló értelmű határozata. Erdélyben is az 1630-as évektől számítható annak általánossá válása az iskolákban. Tiszáninnen már a pataki kollégium 1621-i törvényeiben megjelenik.”¹¹

A HK román fordítása 1648-ban készült el. Fogarasi István lugosi lelkipásztor fordította, és I. Rákóczi György támogatásával jelent meg Gyulafehérváron.¹²

⁸ Nagy Barna: *i. m.* 23–24.

⁹ <https://honlap.parokia.hu/lap/lelki-oasis-misszio/cikk/mutat/reformatus-hitvallasaink/> (Megnyitva: 2026. február 27.)

¹⁰ <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/h-B866/heidelbergi-kate-C18D/> (Megnyitva: 2026. február 13.)

¹¹ Nagy Barna: *i. m.* 28.

¹² <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/h-B866/heidelbergi-kate-C18D/> (Megnyitva: 2026. február 13.)

Az első konfirmációra felkészítő folyamatot Debrecenben határozták meg 1745-ben, amikor az egyháztanács előírta, hogy úrvacsora előtti pénteken „rövid és együgyű tanítás” történjen a katedráról, majd leszállván, a fiatalokat „catechizálja” a lelkész, hogy másnap az Úr asztalához járulhassanak.¹³

„A Káté mélységes biblikus tartalma olyan tekintélynek bizonyult, amelynek elismerésében még a theologiai ellenfelek is egynek tudták magukat.”¹⁴ Ezért „a Heidelbergi Káté, funkciójánál és tartalmánál fogva, egyesítőleg tudott hatni az egyébként egymással sokszor éles ellentétbe kerülő orthodoxia és puritánizmus között”.¹⁵ Czegléd Sándor megállapítja, hogy „a kátémagyarázatok, anélkül, hogy elhanyagolnák a helyes tant, leküzdi az orthodoxia intellektualizmusát és jól érvényre juttatják a Heidelbergi Káté eredeti célkitűzéseit, amelyek között nem utolsósorban áll az Isten iránti hálától motivált életszentség előmozdítása”.¹⁶

A HK tehát nemcsak hitvallás, és nemcsak a kötelező egyházi oktatás alapkódumuma minden magyar egyházkerületben, függetlenül az éppen aktuális államformától, amelynek keretében a Magyar Református Egyház él, hanem etikai normákat állít fel, és életformát szervez. Az egyháztestek sajnos elszakítva élnek, számos egyházkerületben, de van közös alap, a Szentírás, a HK és a Második Helvét Hitvallás. Ez biztosít közös, Biblián alapuló gondolkodásmódot, szókinccset, közös énekkincset és közös biblikus műveltséget. Mivel a HK rövidebb és egyszerűbb volt a Második Helvét Hitvallásnál, a konfirmációra való felkészítő a sajátos helyi hitvallások mellett a HK volt. Évszázadokkal ezelőtt vált a magyar hitvallásosság legkisebb közös többszörösévé. Módis László így ír erről: „A túl gazdag anyag azt bizonyítja, hogy a káté sokkal nagyobb szerepet játszott egyházunk és gyülekezeteink életében, mint azt gondoltuk, és sokkal többet foglalkoztak az azal a századok folyamán, mint azt a tudományos köztudat feltételezte.”¹⁷

Azon állításmat, hogy a HK lehet hittudásunk legkisebb közös többszöröse, az a hatalmas lelki és szellemi munka alapozza meg, amit magyar nyelvterületen

¹³ Tóth Emese: A Heidelbergi Káté a magyar református gyülekezetekben és iskolákban. In: Bartha Tibor (szerk.): *i. m.* 278.

¹⁴ Czegléd Sándor: A Heidelbergi Káté magyarországi magyarázatainak története 1791-ig. In: Bartha Tibor (szerk.): *i. m.* 168.

¹⁵ Nagy Barna: *i. m.* 79.

¹⁶ Czegléd Sándor: *i. m.* 148.

¹⁷ Módis László: A Heidelbergi Káté magyarországi irodalmának bibliográfiája 1563-tól 1964-ig. In: Bartha Tibor (szerk.): *i. m.* (301–337) 303.

a HK ismertté tételéhez az elődök hozzáadtak. Ha más közös alapot választanánk magyar népünknek a Szentírás mellé, arra kellene a legnagyobb hangsúlyt fektetni most, hogy református hitünk a világ számára láthatóvá váljék, s akkor a Módis László által 1965-ig,¹⁸ majd általam 2026-ig (utóbbi a teljesség igénye nélkül) összegyűjtött tételek egyre inkább csak a múlt tárgyi emlékeivé válnának és feledésbe merülhetnének. Amikor végigpásztázunk a HK-val kapcsolatos munkákon, rádöbbenhetünk, hogy magunknak ártanánk a legtöbbet, ha elfelednénk. 1965-ben (a kéziratos magyarázatokat nem is említve) 162 kiadásról tudott Módis László, és jelezte, hogy ez a szám jelentősen nőhet az évek folyamán. A könyvészeti adatokat a következő beosztás szerint ismerteti:

A. A Heidelbergi Káté hazai kiadásai – 162 kiadvány.

B. A HK alapján készült tankönyvek: az ún. „Fundamentom”-ok – 52 kiadvány; egyéb tankönyvek – 12 kiadvány.

C. A HK magyarázatai – 56 kiadvány.

D. A HK-ra vonatkozó irodalom – 124 kiadvány.

E. A „katekizmusi” énekek¹⁹ – 8 kiadvány, a teljesség igénye nélkül.

Összesen: 414 kiadvány.

Azokat a köteteket, amelyeket 1965 után jelentettek meg, ugyanebben a beosztásban rendszerezem, majd összegzem, hogy összesen hány ilyen kiadvány jelenhetett meg napjainkig. Forrásaim az Országos Széchényi Könyvtár elektronikus adatbázisa és a magyar református felsőoktatási intézmények adatbázisai.

A. A Heidelbergi Káté kiadásai 1965 után – 32 kiadvány.

B. A HK alapján készült tankönyvek – 8 kiadvány.

C. A HK magyarázatai – 7 kiadvány.

D. A HK-ra vonatkozó irodalom – 18 kiadvány.

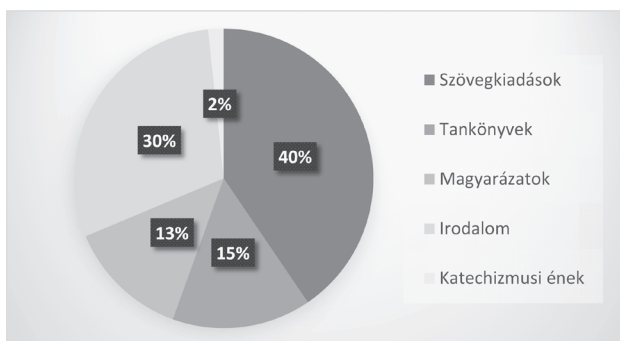
Összesen 65 kiadvány.

Az eddigi gyűjtés alapján 194 Heidelbergi Káté-kiadást ismerünk, Erdős József, Tavasz Sándor és mások fordításában, 72 tankönyv és oktatási segédkönyv jelent meg, 63 Heidelbergi Kátét magyarázó kiadvány és 142 a Heidelbergi Kátével kapcsolatos kérdéshez kötődő kiadvány és 8 „katekizmusi” ének.

¹⁸ Uo. 303.

¹⁹ Uo.

Összesítve így láthatjuk:



Jelenleg tehát 479 kiadvány áll a rendelkezésünkre, ha a HK-val kapcsolatos történelmi, értelmezési, hatástörténeti kérdésekre keresünk választ. A majdnem félezres számot látva egyetérthetünk azzal az általános vélekedéssel, hogy a magyar református emberek között a Szentírás után a legnépszerűbb, legtöbbet olvasott mű a Heidelbergi Káté volt. Azt is észrevehetjük, hogy a HK szövege, a taníthatóvá tételéhez alkotott segédanyag és a róla írt irodalom szinte egyenlő nagyságú, ami azt jelenti, hogy nemcsak a tárgyi tudást szerezhették meg a hívek, hanem inspirálta is őket a tanult szöveg. Nemcsak kipipálandó vizsga, hanem mélyen elgondolkodtató és a következtetéseket megosztásra sarkalló erőtér volt.

A katalógusok olvasásakor derült ki az is, hogy a vérzivataros történelem ellenére is fontosnak tartották őseink, hogy mindig legyen elérhető olvasmány a hívek számára. Megrendítő volt megtalálni 1848-as, 1920-as, 1929-es, 1940-es vagy 1944-es és 1989-es kiadásokat, hiszen mondhatták volna, hogy a történelmi események nem teszik lehetővé, hogy a HK terjesztésével foglalkozzanak. Az, hogy mégis megtették, mutatja, hogy történhet bármi, történelmi berendezkedéstől függetlenül, Isten ígéjének megértésénél és megvallásánál nincs fontosabb feladatunk.

Magyar nyelven tehát legalább 479 kötet beszél el a magyar református nép hitvallásos gondolkodását. A világtörténelem zajlott, birodalmak jöttek, tapostak és mentek, de a HK-val kapcsolatos munkák megszülettek, a magyar református közösségeknek a hitvallásossággal elemi iskolától kezdve foglalkozni kellett. A kommunizmus szinte mindent elvett, de megmaradt a HK mint hitvallási szöveg, számos kiadás a bizonyíték rá, hogy népünk ismerni akarta annak tartalmát.

Identitásképző erő volt századokon át, viszonyulni lehetett hozzá, elmélkedni rajta és figyelembe venni az emberi élet fordulóin.

Bár az egyházi közbeszédből sokszor nem derül ki, milyen fontos szöveg a hitvallás, mert a konfirmáción és a lelkészi eskün kívül alig emlegetjük (ha nem számítom ide a vasárnapi liturgiában néha elmondott első kérdésre adott választ), sokan feledésre pedig ítélnék. 2011 óta 35 kiadványban jelent meg a HK valamilyen aspektusa, vagy maga a teljes szöveg. Úgy tűnik, olyan számunkra a HK szövege, mint egy bűvópatak vize, a legnagyobb szárazságban is ott van a mélyben, hogy amikor igazán szomjasan keressük az enyhülést, akkor aki keresi, az megtalálhasa. Az egyházkerületek ma is nyilvánosan elérhetővé teszik a HK szövegét, hogy bárki hozzáférhessen, hivatalos szövegeikben hivatkoznak rá, a lelkészi eskünek mai napig része, de a hívek általános tudásából és mindennapi szókészletéből, érvrendszeréből egyre erőteljesebben kopik ki. Javaslatom szerint, hivatkozással az eddigi századok kitartó ragaszkodására, amely által e tartalom szinte a magyar református nép „vérévé vált”, el kell kezdeni közösen dolgozni azon, hogy adjuk vissza a HK általános ismertségét, frissített formában. Hadd ébredjen az emlékezet, vagy rakódjanak újabb rétegek, de minden magyar reformátusnak ismernie kell a szöveg tartalmát és üzenetét.

Ha református egyházat és közösségeket szeretnénk, meg kell egyeznünk egy közös szövegben, egy közös tartalomban. Sok minden változó van a református egyházban, istentiszteleti rendtartás, vasárnapi liturgia, énekeskönyv, és reméljük, hogy egyszer elérjük ezekben az egységet, de addig is kell egy közös alap a Szentírás mellé, felekezetiiségünknek a legkisebb közös többszöröse. Meggyőződése, hogy ha a magyar református emberek újra ismerni fogják a HK tartalmát, akkor nemcsak a református egyháztestek legkisebb közös többszöröse, hanem legkisebb közös többszörözője is lehet, hiszen aki megérti és megszereti a HK tartalmát, tovább is adhatja és megszerettetheti azokkal, akik még nem ismerik. A módszereken, hogy hogyan tanítsuk, milyen ütemben, milyen hosszan, azon vitatkozhatunk és egyezkedhetünk, de a tényen, hogy ez lehet a közös, egybekapcsoló szövegünk a Szentírást mellett, azt magyarázva, ahhoz meggyőződése szerint nem férhet kétség. A történelem kereke sokszor fordult, volt, amikor kötelező volt tanítani a Heidelbergi Kátét, volt, amikor egyenesen tiltották, de azt ki kell mondanunk, hogy léte és ismerete alapvetően befolyásolta és érinti ma is a magyar református gyülekezetek életét. Ma is időszerűek Bucsay Mihály sorai, melyeket a 19. századi kátétöténetről és hatástörténetéről írt:

„Azt tapasztaltuk, hogy egyházi életünk és gondolkodásunk a Heidelbergi Káté-magyarázatok tanúsága szerint igen szoros kapcsolatban állt a mindenkori politikai és társadalmi helyzettel. Hiszen csak ebből a háttérből voltunk képesek megérteni, hogy az egyes korok theologusai milyen irányú és mennyi írói alkotást szenteltek a Heidelbergi Káténak. Ez a szoros egybekapcsoltság azonban korántsem jelentette mindig az egyházi élet és a theologiai munka függését és meghatározottságát a fennálló társadalmi rend által. Egyházunk ilyen szoros függésbe csak a késői liberalizmusnak a keresztyén egyházak iránt látszólag annyira megértő korában, a liberális theologia virágzásának idején került, mert akkor szem elől tévesztette a maga egyház mivoltát, az élő Jézus Krisztusban, a megváltásban gyökerező létét. Ez abban nyilvánult meg, hogy lelki és erkölcsi ereje megbénult, vagy szétforgácsolódott, hitvallásait pedig por lepte be. Viszont, ha bűnbánatban és élő hitben tudatára ébredt igazi mivoltának és küldetésének, akkor áldássá vált és azzá válhat ma is népe és az embervilág számára. Ehhez a jó úthoz mint 400 év óta mindig, a Heidelbergi Káté ma is a megtisztulás és az erő olyan forrása, amely által az apostoli kor és a reformáció öröksége válik élővé.”²⁰

²⁰ Bucsay, Mihály: A Heidelbergi Káté magyarázatának története 1791-től napjainkig. In: Bartha Tibor (szerk.): *i. m.* 260.

A hitvallásos mérlegelés szerepe a prédikáció megszületésében

1. Prédikáció születik

A legtöbben úgy gondolják, hogy a prédikáció megszületése kizárólag az igehirdető lelkipásztorok ügye, hiszen az előkészítési folyamat minden nehézségét, izgalmát, örömét csak ők ismerik. Ez a megállapítás csak részben igaz, mert a prédikátor tehet arról, hogy az igehallgató gyülekezet is megismerje ezt az izgalmas folyamatot. Ehhez nem elegendő a prédikációkban gyakran elhangzó mondat: „Amikor erre az igehirdetésre készültem, az jutott eszembe...”; ennél többről van szó. Bibliaórákon, presbiteri továbbképzőkön,¹ gyülekezeti csendesnapokon lehet beszélni a prédikáció megszületésének küzdelmes és szép folyamatáról, amely jóval korábban elkezdődik,² mint a textusválasztás. Ugyanakkor körül lehet járni a prédikációval kapcsolatos kérdéseket, mert ezek nem csupán az igehirdetőt, hanem az igehallgató gyülekezetet is érintik.

Református egyházunkban valljuk az egyetemes papság elvét, amely szerint mindenki pap, de nem mindenki igehirdető. A papi tisztnek megfelelően *élő hálaáldozatul*³ mindenki felkínálhatja magát, de aki Isten ígétjét hirdeti, annak részt kell vennie a teológiai képzésben, és nem csak azt kell megtanulnia, hogy mit prédikáljon, hanem azt is, hogy azt hogyan tegye. Ismert tény, hogy református

¹ A kolozsvár-alsóvárosi gyülekezetben presbiteri csendesnapi téma volt egyik presbiter testvér kérése: a lelkipásztor ismertesse a presbitériummal a prédikációra való készülési folyamatának részleteit.

² Itt a hivatásválasztásra, a teológiai képzésre, arra a „csomagra” gondolok, amellyel a lelkipásztor a textushoz fordulva annak a titkát, értelmét keresi.

³ Heidelbergi Káté 32: „És téged miért neveznek keresztyénnek? Azért, mert hit által Krisztusnak tagja és így az ő kenetének részese vagyok, azért, hogy az ő nevét valljam, magamat neki élő hálaáldozatul adjam...”

egyházunkban a gyülekezet a maga soraiból küldi ki a teológiai képzésre ajánlott fiatait,⁴ hogy a teológiai tanulmányok elvégzése után Isten igaz igéjét hirdesse.

Íme, az igehirdetés kapcsán máris eljutottunk a jóval tágabb kérdéskörhöz, hiszen amikor a prédikációról beszélünk, nemcsak az igehirdető személyére gondolunk, hanem arra is, ami a prédikációban elhangzik, tehát annak a tartalmára, és nyilván azokra, akik meghallgatják azt, amit az igehirdető lelkipásztor prédikáció címén elmond. A homiletikai hármast – ige, igehirdető és igehallgatók – másként is meg lehet fogalmazni: Ki prédikál? Mit prédikál? Kinek prédikál? Az eddigiekből is kiderül, hogy a prédikáció megszületése jóval összetettebb folyamat annál, mint amit erről az igehallgatók gondolnak.

A lelkipásztori hivatáskép és az igehirdetés kapcsolata

Az, hogy napjainkban az erdélyi református szószékeken mi és hogyan hangzik el, elsősorban az igehirdetők hivatásképétől függ. Attól, hogy a lelkipásztorok miként gondolkodnak saját hivatásukról, milyen fontossági sorrendet állítanak fel a szolgálatukban, és ebben hol kap helyet az ige, az igehirdetés és a gyülekezet. Ugyanis ettől függ, hogy mennyi időt és erőt fordítanak a prédikációra való felkészülésre. Amennyiben az igehirdető számára fontos, hogy Isten igéjéből keressen válaszokat saját kérdéseire, és a teológiai képzés során megérezte az ige titkai-val való foglalkozás jó ízét, megtapasztalta annak az izgalmát és gyönyörűségét, minden valószínűség szerint lelkipásztori szolgálata során is kellő időt fordít arra, hogy vasárnapról vasárnapra érthető, aktuális prédikációk szülessenek, amelyek a gyülekezet kérdéseire adnak igei válaszokat. Ha azonban torzul a lelkipásztori hivatáskép, és az igehirdetés szolgálata más tevékenységek árnyékába kerül, a lelkipásztor „egyebekre” fordít időt és energiát. Márpedig a hitvallásunk szerint: „A hívő olvasó nem kételkedhetik afelől, hogy a föld kerekéségén semmi egyéb nem olyan elsőrendű, hasznos és fölöttébb szükséges, mint az ige prédikálása.”⁵

Miskotte *Az élő Ige körül* című könyvében megállapítja: „Aki arról beszél, hogy az intellektuális tevékenységgel foglalkozó egyház (az igehirdetésre készülő lelkipásztor)⁶ elmegy a világ nyomorúsága mellett, az félrebeszél. Semmire a vilá-

⁴ A teológiai képzésre jelentkező ifjúnak rendelkeznie kell a gyülekezete presbitériumának az ajánlásával.

⁵ Tőkés István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*. Második, javított kiadás. Királyhágómelléki Református Egyházkerület, Nagyvárad 2006, 100.

⁶ A szerző megjegyzése.

gon nincs nagyobb szükség, mint az igére; és nincs hatásosabb szeretetszolgálat, mint az, amely népeket köt össze egymással, s amely az embert a felebarátjához közelíti.”⁷ A szerző a bibliafordító Hieronymusról⁸ ír, aki átszellemült munkával arra törekedett, hogy a Szentírást a nép nyelvére, latinra fordítsa le. A fordítást szeretetszolgálatnak nevezte, hiszen ezáltal érthetővé vált az ige azok számára is, akik előtt eddig rejtve maradt. A bibliafordítással párhuzamba állítva a prédikációt is szeretetszolgálatnak nevezi, hiszen az is a távoli, „idegen” igét fordítja le, teszi érthetővé, hozza közel a mai emberhez. És mivel nem akármilyen szövegről, hanem Isten Igéjéről van szó, ezért annak meghallása és megértése üdvösségkérdés. Tehát a lelkipásztornak nem lehet fontosabb dolga, mint az igehirdetésre való lelkiismeretes felkészülés.

Itt szükséges megjegyezni, hogy a prédikációra készülő lelkipásztornak nem csupán a bibliai szöveget kell alaposan ismernie és tudományos eszköztára segítségével megvizsgálnia, hanem az *igehallgató gyülekezetet is*. Azért, hogy érthető és aktuális legyen a prédikáció, nemcsak ismernie, hanem szeretnie is kell az igehallgatókat. Ha a készülés során ez a szeretet motiválja, megvan az esély arra, hogy a *prédikáció valóban szeretetszolgálat* legyen. Ahogy a diakóniai szolgálat során a nélkülöző emberhez eljuttatott élelem vagy orvosság az életben maradást és a gyógyulást jelentheti, úgy jelenthet lelki értelemben életet és gyógyulást az ige eledele, amely a prédikáció során jut el a nélkülöző emberhez.

2. A textusválasztástól a prédikációig

Eddig az igehirdető személyről és a prédikáció hallgatóiról volt szó. A következőkben rátérek annak a folyamatnak a vázlatos bemutatására, amit a prédikáció megszületésének szoktunk nevezni. Ennek az első lépése a *textusválasztás*. Református egyházunkban a lelkipásztorok általában a szabad textusválasztást⁹ gyakorolják. A szabad azt jelenti, hogy nincs semmiféle előírás, mint például a római katolikus vagy evangélikus egyházban a perikóparend. Ez a szabadság egyfelől jó, mert az igehirdető arról prédikálhat, amit a Szentlélek diktál, másfelől önkényeskedéshez is vezethet, hiszen arra is lehetőség, hogy a számára vagy az

⁷ Miskotte, H. K.: *Om het levende woord. Opstellen over de praktijk der exegese*. J. H. Kok, Kampen 1973, 118.

⁸ Hieronymus latin nyelvű bibliafordítása a Vulgata (Kr. u. 382).

⁹ Ismert a *lectio continua* is.

igehallgatók számára kényelmetlen textusokról ne prédikáljon. Érdekes jelenség, hogy az utóbbi években a lelkipásztorok szinte minden igehirdetési szolgálat rendjén a *Bibliaolvasó kalauz* aznapi igeszakaszát veszik alapigéül. Ezzel lemondanak a textusválasztás küzdelmeiről és annak szabadságáról is.

A szabad textusválasztás szolgálhatja a prédikáció aktualitását, hiszen lehetséges, hogy az igehirdetés a gyülekezetből jövő kérdésekre ad választ. Olyan kérdésekre, amelyek családlátogatás, különböző gyülekezeti alkalmak vagy társadalmi események során merülnek fel. Ilyen esetekben is érvényes, hogy az igehirdetőnek azt kell prédikálnia, amit az alapigéből megértett. A gyülekezetépítés szempontjából hasznos lehet az *igehirdetési terv*. Ebben a lelkipásztor odafigyelhet azokra a kérdésekre, területekre, amelyeket a gyülekezet lelki épüléséért hangsúlyozni kellene, és az igehirdetési szolgálattal a gyülekezet figyelmét Istennek az igében kijelentett akaratára irányíthatja.

A szabad textusválasztással gyakran együtt járó hiba, hogy az igehirdető mottóként szolgáló félmondatokat választ alapigéül, és ezért kénytelen „mindenről is” beszélni, aminek gyakran kevés vagy éppen semmi köze nincs a „textushoz”. Ezért nagyon fontos szempont a textus helyes körülhatárolása, azaz a kezdetének és végének a megtalálása, ugyanis így el tudjuk kerülni a felesleges részletezést. Amikor megvan az alapige, következhet az exegézis, a bibliai szöveg alapos elemzése, a szavak, kifejezések helyes értelmének a megtalálása. Ezt követi az alapige kontextusba állítása; a fejezet, a biblia könyv, az Ószövetség, az Újszövetség és a teljes Szentírás összefüggésébe. A prédikáció nemcsak textusszerű, hanem *szentírásszerű* is kell legyen. Ez már a bibliateológiai mérlegelés izgalmas folyamata, amelynek során az alapige kérdéseit az Írás fényébe állítja az igehirdető. Ez a cselekmény olyan felismerésekhez vezethet, amelyek nagymértékben segítik az alapige üzenetének a megtalálását és alkalmazását.

3. A hitvallásos mérlegelés

A prédikációírás folyamatában a bibliateológiai megfontolások után kap helyet a *hitvallásos mérlegelés*. Valószínű, hogy ebben a folyamatban a mérlegelés kifejezés nem hangzik idegenül, de a hitvallásossággal kapcsolatban sokakban kérdések merülhetnek fel. Mára a hitvallásosságnak kissé pejoratív felhangja lett. Mintha valamiért szégyellni kellene azt, ha valaki ragaszkodik a felekezetének a hitvallásaihoz, a maga felekezeti identitásához.

Református egyházunk alkotmányában a következőket olvashatjuk:

„1. A Romániai Református Egyház Jézus Krisztus egy, szent, egyetemes, apostoli egyházának része. Az Egyház Krisztus teste, ezért egyedüli fejének az Úr Jézus Krisztust vallja, s a teljes Szentírás alapján hitének kifejezőjéül a Nicea-Konstantinápolyi Hitvallást, az Apostoli Hitvallást, a II. Helvét Hitvallást (1566) és a Heidelbergi Kátét (1563) fogadja el. Az egyházalkotmány 2. paragrafusában ez olvasható: A Romániai Református Egyház feladata Isten Igéjének a Szentírással és hitvallásaival egyező hirdetése, a sákramentumok (keresztség, úrvacsora) kiszolgáltatása, az egyházfegyelem, a keresztyén nevelés, a pasztoráció, a misszió és a keresztyén szolgáló szeretet gyakorlása a református hívek hitbeli egységének és békéjének megőrzése érdekében.”¹⁰

Nyilvánvaló, hogy a hitvallásosság az egyház egészére vonatkozik, de az egyházalkotmány második cikkelyére utalva szükséges megállapítanunk, hogy mivel Isten igéjének a hirdetését a teológiai képzésben részesült lelkipásztorok végzik, nekik kell vigyázniuk arra, hogy az igehirdetés üzenete összhangban legyen a református egyház hitvallásaival.

Az igehirdetés és az egyház kapcsolatáról Bonhoeffer *Az egyház lényege*¹¹ című könyvében megállapítja, hogy az egyházat a Krisztusban való megbékélés igéje hozta létre, és az igehirdetés újból és újból aktualizálja azt. A Krisztusról szóló beszéd az egyházból jön, és az egyháznak szól. Az ige a gyülekezetnek adatott, amely a prédikációban a keresztről való beszédet hirdeti. A szerző az igehirdetői tisztséggel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a gyülekezeti tisztségek személytől függetlenül adottak. Ugyanakkor hozzáteszi, hogy az igehirdetésnek *helyesen* kell történnie, a helyes igehirdetéshez pedig meg kell tanulni *a prédikációt a Szentírás-hoz és a reformátori értelmezéshez szabni*. Ez nyilvánvalóan a lelkipásztor feladata, jóllehet nem ő, hanem a gyülekezet a tisztség hordozója, amely megbízza őt a szolgálat végzésével. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az igehirdetés ne lenne a gyülekezet felelőssége.

Amikor a gyülekezetnek az igehirdetés szolgálatában betöltött szerepéről beszélünk, nem szabad figyelmen kívül hagynunk a népegyházi valóságot. A gyülekezeti tagok többsége ismeri az Apostoli Hitvallást és a Heidelbergi Káté egyes

¹⁰ A Romániai Református Egyház Alkotmánya (Statútuma). Kolozsvár 2006, 1.

¹¹ Bonhoeffer, Dietrich: *Az egyház lényege*. (Ford. Visky S. Béla.) Exit Kiadó, Kolozsvár 2013,

kérdés-feleleteit. A káté első kérdése szerepel a vasárnap délelőtti liturgiában is. A Második Helvét Hitvallást a református hívek nem ismerik. A lekipásztorok a teológiai képzés során mindkét hitvallási irattal foglalkoznak, megtanulják. Nyitott kérdés marad, hogy a szolgálatuk során milyen mértékben és hogyan alkalmazzák. A konfirmációi felkészítés során a Heidelbergi Káté tananyagának számít, de a Második Helvét Hitvallás semmilyen szinten sem szerepel. Ritkán lehet hallani arról, hogy egy-egy gyülekezetben kátémagyarázatos istentiszteleteket tartanának; jóllehet a református egyházban valamikor általános gyakorlat volt a vasárnap délutáni istentiszteleten elhangzó kátéprédikáció. Ennek okairól a következőképpen ír Fekete Károly:

„Amikor manapság szembe találja magát az egyház a »vallások piacán« egy szinkretista vallás- és világfelfogással, vagy a hamis ökumenizmust zászlóra tűzve az általános keresztyénség szólamaival, sokféle szektássággal, politikai és társadalmi messianizmussal, szabados erkölcsű és gondolkodásmódú demokráciával, globalizációval, információdömpinggel, technikai robbanással, testkultusszal, sztár csináló emberimádattal, és még sorolhatnánk, akkor nem csoda, ha a történelmi egyházak tagjai között fenyeget a gyülekezeti tagok identitáskrizise.”¹²

A szerző fontosnak tartja a felnőttképzést azért, hogy a hit alapelemei beépüljenek a hívek tudatába; ennek egyik eszköze a hitvallás-magyarázat.

Nyugati protestáns teológusok erről másképpen gondolkodnak:

„A református protestantizmusban nagy hagyománya volt a tanító és kátémagyarázatos istentiszteleteknek, amelyeken tanították a gyülekezetet a hit, a parancsolatok, az imádság és a sákramentumok kérdéseiről. Ma már nem vagyunk ilyen régimódi tanító istentiszteletre. A Heidelbergi Káté mint tankönyv már elavult, mert a kérdései semmiképpen nem a mai idők valós kérdései.”¹³

A magyar református egyház és teológia erről másképpen vélekedik. A Magyar Református Egyház Doktorok Kollégiuma 2013 augusztusában Debrecenben tartott ülésének a témája a Heidelbergi Káté teológiai üzenete volt. „A hálaadásra vezető vigasztalás könyve, a Heidelbergi Káté 450 éve hordozza a református te-

¹² Fekete Károly: *A Heidelbergi Káté magyarázata*. Kálvin Kiadó, Budapest 2013, 16.

¹³ Oskamp, Paul – Geel, Rudolf: *Gut predigen*. Ein Grundkurs. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 84. A szerző fordítása.

ológiai gondolkodást, tisztítja lelkipásztoraink látását és bátorítja gyülekezeteink hitét.”¹⁴ A Magyar Református Egyházban a káté még mindig a konfirmációi oktatás alapanyaga, jóllehet egyre nehezebb hatékonyan átadni a mai nemzedéknek.

„Nyilvánvaló, hogy szerzőinek szándéka szerint, s erre utal liturgikus szövegként való beágyazása is a Pfalzi Rendtartásba, a káté identitást, s ezzel természetesen cselekedeteket is formáló szándékkal született, és a káté használatának a célja ma sem lehet más, mint keletkezésének idején: identitást képző és cselekedeteket meghatározó erőként jelen lenni a református, hívő emberek életében.”¹⁵

Németh Tamás szerint a hitvallások elhanyagolásának több negatív következménye is van: például nem látjuk és nem értjük tisztán a Szentírás központi üzenetét (*solus Christus*), és nem tudunk helyesen bizonyosságot tenni, helyesen ígét hirdetni, sem az igehirdetést helyesen hallgatni és érteni.¹⁶ A szerző arra a kérdésre is válaszol, hogy elegendő-e az egyéni hitvallás, vagy szükség van közösségi hitvallásra. „Az egyéni hitvallás szükséges, de nem elegendő. Mindig kell közösségi megerősítés, a hit tartalmának közös megvallása és vállalása is, mert a hitvallás mindig az egyháznak mint »Krisztus testének« hitvallása.”¹⁷ Ez azonban nem jelentheti azt, hogy az egyháznak van hite és hitvallása, de az egyháztagnak nincs. Az egyházat alkotó egyének hite, amely természetesen sem tartalmában, sem formájában nem független a közösség hitétől (az „egyház hitétől”), de mint olyan, egyértelműen megfogható, megvallható, személyes hit. Erre utal a kátében egyes szám első személyben vagy a többes szám első személyben megfogalmazott hitvallás. Olyan időket élünk, amikor az eredeti, egyénileg is megfogalmazott, megvallott, kimondott hit tartóerő a gyülekezetekben.”¹⁸

¹⁴ Fekete Károly: A Heidelbergi Káté teológiai jelentősége és mai aktualitása. In: Fekete Károly – Ferencz Árpád (szerk.): *Vigasztaló ismeret. Tanulmányok a Heidelbergi Káté Teológiájáról*. Kálvin Kiadó, Budapest 2013, (7–12) 7.

¹⁵ Ferencz Árpád: A Heidelbergi Káté dogmatikai kézikönyv, vagy keresztyén életre vezérlő kalauz? In: Fekete Károly – Ferencz Árpád (szerk.): *i. m.* (87–104) 88.

¹⁶ Németh Tamás: A hitvallás, mint alapvető tanítás régen és ma. In: Fekete Károly – Ferencz Árpád (szerk.): *i. m.* (13–22) 19.

¹⁷ Uo. 20.

¹⁸ Gaál Sándor: A Heidelbergi Káté missziói jelentősége ma. In: Fekete Károly – Ferencz Árpád (szerk.): *i. m.* (78–86) 84.

4. A hitvallásos prédikálás

A tanító igehirdetés szükségességéről korábbi tanulmányomban¹⁹ részletesen írtam, azt is jelezve, hogy ezt a gyülekezeti tagok hiányos bibliaismerete és a református hittételek ismeretének a hiánya indokolja. Az igehirdetőnek oda kell figyelnie a prédikáció tanító jellegére mint olyan lehetőségre, amely a vallásoktatás és a konfirmációi felkészítés kiegészítője lehet.

Ebben a tanulmányban azonban arra szeretném ráirányítani a figyelmet, hogy a prédikációírás folyamatában mit jelent a hitvallásos mérlegelés, és mi a haszna. A mérlegelés megfontolást, latolgatást jelent. Azaz amikor az igehirdető a készülése során eljutott arra a pontra, hogy az exegetikai, bibliteológiai vizsgálódás után letisztult előtte az alapige üzenete, akkor ezt a református hitvallások mérlegére helyezi, és megvizsgálja, hogy összhangban van-e azzal, amit a hitvallásaink tanítanak. Ennek az összevetésnek további haszna, hogy egy ismert kátékérdés idézése segítheti az üzenet tisztább megfogalmazását és annak a jobb megértését.

Ha a lelkipásztor prédikációja alapigéjéül például az utolsó ítéletről szóló példázatot (Mt 25,31–46) választja, és az exegetikai munka elvégzése után már meg is akarja fogalmazni az üzenetet, anélkül, hogy elvégezné a bibliteológiai és hitvallásos mérlegelést, könnyen arra a téves következtetésre juthat, hogy a kicsinyeknek adott falat kenyér, pohár víz, a beteglátogatás, azaz a jó cselekedetek alapján üdvözülhet az ember. Ha az igehirdető nem csupán a textusszerűsége, hanem a szentírásszerűsége is figyel, nem kerülheti el a figyelmét a Pál tanítása: „Hogyha pedig kegyelemből, akkor nem cselekedetekből: különben a kegyelem nem volna többé kegyelem. Hogyha pedig cselekedetekből, akkor nem kegyelemből: különben a cselekedet nem volna többé cselekedet” (Róm 11,6). Amennyiben az igehirdető kihagyja a bibliteológiai vizsgálódást, még mindig megmentheti őt a hitvallásos mérlegelés, a káté 60–64. kérdései kapcsán megfogalmazott tanítás. „60. Mi módon igazulsz meg Isten előtt? 61. Miért állítod, hogy egyedül csak a hit által igazulsz meg? 62. És a jó cselekedetünk miért nem lehet Isten előtt igazsággá, vagy annak valamelyes részévé? 63. Hogy lehet, hogy a mi jó cselekedeteinknek

¹⁹ Székely József: A tanító igehirdetés időszzerűsége. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, (2024/I.), 219–235.

semmi érdeme se legyen, mikor Isten azokat mind ebben, mind a jövő életben jutalmazni akarja? 64. Nem tesz-e ez a tan könnyelművé és gonosz emberekké?”

A hitvallásos mérlegelés során világossá válik, hogy egyedül csak a Jézus Krisztusban való igaz hit által lehet megigazulni Isten előtt, valamint az is, hogy „a mi legjobb cselekedeteink is ebben az életben mind tökéletlenek és bűnökkel fertőzöttek”. Az is segít a helyes megértésben, hogy a jutalmat nem a mi érdemünkért kapjuk, hanem kegyelemből. Ugyanakkor „akik igaz hit által Krisztusba oltattak”, magától értetődően megtermik a háládatosság gyümölcseit, azaz számukra természetes a jó cselekvése. Amennyiben az igehirdető nem sajnálja a fáradtságot, és a Második Helvét Hitvallás magyarázatában is utána néz az *üdvösség egyedül Krisztusban* címszónál²⁰ található reformátori tanításnak, minden bizonnyal bőséges segítséget kap ahhoz, hogy a prédikációja textusszerű, szentírászerű, krisztocentrikus, hitvallásos és egyben gyülekezetszerű is legyen.

A magyar és ezen belül az erdélyi református igehirdetés helyzetéről átfogó, mindenre kiterjedő vizsgálat nem született. Erdélyben Tőkés István²¹ a rendszerváltás előtti helyzetet vizsgálva állapítja meg: annak ellenére, hogy bár a *Református Szemlében* kiemelt szerepet kap az igehirdetés, mégis mellőzött és elhanyagolt műfaj. Bustya Dezső²² a prédikáció lelkigondozó jellegét hangsúlyozza, Kozma Zsolt²³ megállapítja, hogy baj van az erdélyi református igehirdetéssel, és a prófétai igehirdetés fontosságára hívja fel a figyelmet. Boross Géza²⁴ a *Református Szemlében* a magyar református egyház igehirdetéséről állapítja meg, hogy hermeneutikus, krisztocentrikus, parakletikus, profetikus-kritikus, ökumenikus igényű és gyülekezetépítő. Ez a felsorolás átfogó vizsgálódás hiányában inkább az igehirdetéssel kapcsolatos kívánalmakról szól, mintsem a valós helyzetről. Magyarországon Fekete Károly²⁵ az 1989–2009 közötti református és evangélikus prédikációs kötetek (62 szerző, 120 kiadvány) megvizsgálása alapján vont le kö-

²⁰ Tőkés István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, 668.

²¹ Tőkés István: Igehirdetői felelősség. In: *Református Szemle*, 75. (1982/4), 244–247.

²² Bustya Dezső: Lelkigondozó prédikálás. In: *Református Szemle*, 99. (2006/5), 512–521.

²³ Kozma Zsolt: Az igehirdetés prófétai jellege. In: *Uő: Tegnap, ma és örökké*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2010, 191–199.

²⁴ Boross Géza: A magyar református egyház igehirdetése. In: *Református Szemle*, 90. (1997/3), 171–172.

²⁵ Fekete Károly: Kortárs igehirdetési irányok és tendenciák a jelenkori magyar protestáns igehirdetésben. Különös tekintettel a rendszerváltás után nyomtatásban megjelent igehirdetési kötetekre. In: *Lelkipásztor*, 84. (2009/8–9), 292–305.

vetkeztetéseket ezen időszak igehirdetési irányairól és tendenciáiról. Szerinte a magyar református igehirdetés a következetes textusszerűség mellett hermeneutikus, írásmagyarázó és hitvallásos.

*A hivatás a hivatal árnyékában*²⁶ című dolgozatomban az igehirdetés *prófétai, személyes és lelkigondozó* jellegének a fontosságára hívom fel a figyelmet. A jelen tanulmánnyal pedig az igehirdetés *hitvallásos* jellegét és annak a hasznát szeretném hangsúlyozni olyan korban, amikor a református egyházunkban is a nemzeti és felekezeti identitásvesztésnek vagyunk a tanúi.

A kortárs homiletikai irodalomban kevés utalás történik a prédikáció hitvallásos jellegére. Karl Barth magyar nyelvre is lefordított homiletikájában²⁷ a prédikáció kritériumainál előkelő helyet foglal el, ugyanis a prédikáció kijelentésszerűsége és egyháziassága után a hitvallásszerűség következik. Ezzel kapcsolatban állapítja meg: „Ha az egyház arra vállalkozik, hogy Isten Igéjét hirdesse, akkor ezt nem azért teszi, mert van egy terve, vagy teljesíteni akar egy célt [...], hanem az mindig megbízatás és parancs.”²⁸ Nyilvánvalóan itt az evangélium hirdetésére vonatkozó missziói parancsra kell gondolnunk. Barth szerint az egyháznak csak akkor van létjogosultsága, ha megérti az elhíváson alapuló létét és megbízatását. Az egyháznak nem terve, hanem feladata van. „Mindebből a prédikáció számára a következő gyakorlati szempontok adódnak, amelyeket figyelembe kell venni, ha a prédikáció valódi prédikáció akar lenni: Ha igaz, hogy a prédikáció engedelmeség, elhívás és feladat, akkor ebből az következik, hogy a prédikációnak *hitvallásos* jellege kell legyen.”²⁹ Ezek alapján állapítja meg a szerző, hogy a prédikáció csakis az egyházban érvényes hitvallás normája szerint történhet, és a prédikátornak az egyház hitvallását szavai célja és határáként kell figyelembe vennie. A Romániai Református Egyház alkotmánya teljesen összhangban van a fenti gondolatmenettel: „A Romániai Református Egyház feladata Isten Igéjének a Szentírással és hitvallásaival egyező hirdetése...”³⁰

²⁶ Székely József: *Hivatás a hivatal árnyékában. Az igehirdetés helye az erdélyi magyar református lelkipásztori hivatáskép alakulásában. Igehirdetői önképünk és öntudatunk változása az 1990–2014 közötti időszakban.* Exit Kiadó, Kolozsvár 2019.

²⁷ Barth, Karl: *Homiletika. A prédikáció lényege és előkészítése.* („Szólj!” – Homiletikai tanulmányok 12.) Dunántúli Református Egyházkerület, Pépa 2021.

²⁸ Uo. 41.

²⁹ Uo. 42.

³⁰ *A Romániai Református Egyház Alkotmánya (Statútuma).* Kolozsvár 2006, 1.

Az eddigiekből kiderült, hogy az egyház és az igehirdető lelkipásztor feladata a hitvallásos prédikálás. Fazakas Sándor a *Bármilyen elhangozhat*³¹ című tanulmányában figyelmeztet az egyfajta hamis hitvallásosság-igénnyel kapcsolatos lehetséges csapdákra is. A szerző szerint az igehirdetés deficitjét jelzi, ha abban összekapcsolódik a moralizálás és a kizárólagosságigény (kvázi-hitvallásigény). Ilyen esetben az igehirdető úgy tesz, mintha megfogalmazott megállapításai felérnének egy-egy hitvallással, s ezért elvárja, hogy úgy is fogadják őket. Az igehirdetésnek összhangban kell lennie az egyház hitvallásával, tanításával, és a hit megvallására, a hittartalmak átgondolására indíthat, de nem hitvallás.³² Fazakas az igehirdető teológiai kompetenciáival kapcsolatban állapítja meg, hogy a prédikáció alapvető feladata a hit lényegének a megszólaltatása. Ebből az igehallgatónak fel kell ismernie, hogy a keresztyén hitnek mi köze van élete megtapasztalt valóságához.³³ Ezen túlmenően az igehirdetésnek ki kell fejeznie az igehallgató közösség hitét oly módon, hogy az ne legyen ellentétben az egyetemes egyház hitkonszenzusával; ez azt jelenti, hogy az igehirdetésnek krisztologikusnak kell lennie.

A fentebb említett kritériumok úgy teljesülnek, ha a prédikációra való készülés folyamatában elengedhetetlen lesz a hitvallásos mérlegelés. Nyitott kérdés marad, hogy az erdélyi református egyházban ki fogja megállapítani az elhangzó prédikációk hitvallásos jellegét vagy annak a hiányát. A minden elhangzó igehirdetésre kiterjedő átfogó vizsgálódás szinte lehetetlen vállalkozás. Alapvetően az igehallgató gyülekezet feladata lenne észrevenni, meghallani a prédikáció hitvallásosságát. Ez nem csupán arról szól, hogy az igehallgatónak „hitvallásos füle” kellene legyen a különböző felekezeti prédikációk közötti különbségek meghallására, hanem arról is, hogy megfogalmazzák, hogy adott esetben mi nem felelt meg a református egyház hitvallásának. Mivel a népegyházi keretek között élő református egyházunkban éppen a hitvallásos identitás elvesztése az egyik legnagyobb gond, igen kevés esély van arra, hogy a gyülekezet kellő kritikai érzékkel figyeljen az elhangzó prédikáció hitvallásosságára.

Ebből egyértelműen adódik a gyülekezet tanításának a nem elhanyagolható feladata, ami minden korosztályra érvényes. Ez történhet a vallásórakon, a kon-

³¹ Fazakas Sándor: *Bármilyen elhangozhat? Az igehirdetés felelőssége*. In: Szabó Lajos (szerk.): *Homiletika ökumenikus palettán – Együttgondolkodó előadások az igehirdetésről*. Luther Kiadó, Budapest 2013, 53–67.

³² Uo. 57.

³³ Uo. 64.

firmációi előkészítőkön, az ifjúsági munkában, a keresztelési felkészítők, a jegyesbeszélgetések (különösen a vegyes házasságok esetén) és a presbiteri felkészítők, továbbképzők során. A teljes gyülekezetre nézve pedig segítség lehet a tanító igehirdetés gyakorlata, amíg el nem jut a nagykorúságra, ahogyan arról az efézusi levélben olvashatunk: „Míg eljutunk mindnyájan az Isten Fiában való hitnek és az Ő megismerésének egységére, érett férfiúságra, a Krisztus teljességével ékeskedő kornak mértékére” (Ef 4,13).

Szigeti Gyula István püspök élete és munkássága*

Szigeti Gyula István személye eddig kevés figyelmet kapott az erdélyi egyháztörténet-írás részéről. A korszakot összefoglaló munkák ismerik ugyan az életrajz legfontosabb mozzanatait, de nem született még a püspök életútját részletesen felvázoló írás. Bod Péter püspökök életét bemutató munkájában egykori professzora tanári erényeit emeli ki,¹ Pokoly József pedig jogtalan letartóztatását vázolja fel.² Jelen tanulmány ezt a hiányt szeretné pótolni.

Szigeti Gyula István 1678-ban született Máramarosszigeten, Szigeti György máramarosi esperes és Nánási Sára fiaként.³ Nagy Iván a családot a magyarországi Gyulaszigetről származtatja, ahonnan a későbbi püspök dédnagyapja, Miklós költözött Erdélybe.⁴ Hermányi Dienes József szerint a Gyula előnév a Gúlyából származik, mert Szigeti Törzsök István édesanyját, a püspök rokonát, Gúlya Borbálának hívták.⁵

Tanulmányait Szatmáron kezdte,⁶ majd 1697. június 10-én írta alá a Nagyenyed-i Kollégium törvényeit. Itt a syntaxica osztály praeceptor, valamint a kol-

*A tanulmány megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-145896 számú témapályázata támogatta.

¹ Bod Péter: *Smírnai Szent Polikárpus*. Nagyenyed 1766, 175–181.

² Pokoly József: *Az Erdélyi Református Egyház története III.* Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, Budapest 1904, 86–87.

³ Zoványi Jenő Visket tartja a születés helyének, de valószínűbb, hogy Máramarosszigeten történt – ahogyan Bod Péter is írja –, hiszen apja ekkor ott volt másodlelkész, és csak 1681-től lett viski lelképásztor. Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1977, 600; Bod: *i. m.* 176.

⁴ Nagy Iván: *Magyarország családai X.* Ráth Mór, Pest 1863, 698–699.

⁵ S. Sárdi Margit (szerk.): *Hermányi Dienes József szépprózai munkái*. Akadémiai Kiadó – Balassi Kiadó, Budapest 1992, 302.

⁶ A források ebben megegyeznek, noha neve nem szerepel sem a máramarosszigeti, sem a szatmári diáknévsorban.

légiumi diáktársaság jegyzője volt.⁷ Iskoláját az 1704-es pusztítás előtt hagyta el, állítólag a könyvtár ajtaját ekkor saját kezével falazta be.⁸ Egy évig Nagybányán volt rektor,⁹ majd külföldi tanulmányútra indult.

1705. szeptember 3-án iratkozott be az odera-frankfurti egyetemre,¹⁰ ahol két évet töltött. Itt jelent meg 1707-ben *Tractatus Theologici De Deo & Atributis Dei* című disszertációja.¹¹ Ezt követően Franekerben tanult egy évet.¹² 1708-ban Ruardus Andala vezetésével disputált, disputációjának címe *Connexio Operosa, Sive Dissertatio Philosophico-Theologica*.¹³ Ennek előszavában hazai tanárait, Kolozsvári Istvánt, Pápai Páriz Ferencet és Enyedi Istvánt méltatta. Hermányi szerint Szigeti Gyula István a Németalföld felé vezető úton táskáját, amelyben pénzét is tartotta, beejtette egy csatornába. Ekkor úgy döntött, ha nem sikerül visszaszerzenie, akkor inkább hazatér, mert ez égi jel arra nézve, hogy szakítsa meg utazását. Erre azonban nem került sor, hiszen megtalálta a táskát, és folytathatta útját Groningen felé. Ott találkozott Johannes Braun professzorral, aki elől sikertelenül próbálta meg eltitkolni, hogy Franekerbe tartó magyar diák, mert ismerte a tanár ottaniakról alkotott véleményét.¹⁴

Hazatérése után ismét Nagybányán volt rektor, Bod Péter szerint azért, mert megfogadta, hogy nem válogat a hivatalok között, hanem az első felkínálkozó ajánlatot elfogadja.¹⁵ Ezt követően Szinérváralján (1709–?), Szatmárnémetiben (1711) és Felsőbányán (1712) volt lelkipásztor.¹⁶

1713 májusában meghívták tanárnak Nagyenyedre a püspökké választott Kolozsvári István helyére. Ezt először mind a felsőbányai egyházközség, mind Szigeti

⁷ Jakó Zsigmond – Juhász István: *Nagyenyedi diákok 1662–1848*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1979, 118.

⁸ P. Szathmáry Károly: *A Gyulafehérvári-Nagyenyedi Bethlen-főtanoda története*. Nagyenyed 1868, 315.

⁹ Jakó Zsigmond – Juhász István: *i. m.* 118.

¹⁰ Tar Attila: *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1694–1789*. ELTE Levéltára, Budapest 2004, 87, 349.

¹¹ Szabó Károly – Hellebrant Árpád (szerk.): *Régi Magyar Könyvtár III/2*. Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, Budapest 1898, 673. (4588)

¹² Bozzay Réka – Ladányi Sándor: *Magyarországi diákok holland egyetemeken 1595–1918*. ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest 2007, 90, 668.

¹³ Szabó Károly – Hellebrant Árpád (szerk.): *i. m.* 687. (4633)

¹⁴ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 300.

¹⁵ Bod Péter: *i. m.* 177.

¹⁶ Uo.

Gyula István visszautasította. A gyülekezet arra hivatkozott, hogy nagy nehézségek árán tudták lelkészüket odavinni, a helyi reformátusság pedig kárt vallana, ha papjukat elvinnék, ezért keressenek valaki mást a feladatra.¹⁷ Szigeti Gyula István azzal mentette magát, hogy egyrészt nem tartja magát megfelelőnek a professzori megbízatásra – saját bevallása szerint sem itthon, sem külföldön nem szerezt meg a szükséges tudást, „éles és gyors elmével nem bír, felette elmés és szakadatlan munkára éppen alkalmatlan” –, másrészt a gyülekezetének szüksége van rá.¹⁸ Ahogyan azt élete további alakulásából is látni fogjuk, valóban nem törekedett tisztségek, kiemelt szolgálati helyek vagy jövedelmek megszerzésére, sőt időnként mintha saját érdeke ellen dolgozott volna. 1714-ben mégis elfogadta a kollégium meghívását, és Teleki Sándor beszámolója alapján nagy sikerrel tartotta meg első előadását.¹⁹

A saját képességeivel kapcsolatos kételyek ezután sem múltak el. 1716-ban megpróbált lemondani professzori állásáról, azzal az indokkal, hogy inkább keresne kisebb jövedelmű, de nyugodtabb szolgálati helyet. Arról számolt be, hogy nem tudja elviselni a rá nehezedő terheket, az állást pedig csak külső nyomásra fogadta el.²⁰ Nem tudunk róla, hogy lemondási kísérletének bármilyen hatása lett volna.

Eltérő képet rajzol meg róla tanítványa, Bod Péter. Ő is kiemeli szerénységét, de hozzáteszi, hogy jó elméjű, az igazgatásban szigorú, életvitelében tiszta ember volt. Szerinte úgy gyönyörködött a tanítványaiban, mint Nagy Sándor a meghódított országokban, könyveket pedig saját bevallása szerint azért nem írt, mert azok-

¹⁷ Az Erdélyi Református Főkonzisztórium Levéltára az Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltárban (a továbbiakban FőkonzLvt) 1713/8, A Felsőbányai Református Egyházközség levele a Főkonzisztóriumhoz, 1713. május 19.

¹⁸ FőkonzLvt 1713/9, Szigeti Gyula István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1713. május 19. Ugyanitt említ olyan tüneteket, amik valamilyen betegségre utalhatnak: „Még idegen országban érzetem, munkásabb és tartósabb elmélkedésim között elmémnek hirtelen való eltompulását és néminemű vertigót, amineműnek valami részecskéjének érzésétől néha mostan is nem vagyok üres és megújulásától tartok.”

¹⁹ FőkonzLvt 1714/5, Teleki Sándor levele a Főkonzisztóriumhoz, 1714. január 15.

²⁰ FőkonzLvt 1716/9, Szigeti Gyula István levele Wesselényi Istvánhoz, 1716. július 3. „Nem viselhetem méltóságos úr a terhet, amely nyom. Szükség, mégis becstelenség, munkás nyughatatlanság s mégis béretlenség, az életnek és erőnek rövidítése s mégis maradékink iránt szemünk előtt minden napi példával megerősített utálat és jóért nem jó. Erősebb szív, csontosabb vállak kívántatnak ide.”

ból elég van, ő pedig inkább jó tanítványokat szeretett volna nevelni.²¹ Hermányi azt jegyezte fel róla, hogy szava mintegy törvény volt az iskolában, hajlamos volt „via auctoritate” vezetni az intézményt, ami szerint összefügg azzal, hogy esperesi és püspöki szolgálata is boldogtalan volt.²² Amikor ő diákként beiratkozott a kollégiumba, akkor Szigeti későbbi veje, Borosnyai Lukács János contrascriba azt mondta tanáráról, hogy „szeret görögösködni és költösködni Szigeti uram”.²³

Szintén Hermányitól maradt ránk az 1719-es pünkösdi királyválasztás története. Ekkor ifjú Teleki József vállalta magára az ünnepség költségeit. Nánási András senior a tiltás ellenére többször elsütötte pisztolyát multság közben. Szigeti Gyula István – enyhén ittasan – szóbeli figyelmeztetés után nádpálcájával háromszor rácsapott Nánásira. A szintén mámoros állapotban levő diákság ezen felháborodott, majdnem meglincselték tanárukat, és jóvátételt követeltek. Végül a vezetőség a seniort tette felelőssé, de Szigeti is enyhébben viselkedett ezután diákjaival.²⁴

Intézményvezetői tevékenysége más forrásokban ennél sokkal pozitívabban jelenik meg. A kollégium 1719 júliusa és 1720 februárja között az ő irányításával költözött Felenyedre a pestisjárvány miatt. Ennek köszönhető, hogy a diákok közül senki nem vesztette életét, miközben Nagyenyeden rengetegen haltak meg a betegségben.²⁵ Szintén ő volt az, aki folytatta Pápai Páriz Ferenc iskolatörténetét.²⁶

Főjegyzővé választásának pontos körülményeit nem ismerjük. Már 1728-ban, Vásárhelyi Molnár István halálakor szerepelt a Főkonzisztórium megnevezett jelöltjei között Szathmári Paksi Mihállyal és Deáki Filep Józseffel együtt.²⁷ A Marosvásárhelyen tartott zsinat azonban Szathmárit választotta meg, Hermányi szerint – aki maga is jelen volt a gyűlésen – érdemtelenül, a Telekiek akaratából, mert „ud-

²¹ Bod Péter: *i. m.* 178–179.

²² S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 242.

²³ Uo. 165.

²⁴ Uo. 441–442.

²⁵ P. Szathmári Károly: *i. m.* 160.

²⁶ Rác Emese: „eredeti Kutfeje a nagyenyedi iskola történéseinek” Pápai Páriz Ferenc nagyenyedi kollégiumtörténete és kéziratos változatai. In: *Erdélyi Múzeum*, 77. (2015/3), (33–45) 36.

²⁷ FőkonzLvt 1728/24, A Főkonzisztórium utasítása küldötteihez, 1728. május 24. lásd: Buzogány Dezső – Dáné Veronka – Kolumbán Vilmos József – Ősz Sándor Előd – Sipos Gábor (szerk.): *Erdélyi református zsinatok iratai, 1715–1770. II.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2016, 75–77. (A továbbiakban: ERZSI II.)

varosabb és szelídebb” volt, mint Szigeti.²⁸ Szathmári Magyarországra való távozá-
sa után, 1734-ben a küüllővári zsinaton választották meg Szigeti Gyula Istvánt, de
sem a választás módjáról, sem az esetleges jelölésről nem tudunk semmit.²⁹

Püspöki tisztségét szukcesszió révén 1737-ben, a Marosvásárhelyen tartott
rendkívüli zsinaton, Bonyhai Simon György temetésén foglalta el, aki fölött ő tar-
totta az egyik halotti beszédet.³⁰ Bod Péter szerint rövid püspöksége alatt egyetlen
zsinatot sem tudott elnökölni.³¹ 1738-ban valóban nincs tudomásunk zsinatról,
csak a tekei egyházközség generális vizitációjáról,³² amikor a püspök még fogság-
ban volt. 1739-ben lehet, hogy sor került Marosvásárhelyen zsinati ülésre, amire
a Főkonzisztórium „közelebb celebrált” gyűlésként hivatkozott, de erről sem tu-
dunk többet, csupán azt, hogy ugyanezen évben a marosi egyházmegyében ge-
nerális vizitáció folyt.³³ Az 1740-es generális zsinatot a püspök már nem érte meg.

Püspökségének első nagy kérdése az volt, hogy miként tudnának neki méltó
szolgálati helyet, esperességet és/vagy nagyvárosi gyülekezetet szerezni. Hozzá-
állításában ismét szerénysége és visszafogottsága mutatkozott meg: nem próbált
közbenjárni, hanem a Főkonzisztóriumra bízta az ügy intézését. Sajat bevallása
szerint sosem volt „faragója elébbhaladásának”, és méltatlannak is érezné, hogy az
ügy kapcsán személyesen járjon el. Mivel a püspöki tisztség becsületéről volt szó,
ezért a szolgálati hely biztosítása a Főkonzisztórium felelőssége volt.³⁴

Sajat elképzelése szerint legszívesebben maradt volna professzor egész vagy
félállásban, és ehhez szerette volna hozzákapcsolni a nagyenyedi esperességet.
Ebben az okozott nehézséget, hogy az egyházmegye lelkészeinek kisebb része
már az esperesi szukcesszió elve alapján kimondta Kibédi András utódlását, noha
hajlottak volna arra, hogy inkább a püspököt válasszák meg helyette. Szigeti erre
nézve a gyulafehérvári egyházmegye korábbi gyakorlatát hozta fel példának:

²⁸ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 337.

²⁹ Szeptember 19-én a vizitáció határozatait már főjegyzőként írta alá. ERZsI II. 115–116.

³⁰ *Főpapi szent öltözetekben...* megjelent 1738-ban. Petrik Géza: *Bibliographia Hungariae 1712–1860. Pótlások V.* Országos Széchényi Könyvtár, Budapest 1971, 222.

³¹ Bod Péter: *i. m.* 179.

³² ERZsI II. 135.

³³ Uo. 135–136.

³⁴ FőkonzLvt 1737/40, Szigeti Gyula István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1737. október 19.

Veszprémi István halála után esperest választottak, de az lemondott az új püspök javára.³⁵

Hermányi úgy emlékszik vissza Kibédi András addigi főjegyző – szerinte jogtalan – megválasztására, hogy az mindössze 16 ittas lelkész jelenlétében, a korábbi esperes, Bánffyhunyadi Abacs Márton temetésén történt.³⁶ Szigeti elismerte Kibédi egyházkormányzói tehetségét, illetve azt is, hogy szigorúan véve a szukcesszió alkalmazása valóban jogos, de úgy látta, hogy mind a jövedelme kipótlása, mind a püspökség tekintélye szempontjából előnyös lett volna, ha a Főkonzisztórium közbenjár esperességéért.³⁷ Végül a lelkészek többsége is Szigeti oldalára állt, ezért ő lett az egyházmegye esperese,³⁸ Kibédit azonban maga mellett tartotta főjegyzőként. Hermányi szerint erre szüksége is volt, mert ő tanárként „eklézsiai egyéb igazgatáshoz igen vékonyan tud vala”, Kibédi viszont jól eltanulta az egyházkormányzás fortélyait elődjétől. Amikor börtönbe vetették a püspököt, szintén ő helyettesítette az egyházmegyében.³⁹

Gyülekezeti szolgálati helyként a Főkonzisztórium először Torda városára gondolt, mivel az első lelkészi állás Hunyadi Márton halálával szintén megüresedett. Ebbéli szándékukat 1737. december 15-én levélben is jelezték a gyülekezetnek. Az akkori lelkész, a néhai esperes fia, Abacs Márton maradhatott volna káplánként a püspök mellett.⁴⁰ Hermányi szerint a tordaiakat Zalányi László hangoztatta a püspök ellen – noha lett volna bennük hajlandóság –, azzal érvelve, hogy száz szekérrel sem tudnák odavinni Szigeti javait.⁴¹ A gyülekezet hivatalos válaszában szintén elsősorban anyagi okokra hivatkozva utasította el a javaslatot: nincs helyük külön kápláni lakás fenntartására, túl kicsi fizetést tudnának biztosítani, főleg ha két személy között kell elosztaniuk. Továbbá már ígéretet tettek Abacs

³⁵ FőkonzLvt 1737/39, Szigeti Gyula István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1737. október 9. ER-ZsI II. 133–135.

³⁶ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 65, 337.

³⁷ Szigeti Gyula István így jellemezte: „értelmes capax, s nem is gyermek ember”. FőkonzLvt 1737/40, Szigeti Gyula István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1737. október 19.

³⁸ 1738. február 10-én köszönte meg a Főkonzisztórium segítségét a kérdésben, mint ami már végbement. FőkonzLvt 1738/3, Szigeti Gyula István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1738. február 10.

³⁹ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 65.

⁴⁰ FőkonzLvt 1737/33, A Főkonzisztórium levele a Tordai Református Egyházközséghez, 1737. december 15. Expeditionis protocollum I. 567.

⁴¹ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 338.

Márton marasztására, és úgy értesültek, hogy a püspök nem kívánja elfoglalni a meglévő lelkész helyét.⁴² A püspök tordai lelkészsége ezzel megghiúsult.

Második lehetőségként Nagyenyed merült fel, a püspök fogságból való szabadulását követően. Nádudvari Sámuel nagyenyedi első lelkészt 1740. április 26-án hívták meg Marosvásárhelyre tanítani, amit május 2-án el is fogadott.⁴³ Az ő helyére javasolta a Főkonzisztórium Szigeti Gyula Istvánt, aki időközben gutaütést kapott Nagyszebenben. A városi tanács ellenezte a javaslatot, mert attól tartottak, hogy a püspök a „nyakukra ülve” bevinné a püspöki birtokon termett bort a városba,⁴⁴ ezért inkább Hermányi Dienes Józsefet szerették volna előléptetni a másodpapi állásból. Saját elmondása szerint ő nem szeretne volna elvenni a püspöktől ezt a tisztséget, de a beteg Szigeti magához hívatta, és ő maga adta áldását előlépésére.⁴⁵

Szigeti Gyula István élettörténetének legismertebb mozzanata jogtalan bebörtönzése. A püspököt és hét református főurat azzal vádolták meg, hogy kapcsolatban álltak Rákóczi Józseffel, aki török segítséggel készült megtámadni Erdélyt.⁴⁶ Noha erről az eseményről minden életrajzíró megemlékezik, a legtöbben csak a püspök elfogásának és szabadon engedésének dátumát, valamint a vád tartalmát ismertetik. Az ügyet a Gubernium levéltára alapján Trócsányi Zsolt vizsgálta fel. Ebből az derül ki, hogy a Főkormánysház szintén aktívan közbenjárt a rabok szabadon engedéséért, mert azt a katonai hatalom túlkapásaként értékelték.⁴⁷ A következőkben az ügy református olvasatát körvonalazom Bethlen Imre beszámolója alapján.⁴⁸

⁴² FőkonzLvt 1737/20, A Tordai Református Egyházközség levele a Főkonzisztóriumhoz, 1737. december 26.

⁴³ Kolumbán Vilmos József: Nádudvari Sámuel utolsó éve Marosvásárhelyen. In: *Református Szemle*, 102. (2009/3), (340–351) 340.

⁴⁴ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 64.

⁴⁵ Uo. 336.

⁴⁶ Rákóczi József törekvései kapcsán lásd: Papp Sándor: Rákóczi József hatalomra kerülési kísérlete és a Porta. In: Tamás Edit (szerk.): *A Rákóczi-szabadságharc és Közép-Európa. Tanulmányok a Rákóczi-szabadságharc kezdetének 300. évfordulójára*. Sárospataki Rákóczi Múzeum, Sárospatak 2003, 241–294.

⁴⁷ Trócsányi Zsolt: *Habsburg-politika és Habsburg-kormányzat Erdélyben 1690–1740*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1988, 395–398.

⁴⁸ FőkonzLvt 1739/2. K. Papp Miklós a beszámoló szövegét 1875-ben, hét részben közölte a *Történeti Lapok* oldalain. K. Papp Miklós: Egy felségsértési pör történetéhez. In: *Történeti Lapok*, II. (1875/1–7), 833–836, 849–852, 865–867, 881–884, 897–900, 914–917, 931–934.

Szigeti Gyula Istvánt 1738. március 29-én, virágvasárnap előtti szombaton fogták el Nagyenyeden, a Gubernium beleegyezése nélkül, Johann Georg Christian Lobkowitz erdélyi főhadiparancsnok utasítására. A püspököt Gyulafehérvárra vitték, leveleit pedig lefoglalták.⁴⁹ Hermányi saját szemével látta az eseményeket, de nem részletezi azokat.⁵⁰ Az ezt követő napokban elfogtak további hat főurat, Bethlen Sámuel, Gyulakuti Lázár Jánost, Rhédei Lászlót, Toroczkai Zsigmondot, Rhédei Ferencet, Toldalagi Mihályt, valamint Borosnyai Nagy Zsigmond nagyenyedi tanárt. Őket különböző helyszíneken (Nagyszeben, Déva, Kolozsvár, Beszterce) tartottak fogva.⁵¹ Később Thordai József feljelentése nyomán letartóztatták Túróczi Jánost is.⁵² A reformátusok attól tartottak, hogy koncepciós perek következnek, amelyekkel szabad vallásgyakorlatukat akarják korlátozni.⁵³

Kezdetben az sem volt egyértelmű, hogy milyen vádak alapján fogták el az érintetteket. Később derült ki, hogy a gyanú szerint levelezést folytattak Rákóczi Józseffel, és előkészítették Erdélybe való betörését. Hermányi azt írja, hogy a kikérdezés során 12 000 puskacső rejtegetésével vádolták a püspököt, aki szerint ennyi tollcsövet sem találhatnak nála.⁵⁴ Bethlen Imre levelezése alapján pedig több mint 1000 katona toborzása volt a vád. 1738. május 6-án jelent meg III. Károly Rákóczi Józsefre vonatkozó rendelete, miszerint tilos vele kapcsolatot létesíteni, neki szállást biztosítani, fejére pedig vérdíjat tűztek ki: 10 000 forintot, ha élve elfogják, és 6000 forintot, ha valaki bizonyítani tudja, hogy megölte.⁵⁵

Bethlen Ádám, Bánffy Zsigmond és Naláczi József főkurátorok Bethlen Imrét bízták meg azzal, hogy utazzon Bécsbe, és képviselje a foglyok ügyét. Ő június 26-án indult el Nagyszebenből, és július 7-én ért a birodalom fővárosába. Elsőként Szilágyi Sámuel és Tarczai Zsigmond ágenseket, valamint kászoni Bornemissza

⁴⁹ Bod Péter: *i. m.* 180; Pokoly József: *Az Erdélyi Református Egyház története III.* 86; K. Papp Miklós: *i. m.* 833.

⁵⁰ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 65.

⁵¹ Pokoly József: *Az Erdélyi Református Egyház története III.* 86.

⁵² Thordai József azt állította, hogy látta a vádlott zsebéből kihullni azt a levelet, ami bizonyította Rákóczival való kapcsolatát. Erről azonban kiderült, hogy ő hamisította. Ellentétük birtokvitákra vezethető vissza.

⁵³ Pokoly József: *Az Erdélyi Református Egyház története III.* 86–87.

⁵⁴ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 335.

⁵⁵ Szádeczky Lajos (szerk.): *Székely Oklevéltár VII.* Székely Történelmi Pályadíj-alap Felügyelő Bizottsága, Kolozsvár 1898, 388–390.

Jánost, az Erdélyi Udvari Kancellária alkancellárját⁵⁶ kereste fel. A Főkonzisztórium arra utasította az ágenseket, hogy segítsék Bethlen Imre munkáját, elsősorban a hivatalos beadványok megfogalmazásával.

Ezt követően felkereste az Erdélyi Udvari Kancelláriát, ahol azt kérte, hogy az érintettek óvadék fejében saját otthonukban védekezhessenek, hiszen ez még Rabutin idejében is megengedett volt. Miután több miniszterrel személyesen egyeztetett, július 17-én a császárnak személyesen adhatta át az erdélyi reformátusok kéréseit. A beadvány külön kitért minden fogolyra, és megindokolta, hogy miért valószínűtlenek az ellenük felhozott vádak: Bethlen Sámuel és Lázár János nemrég lettek a királyi tábla assessorai, az előbbi elsőszülött fiát katonának adta a császár seregébe; Toldalagi Mihály majdnem 70 éves, vak és süket; Toroczka Zsigmond elmúlt 60 éves, gutaütött; Rhédei Ferenc 60 éves, és köszvénnel küzd; Rhédei László csupán 26 éves, és annyira szelíd ember, hogy félő, megzavarodik a fogságban; a püspök szintén öreg ember, aki nemrég elrendelte, hogy a reformátusok imádkozzanak a császár győzelméért; Borosnyai Nagy Zsigmond pedig csak nemrég tért vissza külföldi tanulmányútjáról.

Augusztus 13-án a Ministerialkonferenz úgy döntött, hogy polgári-katonai vegyesbizottságot neveznek ki az ügy kivizsgálására, mivel a katonai hatóságok eljárása nem volt sem kellően alapos, sem jogszerű.⁵⁷ Ennek elnöke Haller János főkormányzó, tagjai: Bánffy Zsigmond református guberniumi tag, Simon Bausner evangélikus guberniumi tag,⁵⁸ Kun Zsigmond ítélmester,⁵⁹ Orbán Elek, Aranyosszék katolikus főkirálybírája,⁶⁰ Keresztúri Miklós, Marosszék katolikus főkirálybírája,⁶¹ Csulai Imre királyi táblai ülnök,⁶² a katonaság részéről gróf Theo-

⁵⁶ Trócsányi Zsolt: *i. m.* 43.

⁵⁷ Uo. 396.

⁵⁸ Bartha Zoltán: *Az erdélyi joghatóságok tisztségviselőinek listája (1680–1784)* <https://erdelyikronika.net/az-erdelyi-joghatóságok-tisztségviselőinek-listája-1690-1784/> (Utolsó letöltés: 2026. február 24.)

⁵⁹ Fodor István (szerk.): *Marosvásárhelyi krónikásfüzetek I.* Mentor Kiadó – Mentor Könyvek Kiadó, Marosvásárhely 2015, 144.

⁶⁰ Bartha Zoltán: *i. m.*

⁶¹ Uo. Bethlen Imre kéziratában *Michael*ként szerepel.

⁶² Trócsányi Zsolt: *i. m.* 438.

bald Martin Czernin von Chudenitz vezérőrnagy,⁶³ gróf Franz Formentini, a Har-rach-ezred parancsnoka,⁶⁴ Ferdinand Philipp von Harsch, a Fürstenbusch-ezred parancsnoka⁶⁵ és Thorwestern helyettes főhadbíró,⁶⁶ utóbbiak mind katolikusok. Bethlen Imre azonnal az Erdélyi Udvari Kancelláriához fordult, mert szerinte a bizottság tagjait a két felekezetből fele-fele arányban kellett volna kinevezni, azonban kérését elutasították.

A vizsgálat lefolyása alatt Bethlen Imre arra törekedett, hogy kiderítse, kitől származhat a vád. A hivatalos válasz szerint külföldről, névtelenül érkezett a feljelentés, Lukinich Imre a moldvai vajda titkárát sejtí az ügy mögött.⁶⁷ Bethlen kértelkedett a külföldi feljelentő létezésében, leginkább azért, mert a bebörtönözöttek mind reformátusok voltak. Ugyanebben az időszakban több ízben próbált jogorvoslatot eszközölni további vallásügyi sérelmekre. A református státus leginkább a hivatalok felekezeti arányoktól eltérő betöltését kifogásolta, ami ellentmondott a Diploma Leopoldinum előírásainak. Beszámolója szerint ekkor a guberniumi belső titkos tanácsosok közül hét katolikus, három református, a királyi tábla tagjai közül kilenc katolikus, öt református, a főispánok és főkirálybírók közül tíz katolikus, öt református, az Erdélyi Udvari Kancelláriában pedig csupán egy írnok volt református.

A kinevezett bizottság október végén fejezte be munkáját. Erről a Főkonzisztórium október 22-én kelt levelében értesítette Bethlen Imrét, egyúttal küldtek neki 100 aranyat, és kérték, hogy lehetősége szerint sürgesse a döntés meghozatalát. A hivatalos okmányok november elején érkeztek meg a Haditanácshoz, majd 12 nap elteltével az Erdélyi Udvari Kancelláriához. Közben Rákóczi József komolyabb hadi sikerek nélkül, november 10-én Cernavodában pestisben elhunyt.⁶⁸

A Ministerialkonferenz a végső döntést december 23-án hozta meg, amikor az összes vádlottat felmentették. A végzést január 15-én adták ki, amely az ártatlanság megállapítása mellett megtiltotta, hogy bárki megvádolja az érintetteket

⁶³ Schmidt–Brentano, Antonio: *Kaiserliche und k.k. Generale (1618–1815)*. Österreichisches Staatsarchiv, Wien 2006. <https://www.oesta.gv.at/veroeffentlichungen/nachrichten/Des-Kaisers-Generale.html> (Utolsó letöltés: 2026. február 25.)

⁶⁴ Wrede, Alphons: *Geschichte der K. und K. Wehrmacht I*. L. W. Seidel & Sohn, Wien 1898, 445.

⁶⁵ Uo. 368.

⁶⁶ Trócsányi Zsolt: *i. m.* 396.

⁶⁷ Lukinich Imre: Az utolsó Rákócziak. In: Lukinich Imre (szerk): *Rákóczi-émlékkönyv*. Franklin-Társulat, Budapest 1934, 282.

⁶⁸ Papp Sándor: *i. m.* 270.

abban az ügyben. A határozatban nem szerepelt Borosnyai Nagy Zsigmond neve, akit valószínűleg már korábban szabadon engedtek.⁶⁹ A rendelet hírére Bethlen Imre hazatért. A református státus további sérelmeire semmilyen választ nem kapott. Beszámolóját 1739. július 2-án fejezte be Alsórákoson és terjesztette fel a Főkonzisztóriumhoz.

Fáji János naplójából tudjuk, hogy az egyházközségeket február folyamán értesítették a foglyok szabadon bocsátásáról. Alvincre február 13-án érkezett meg a levél, amely egyben elrendelte, hogy a gyülekezetek tartsanak hálaadó istentiszteletet az alkalom örömére. Az értesítés mellékleteként szerepelt az ügy rövid, latin nyelvű összefoglalása is, amit Fáji bemásolt naplójába. Itt már Borosnyai Zsigmond elfogása nem is szerepel, ebből is sejthetjük, hogy őt már korábban felmentették.⁷⁰

Szigeti Gyula István tanárként és püspökként egyaránt fontosnak tartotta az egyházi ének minőségének javítását. Bod Péter szerint Claude Goudimel zsoltárait még püspökként is tanította.⁷¹ Munkája előkészítette az 1744-es énekeskönyv kiadását.⁷² Hermányi szerint amikor Deáki Filep József kijelentette, hogy sosem lelte örömét a zenélésben, Szigeti rosszalta megjegyzését,⁷³ tanárként pedig megszólította a pajzán dalokat éneklő diákokat is.⁷⁴ Ennek ismeretében meglepő, hogy a Főkonzisztórium 1737-ben egyebek mellett azt sérelmezte a nagyenyedi kollégiumban, hogy elhanyagolják az ének oktatását. A tanárok tagadták a felhozott vádakát.⁷⁵ Szigeti harcba szállt a magyar nyelv igényes használatáért, ellenezve

⁶⁹ A rendelet Székely oklevéltárban található átirata január 16-i keltezésű; Szádeczky Lajos (szerk.): *i. m.* 397.

⁷⁰ Tasnádi István: *Fáji János naplója*. Kézirat a szerző tulajdonában, Kolozsvár 2018, p. 119–120.

⁷¹ Bod Péter: *i. m.* 179.

⁷² Pokoly József: *Az Erdélyi Református Egyház Története V.* Erdélyi Református Egyházkerület Igazgatótanácsa, Budapest 1905, 99; Benkő András: Korabeli vita az 1744-es kolozsvári énekeskönyvről. In: *Református Szemle*, 84. (1991/3), 219–238.

⁷³ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 77.

⁷⁴ Uo. 393–394.

⁷⁵ FőkonzLvt 1737/4, Szigeti Gyula István és Vásárhelyi Tőke István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1737.

a latin egyeduralmát az iskolai oktatásban.⁷⁶ Püspökként nem támogatta Huszti Andrásnak a kolozsvári kollégiumba történő meghívását.⁷⁷

A püspök 1740. április 17-én, húsvét első napján istentiszteletre készülve szélütést kapott.⁷⁸ Az orvosok eret vágtak rajta, majd betegen Nagyenyedre szállították.⁷⁹ Bod Péter szerint július 1-én halt meg Nagyenyeden, amit az életrajzírók is átvettek tőle.⁸⁰ Ha azonban hihetünk Fáji János egykorú feljegyzésének, akkor a püspök már június 30-án meghalt.⁸¹ Temetésére július 17-én került sor, amit rendkívüli generális zsinat követett.⁸² A halott fölött a két soron következő püspök, Deáki Filep József⁸³ és Pelsőczy Kovács János mondott prédikációt.⁸⁴ A szövegek egyikét sem ismerjük.

Személyével kapcsolatban Hermányi azt jegyezte fel, hogy közepes termetű, izmos, egészséges ember volt, aki az ételekben nem válogatott, és jól bírta a bort. Öregkorában azonban olyan gyorsan beszélt, hogy alig lehetett követni.⁸⁵ Noha járt Németalföldön, Hermányi vendégként nem hitte el, hogy a heringet nyersen fogyasztják.⁸⁶

Első felesége Gálfi Erzsébet volt, akitől hat gyermeke született. Hermányi szerint a nő megcsalta férjét Bethlen Istvánnal, amikor az diákként a professzoránál lakott.⁸⁷ Gálfi Erzsébet halálának pontos időpontját nem ismerjük. Szigeti Gyula István ezután újraházasodott, Enyedi Klárát, Bodoki István nagybányai esperes⁸⁸ özvegyét vette el, aki Hermányi jellemzése szerint „kövér, szép, becsületes,

⁷⁶ Kolumbán Vilmos József: A református népoktatás elvi alapjai. Népiskolai reformjavaslatok. In: *Református Szemle*, 109. (2016/2), (191–201) 198.

⁷⁷ FőkonzLvt 1737/42, Szigeti Gyula István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1737. december 11. Az ellene indított perre csak utóda, Deáki Filep József idején került sor.

⁷⁸ Bod Péter: *i. m.* 181.

⁷⁹ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 336.

⁸⁰ Bod Péter: *i. m.* 181.

⁸¹ Tasnádi István: *i. m.* 122.

⁸² FőkonzLvt 1740/25, Dániel István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1740. július 24.

⁸³ Dániel István főkonzisztóriummi küldött jelentésében kiemelte, hogy a gyászbeszéd szép volt. FőkonzLvt 1740/25, Dániel István levele a Főkonzisztóriumhoz, 1740. július 24.

⁸⁴ 1Móz 25,29 alapján, S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 77.

⁸⁵ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 65–66.

⁸⁶ Uo. 219.

⁸⁷ Uo. 335.

⁸⁸ Bodoki István (meghalt 1728. december 25-én), életéről lásd: Zsigmond Attila: *Akadémia lelkipásztorok a szilágyi traktusban (16. század – 1821)*. SZTE BTK Kulturális Örökség és Humán In-

gyermektelen” asszony volt.⁸⁹ Az esküvő – az esperes halálának időpontjából kiindulva – 1728 után történt. Enyedi Klára néhány éven belül meghalt. A püspök gondolkodott a harmadik házasság lehetőségén, a Szászvároson lakó özvegy Borosnét szerette volna elvenni, de ebben letartóztatása megakadályozta.⁹⁰

Első felesége halálát követően hírbe keveredett, hogy tőle esett teherbe szolgálója, aki a vallatás során annyit árult el, hogy Istvánnak hívják gyermeke apját. Hermányi szerint a gyermek apja Lécfalvi István volt, aki Magyarországra menekült. Baróti István diák ennek nyomán vén latornak nevezte Szigetit, aki a zsinathoz fordult jó híre megrontása miatt. A zsinat elítélte a rágalmazót, de a városi tanács Szigetivel szemben érzett ellenszenve miatt nem hajtotta végre az ítéletet.⁹¹ Simon István bálványosváraljai lelkész szintén latornak, vén paráznának, hóhér fegyvere alá valónak nevezte a püspököt. A püspök kérte megbüntetését, az esperes elmozdította szolgálati helyéről.⁹²

Első házasságából hat gyermeket ismerünk. Hermányi szerint amikor a Besztercénél betörő törökök elől Torockóra menekültek, Gálfi Erzsébetnek ikrei születtek, azt azonban nem tudjuk, hogy kikről van szó, illetve hogy megérték-e a felnőttkort.⁹³ Legnagyobb lánya, Szigeti Gyula Mária a későbbi püspök, Borosnyai Lukács János felesége lett.⁹⁴ Középső lánya, Szigeti Gyula Erzsébet Kovács Zsigmond enyedszentkirályi, később búzásbocsárdi lelkészhez ment feleségül. Három gyermekkel maradt özvegyen.⁹⁵ Legkisebb lánya, Szigeti Gyula Zsuzsanna az abrudbányai Floka Sándorhoz ment feleségül.⁹⁶ Fia, Szigeti Gyula István (1715 k.–1740 k.) külföldi tanulmányaiból hazafelé tartva Magyarországon halt meg.⁹⁷ Szigeti Gyula József (sz. 1720k.), akit Bethlen István gyermekének tartottak, diák-

formációtudományi Tanszék – Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, Szeged–Debrecen 2024, 89.

⁸⁹ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 335.

⁹⁰ Uo. 336.

⁹¹ Uo. 335.

⁹² FőkonzLvt 1738/4 Szigeti Gyula István levele gróf Bethlen Ádámmal 1738. február 24.

⁹³ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 230.

⁹⁴ Uo. 455.

⁹⁵ Uo. 338; Ősz Sándor Előd: *Az Enyedi Református Egyházmegye történeti névtára a kezdetektől 1800-ig*. Kézirat a szerző tulajdonában.

⁹⁶ S. Sárdi Margit (szerk.): *i. m.* 338.

⁹⁷ Uo. 67.

korában megőrült, Fekete István nagyenyedi ötvös lányát vette feleségül.⁹⁸ Szigeti Gyula Sámuel (1728–1804) apja nyomdokait követve Nagyenyeden tanult, Leidenben peregrinált, majd 1764–1804 között Szászvároson volt lelkipásztor. Első felesége Kézdivásárhelyi András szászvárosi pap lánya, második felesége Zilahi Sebes Zsuzsanna.⁹⁹

Szigeti Gyula István életútját áttekintve olyan lelkipásztor alakja rajzolódik ki előttünk, aki munkáját lelkiismeretesen végezte, környezete elismerte tehetségét, ő maga azonban nem törekedett karrierépítésére. A kollégiumi kinevezését és esperessé választását tudomásul vette, de nem törekedett ezekre a hivatalokra. Sejthetjük, hogy ez a püspökség esetében sem volt másképp. Több mint két évtizeden keresztül alázattal végzett tanári munkája különösen alkalmassá teszi arra, hogy felidézésével köszöntsük Visky Sándor Bélát, az egykori tanár-püspök szellemi örökségének méltó utódát.

⁹⁸ Uo. 338.

⁹⁹ Uo. 342.; Dáné István: *Papok életrajza*. Kézirat a Szászvárosi Református Egyházközség levéltárában. I/24, p. 7.

Tódor Csaba

Az adottság fogalma Jézus gyógyításában

Jean-Luc Marion adósságfogalmának (át)értelmezése a Jn 9 alapján

A tanulmány a János evangéliuma 9. fejezetében található vakon született ember meggyógyításának történetét értelmezi három kulcsfogalom – kapcsolatok (párbeszédek), hatalom (erősek, erőszakoskodók) és jellemek (gyengék, önzők) – mentén, különös tekintettel a látás mint adottság és az adósság teológiai motívumára. Az elbeszélés fokozatos kibontakozása során Jézus személye mélyülő felismeréseken keresztül tárul fel: az egyszerű embertől (11. vers) a prófétán (17. vers) és Istentől való emberen (33. vers) át a mennyei Emberfiáig (35. vers), végül az Úrként való felismerésig (38. vers), akiben Isten megdicsőítette magát. A „Vak voltam, és most látok” kijelentés az emberi tehetetlenség és az isteni ajándék találkozásának sűrítménye, ahol a látás nem birtoklás, hanem befogadás, nem a bizonyosság fénye, hanem a hit világossága. A gyógyult ember a látás tehetetlenségében tapasztalja meg az igazságot: tudja, hogy nem uralhatja a fényt, csak tanúságot tehet róla, válasza az adományozottságra mindig megkésett és hiányos, mégis igaz. A tanulmány központi célkitűzése Jean-Luc Marion telített jelenség (*saturated phenomenon*) fogalmának összekapcsolása Isten megdicsőülésével, amely mindig megalázza a látót, hogy felszabadítsa: elveszi hatalmát, hogy visszaadja látását. A történet minden szereplője – a tanítványok, a vak ember, a szülők, a farizeusok – tükröt tart, megmutatva a hit felé vezető út fokozatait, akadályait és az emberi válaszok sokféleségét. A farizeusok ellenállnak a telítettségnek, mert az fenyegetést jelent számukra, míg a gyógyult ember éppen tehetetlenségében válik képessé a hitre. A példázat belső rendszere így feltárja a spirituális adósság mély struktúráját: a teremtmény egzisztenciális tapasztalatát, amelyben az ember egyszerre tehetetlen és megvilágosodott. Jézus a vakság anyagából új teremtetést formál, és a világosságot nem a szem, hanem a szív mélyén gyűjtja meg, megmutatva, hogy Isten minden vakságon keresztül új életet teremt.

1. Kapcsolatok – a látás íve a párbeszédekben

A János 9. fejezete fokozatosan kibomló kapcsolati hálót mutat be, amelyben Jézus, a tanítványok, a vakon született ember, a szülők, a szomszédok és a farizeusok különböző viszonyulásai rajzolják ki a látás és a hit kapcsolatában a hit erősödését vagy megszűnését.¹ A történet középpontjában a „Hiszel az Emberfiában?” kérdés áll, amely a fizikai gyógyulástól elvezet egyfajta előre látáshoz,² az adottság meglátásának spirituális felismeréséhez. A történet elején Jézus és tanítványai kapcsolata a megértés és tanulás szintjén van. A tanítványok azt kérdezik Jézustól a vak embert látva, hogy ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született. A kérdés ezen a szinten az okokra néz, kauzális, de teológiai jellegű. Ők a szenvedést a bűn következményeként értelmezik. Jézus azonban új horizontot nyit, amikor a vakságot nem büntetésként fogja föl, hanem az Isten tetteinek intuitív megnyilvánulási tereként.³ Itt Jézus áthelyezi a hangsúlyt az emberi bűnösség kérdéséről az isteni cselekvésre, amikor azt mondja, hogy Isten tettei nyilvánulnak meg a vak emberen.⁴ Ez az első lépés a megújulás felé, ami a hibáztatásból a gyógyító együttérzés felé mozdítja el a vak ember kapcsolatainak értelmezését.

A fentiek értelmében tehát a vak ember meggyógyítása nem pusztán csodaelbeszélés, hanem a látás és felismerés mélyen emberi és isteni folyamatának drámája. A vakságból a látásba való átmenet nemcsak testi gyógyulás, hanem a tapasztalat és megértés szellemi-lelki útja. Fenomenológiailag úgy fogalmazhatunk, hogy ez az út a szándék (intentio) és az intuíció közti feszültség és kibontakozás története. Ebben a feszültségben a tudat valamilyen valóságra irányul, de annak teljes megértése csak akkor lehetséges, ha a valóság megmutatja, feltárja önmagát. Marion ezt a beszédaktussal magyarázza, amiben nem az a fontos, hogy én, a beszélő mit mondok szándékosan, hanem az, hogy a hallgatóban, a személyben

¹ Gschwandtner, Christina M.: *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*. Indiana University Press, Bloomington 2014, 193.

² Mackinlay, Shane: *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena and Hermeneutics*. Fordham University Press, New York 2010, 101.

³ Marion, Jean-Luc: *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*. (Ford. Kosky, Jeffrey L.) Stanford University Press, Stanford (CA) 2002, 193.

⁴ Marion, Jean-Luc: *The Visible and the Revealed*. (Ford. Gschwandtner, Christina M.) Fordham University Press, New York 2008, 3.

ezzel mit váltottam ki. A befogadó intuíciónak az önfeltárulkozása meghaladja azt, amit az emberi értelem képes előre látni.⁵

A „ki vétkezett, hogy vakon született?” kérdés mögött megnyilatkozó teológiai szándék intencionális és célzott, de korlátozott marad az isteni ajándék nélkül. Az Isten ajándékának ismerete (Jn 4,10) nélkül az intenció megmarad teológiai szándéknak, az emberi létezés horizontján belülnek. Az isteni ajándék intuitív jellege nélkül az emberi szándék nem képes önmagától áttörni a végesség, a töredezettség, a bűn és büntetés horizontját.⁶ Jézus ezt a keretet feszegeti, amikor azt válaszolja, hogy nem vétkezett sem a vak ember, sem annak a szülei. A születéstől fogva vak ember történetének kontextusa, egzisztenciális horizontja arra való, hogy abban feltárulkozzék (nyilvánvalóvá legyen) Isten cselekedete.⁷ Itt lép be az intuíciónak a dimenziója az értelmezésbe: a valóság (lét, Isten) tapasztalható önfeltárulkozása nem az emberi értelmezésből fakad, hanem Isten önkinyilatkoztatásából. A gyógyítás aktusa, a sár formálása és a Siloám-tóban való megmosakodás a fenomenológiai értelemben vett telített jelenséggel azonosítható.⁸ Ezt azzal magyarázzuk, hogy ez a cselekvés (nyilvánvaló) több jelentést hordoz, mint amennyit a tanítványok vagy a környezet ezen a tanulási szinten képes befogadni. A látás itt nem pusztán érzéki tapasztalat, hanem a kinyilatkoztatott valóság túlcsoportosulása (szaturált jelenség).⁹ A gyógyulás több, mint egy testi esemény. A gyógyulás a meggyógyult szem világosság. Anélkül, hogy részleteznénk az ontikus és ontológikus közötti különbséget,¹⁰ egyszerűsítve csak annyit mondunk itt, hogy az isteni jelenlét betört a létezésbe, az emberi világba. A gyógyult ember és a környezete között feszült kapcsolat jön létre. Ebbe a feszültségbe az isteni ajándék (kerügma) az emberi intenciót (apologetika) magához vonzza.¹¹ Elsősorban a felmerült kérdések utalnak erre a feszültségre. A szomszédok azt kérdezik, hogy nem ez az ember szokott itt koldulni? A kérdés mutatja a tapasztalat értelmezé-

⁵ Uo. 112.

⁶ Uo. 97.

⁷ Uo. xi.

⁸ Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 225–247.

⁹ Marion, Jean-Luc: *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*. (Ford. Horner, Robyn – Berraud, Vincent.) Fordham University Press, New York 2002, 112.

¹⁰ Marion, Jean-Luc: *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. (Ford. Carlson, Thomas A.) Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1998, 128.

¹¹ Tillich, Paul: *Systematic Theology*. 1. University of Chicago Press, Chicago 1951, 46–51.

sének a nehézségét. A közösség a régi kategóriákban próbálja megragadni az újat. Válaszával a vak ember áttöri a megszokottság korlátját, amikor vállalja kilétét, hogy ő az, aki itt szokott naponta koldulni. Ez a kijelentése egyrészt szándékos felismerés, mert önmagát a látás világosságában akarja láttatni. Másrészt paradox, mert tudata nemcsak célzottan irányul a világra, hanem részesévé is válik annak a valóságnak, amely túllépi a pusztá intencionális keretet, vagyis egy időben látja ömberként az újat (Mt 16,25).

A farizeusok a szándék lezártágát képviselik. Ők az ítélkező értelem, az öngazult rend őrei, akik a látás lehetőségét saját szabályrendszerükbe zárják. Itt nincs helye a hit paradoxonának. Az ő látásuk a husserli értelemben vett hiányos intuíció.¹² Megvan bennünk a helyes ítéletre való szándék, de hiányzik a befogadó nyitottság, amely lehetővé tenné, hogy a valóság önmagától tárulkozzék fel. A gyógyított ember a tanúságtevő, amikor azt mondja, hogy a próféta gyógyította meg, s ezzel szétfeszíti a farizeusi struktúrát.¹³ Ő nem elméleti, hanem egzisztenciális szándékból beszél. A telített jelenség megtapasztalása meghaladja a hatalmi értelmezéseket. Marion szerint le kell mondanunk arról, hogy mi vagyunk a központi, értelmező alanyok – helyette tanúivá válunk annak, ami történik. Az emberi szándék mellett fontos az intuíció is, de az ember akkor is megmarad a szándékosság szintjén. Az intuíció sem elég ahhoz, hogy Isten megszólítását teljesen kifejezze. Isten megtapasztalása soha nem teljesen adott az emberi intuícióban.¹⁴ Mindazonáltal a vak ember képes arra, hogy átélje az intuíció telítettségét, és úgy tanúskodjon róla, mint valami túláradóról, amit nem lehet egyszerűen kategorizálni. Ha nem tanúskodott volna, és elveszett volna az élményben, akkor a tapasztalat szegényes maradt volna. Mégsem mondhatjuk azt, hogy a vak ember megértette saját tapasztalatát. Marion az ilyen tapasztalatokban a jelenséget úgy ragadja meg, mint ami túlárad önmagán, vagyis túlárad azon, amit a szándékos tudat előzetesen felfogni képes – ez a telített jelenség lényege.¹⁵ Jézus tette és jelenléte ilyen telített jelenség, amely nem fér bele a farizeusi törvényértelmezésbe, hanem túlcsordul azon. Az emberi szándék, amely értelmezni, rendszerezni akar, itt megáll. A vak ember számára a valóság túl sok ahhoz, hogy fogalmilag befogadható legyen.

¹² Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 195.

¹³ Marion, Jean-Luc: *In Excess*, 113.

¹⁴ Gschwandtner, Christina M.: *Degrees of Givenness*, 203.

¹⁵ Marion, Jean-Luc: *The Visible and the Revealed*, 142.

Amikor Jézus újra találkozik a gyógyított emberrel, a látás már nem fizikai, hanem spirituális tapasztalat. Jézus meg is kérdezi: hiszel-e az Emberfiában? Ez a pillanat az intenció beteljesedése. A meggyógyult ember tudatát arra irányítja, ami teljességében megmutatja magát. Az ember hittel válaszol (hiszek, Uram), ami az intuitív befogadás aktusa, amelyben az egyén kilép saját korlátai közül, és részesül az isteni világosságban.

Marion fogalmai szerint itt történik meg a szubjektum nélküli szubjektum tapasztalata: az ember nem uralja többé a látást, hanem maga is a látás által látottá válik.¹⁶ A gyógyított ember már nem az, aki kérdez vagy értelmez, hanem aki tanúságot tesz. Tehát nem ő birtokolja az igazságot, hanem az igazság mutatkozik meg rajta. A vak ember meggyógyításának történetében a hit és látás útja az intencionális tudat korlátozott horizontjából a telített isteni jelenség befogadásáig vezet. A vakság a szándék lezártsága, a látás pedig úgy valósul meg, hogy az intuíció túlszárnyalja az intenciót, és ezáltal megtöri a fenomenológia struktúráját, mert a megnyitott jelenség uralja az intenciót (tudatot).¹⁷ A gyógyítás története ezért nemcsak csoda, hanem az emberi tudat átalakulása. Ez az átalakult tudat a szándékos ismerettől az intuitív felismerésre jut. Meghaladja az ítélet korlátait, amikor tanúvá válik. Nem önmagát igazolja, hanem az isteni fény befogadójává válik. A vak ember látásában a teológiai és fenomenológiai esemény egybeesik. Jézus gyógyításában az isteni jelenlét telített jelenséggként mutatkozik meg, amely meghalad minden emberi szándékot, beteljesítve a hit intuícióját.

A vak ember találkozása Jézussal személyessé és felszabadítóvá válik. A „mosakodj meg a Siloám tavában” felszólítás egyszerre jelenti a cselekvésre hívást és a hit próbáját. A vak ember engedelmeskedik, megmosdik, és látni kezd. Ez a kinyíló hit tudata, ami a „ki vétkezett?” kérdéstől a „hiszek az Emberfiában” kapcsolatig, részesedésig jut el. Ebben a részesedésben létrejön a gyógyulás, ami viszont paradox módon nem a Jézussal való kapcsolat megmagyarázása, hanem felszabadító találkozás.

A gyógyított ember és a szomszédok között marad a bizonytalanság. Azt kérdezik: hát nem ez az ember, aki itt szokott koldulni? A korábbi identitás meginog, az ember új önazonosságot nyer. Paradox a válasza: „Én vagyok az.” Ez nemcsak

¹⁶ Uo. 45.

¹⁷ Uo. 17.

önazonosítás, hanem tanúságtétel – az új élet kezdetének kijelentése.¹⁸ A környezete felismerése és a vak ember új identitása szembesíti a társakat saját vakságukkal és előítéleteikkel.

A következő szint a farizeusokkal való kapcsolat, ahol megvizsgálják a gyógyulás történetét, majd kihallgatják a gyógyult embert. A kommunikációs helyzet a farizeusokkal másfajta hatalmi dinamikát mutat. A farizeusok a törvény, az intézmény és az önigazultság képviselői. A vakon született ember azonban már nem csupán válaszol, hanem tanúvallomást tesz: „Próféta az, aki engem meggyógyított”. A kapcsolat így konfliktussá alakul, mert a hatalmi rend nem tud mit kezdeni a személyes tapasztalatból fakadó hittel. A vallási vezetők úgy tudják magukról, hogy ők látnak, de lelki vakságuk miatt épp azt a világosságot utasítják el, amit a meggyógyult vak látott.

A Jézus és a meggyógyított ember közötti találkozás lezár egy kapcsolati ívet. A kérdés itt már nem az, hogy „ki vétkezett”, hanem hogy ki hisz. Jézus önmagát mint Emberfiát tárja fel előtte, mire a gyógyított ember „hiszek, Uram”-mal válaszol. Ez a pillanat a hit teljességének egzisztenciális felismerése. Az Istenben való részesedés megvalósult Jézus által, a kapcsolat beteljesedett, a gyógyulásból hitvallás, a tapasztalatból tanúság, a látásból bizonyágtevő felismerés született. Így a kapcsolati ív a kérdés megfogalmazásától a tapasztalaton keresztül a vallomásig jut el, amiből tanúság és végül hitvallás lesz, a hit megfogalmazása. A kapcsolatok láncolata a vakság és látás, a távolság és felismerés, az ítélet és kegyelem közti átmenetet mutatja – Jézus személyében mindez összefonódik, mert benne válik láthatóvá az, amit az ember korábban csak homályosan sejtett: Isten gyógyító önfeltárulkozása.

2. A hatalom ellentmondása: az alázat, az adósság és a látás elfojtásának logikája

Az alábbi fejezetben a hatalomról mint elfogadás és válasz, alávetettség és szabadság, uralom és alázat kapcsolatáról lesz szó. Ennek a kapcsolatnak az értelmezési keretét a Jn 9-ben található vak ember gyógyítási története és Jean-Luc

¹⁸ Marion, Jean-Luc: *In Excess*, 98.

Marion fenomenológiájának „adósság” fogalma adja.¹⁹ A hatalom kérdése a gyógyítási történet egyik legmélyebb rétege, ahogyan az összekapcsolja az emberi tudatot, a vallási intézményt és az isteni adományt mint adottságot.²⁰ Ilyen megközelítésben a vakon született ember meggyógyítása nemcsak csodaelbeszélés, hanem annak a drámának a színtere, amelyben az emberi hatalom szembesül az isteni adománnyal. Ebben a szembenállásban kiderül, hogy a látás mindig többet jelent a hatalomnál. Ezt az állítást alátámasztandó, a látást teológiai kijelentésként értelmezzük Barth vagy von Balthasar nyomán.²¹ A látás visszanyerésének ára, hogy a gyógyult ember elveszíti saját hatalmát, és belép Isten ajándékának, az adottságnak a logikájába. Látása visszanyerését nem önmagának köszönheti, s az nem is a saját érdeme vagy tulajdona, hanem visszanyert látása az Isten válasza.

A hatalom kérdése ott kezdődik, ahol az ember önmagát mint „megajándékozottat” (the gifted) kezdi felismerni.²² Marion a megajándékozottat úgy ragadja meg, mint aki mindig késve érkezik a híváshoz, vagy késve válaszol a hívásra. Ez a késés nem hiba, hanem a lét feltétele.²³ Az ember mint teremtmény csak válaszolni tud valakinek, aki előzetesen megszólította őt. Az emberi lét tehát adósságban születik, mert minden létezés válasz valamely előzetes adománnyra.

A névtelen hívás, ahogyan Marion írja, az a pillanat, amikor a gyermek – mielőtt még megszólalhatna – megszólítja az apát. A hívás névtelen, mert megelőzi a szubjektumot, megelőzi a nyelvet. Az apa ebben a viszonyban nem birtokos, hanem adós: válaszol valamire, ami nem kizárólag tőle ered. A névadás hatalmi aktus olyan értelemben, hogy a szülő (önkéntesen) a gyermek megkérdezése nélkül egy életre nevet ad neki. Viszont mint hatalmi cselekedet valójában a hatalomról való lemondás, mert válasz az ajándékra, amely őt mint szülőt (apát) már megelőzte. A név annak a jele, hogy az ember adósa marad Istennek, akitől az ajándékot kapta, de megpróbál valamit viszonzni belőle. A visszafizetés mindig hiányos, mert az ajándékozó Isten mindig többet adott, mint amit viszonzni lehetne.²⁴ A hatalom mélyebb értelme úgy ragadható meg ezen a ponton, hogy aki kapott,

¹⁹ Horner, Robyn: *Rethinking God as Gift: Jean-Luc Marion and a Theology of Donation*. Doktori disszertáció. Monash University 1998, 133.

²⁰ Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 112.

²¹ Uo. 67.

²² Marion, Jean-Luc: *Reduction and Givenness*, 32.

²³ Horner, Robyn: *Jean-Luc Marion. A Theological Introduction*. Ashgate, Burlington 2005, 118.

²⁴ Gschwandtner, Christina M.: *Degrees of Givenness*, 176.

soha nem ura annak, amit kapott. A hatalom eredete ezért nem az uralomban, hanem az adósság tudatában rejlik. Az emberi lét minden aktusa – a névadás, az értelmezés, a hitvallás – válasz a már megtörtént adományra. Aki ezt felismeri, annak a hatalma átalakul, már nem parancsoló, hanem tanúságtevő hatalom lesz, amely engedi, hogy a hívás, az adomány, az isteni valóság szóljon általa.

2.1. A hatalom elvesztése: a megalázottság és befogadás tapasztalata

Marion szerint „the given humbles the gifted”,²⁵ vagyis az adomány megalázza a befogadót. Minden telített jelenség, vagyis minden olyan valóság, amely túllépi az emberi értelmezés kereteit, megalázza a szubjektumot, mert megmutatja, hogy a befogadó sohasem ura a tapasztalatnak, csak a tapasztalat részesévé válhat. A befogadó, vagyis a teremtmény részesedik a telített tapasztalatban. Ez a részesedés egyben participáció is, egyfajta re-akció, tehát válasz az isteni odaajándékozottságra. Az ember viszonyulása ezen a ponton nem csupán kognitív vagy nyelvi, hanem etikai és spirituális is, amennyiben a megajándékozott lemond az autonómiáról, a birtoklásról, a kontrollról.

Ez a lemondás a hatalom valódi fordulatát jelzi. A megalázottság nem a gyengeség jele, hanem a befogadás lehetősége. A hatalom, ha nem hajlik meg az ajándék előtt, hanem önmagába zárul, elveszíti érzékenységét és fogékonyságát, vagyis zárkózottá válik a telített jelenségre. Az alázat nem a hatalom hiánya, hanem a megtisztított hatalmat jelenti, a teremtő, az isteni hívásra való nyitottságot.

A hatalom és alázat viszonyát János evangéliuma 9. fejezetének elbeszélése konkrét emberi arcokon mutatja be. Egyrészt a farizeusok a vallási hatalom képviselőiként őrzik a rendet, az intézményt, a szabályt. A gyógyulás története azonban megalázza őket, mert olyasmit mutat, amit a törvény logikája nem tud befogadni. A gyógyítás mint telített jelenség túlcsordul a kategóriáikon. Ezért a hatalom reflexe a tagadás, és amikor azt válaszolják, hogy „ez az ember nem Istentől való, mert nem tartja meg a szombatot”, akkor vallási rendszerük bezáródását jelzik az isteni valósággal mint telített jelenséggel, adottsággal szemben. A hatalom látszólag uralkodik, de belül félelemmé alakul.²⁶ Másrészt a szülők, akik félnek a kizárástól, már nem a hatalom haszonélvezői, hanem rabjai. Harmadrészt a zsinagóga, a közösség tere, amely az istentisztelet helye, a kontroll eszközévé

²⁵ Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 305.

²⁶ Moloney, Francis J.: *The Gospel of John*. Liturgical Press, Collegeville, (MN) 1998, 52.

válik. A hatalom lényege itt nem a teremtő rend, hanem a kizárás és a félelem. Aki más lát, mint a többség, az veszélyt jelent. A látás itt már politikai tetté válik, vagyis a valóság észlelése lázadást jelent az uralom ellen. Negyedrészt pedig ott van a gyógyított ember, aki ebben a dinamikában a megalázott hatalom új formáját testesíti meg. Ő már nem a rendszer része, hanem a kirekesztett, akit kidobtak. Mégis éppen ezáltal válik valóban látóvá. A hatalom nélküli ember, aki elvesztett mindent, még a vallási közösséghez való tartozását is, most már szabadon jelenti ki, hitvallásszerűen, hogy „Hiszek, Uram”.²⁷

2.2. A hatalom meghaladása: látás és tanúság

A történet végén Jézus újra megjelenik, de már nem gyógyítóként, hanem mint az igazság, a látás forrása. Az Emberfia előtt a gyógyított ember tanúságot tesz, ami a hatalom teljes megfordulását jelzi: a vallási rendszer, amely kizárt, elveszíti uralmát, mert az igazi látás nem az intézményben, hanem a részesedésben, a kapcsolatban születik meg. A hatalom átértékelődik vagy radikalizálódik, és válasz lesz, nem uralom. Az ember kérdésére a válasz Isten. Marion ezt a szeretet fogalmával magyarázza, amelyben feladjuk a kölcsönösség igényét, és készek vagyunk adni anélkül, hogy viszonzást várnánk. De ekkor még mélyebb paradoxon bukkan fel: ha valóban minden viszonzás nélkül szeretünk, akkor fel kell adnunk minden biztonságot és megnyugvást is, amit az „odakinn” (mások felőli szeretet) ígérne nekünk. Végül teljes elköteleződésről van szó, vagyis minden külső támaszról le kell mondani, s ezt nevezi ő radikalizálódásnak: végtelen folyamat, ahol minél mélyebbre megyünk az elköteleződésben, annál több egzisztenciális biztonságtól kell megválnunk.²⁸ Az ember kérdése mindig egzisztenciális, és a teremtmény kérdése. A teremtő–teremtmény kapcsolatában mindig Isten válasza a végső, de minden emberi kérdés jogos. Az isteni válaszban mindig erő van, és hatalom, ami nemcsak átjárja a létező, kérdező embert, hanem át is formálja. Az ember a kérdéseket megfogalmazza, Isten válaszait viszont nem birtokolhatja.²⁹ Az isteni világosság nem birtokolható, csak befogadható. Aki lát, az nem birtokol, nem uralkodik, hanem az isteni hatalomban részesedett, az átjárta és átalakította őt, és erről ő tanúságot tesz. Az igazi hatalom

²⁷ Marion, Jean-Luc: *God Without Being*. (Hors-Texte – Religion and Postmodernism Series.) (Ford. Carlson, Thomas A.) University of Chicago Press, Chicago 1995, 187, 193.

²⁸ Marion, Jean-Luc: *The Erotic Phenomenon*. (Ford. Lewis, Stephen E.) University of Chicago Press, Chicago 2007, 84.

²⁹ Tillich, Paul: *Systematic Theology* 1, 211.

nem a másik ellenőrzése, hanem az önátadás alázata, amely megengedi, hogy az isteni valóság rajta keresztül mutakozzon meg.³⁰

A János evangéliuma 9. fejezete így válik a hatalom teológiájává. Egyrészt a farizeusok hatalmában az uralkodás lelki vaksághoz vezetett. Másrészt a meggyógyított ember hatalma a tanúság, amely látáshoz vezetett. Harmadrészt Jézus hatalma adottságként az a cselekvés, amely által az isteni hatalom ereje megalázza, de megnyitja az embert. Azáltal, hogy magához emeli, részesíti és az egyént önmaga számára elveszetté teszi, kiemeli önmagából, de megajándékozottá teszi. A szabadság úgy mutatkozik meg ebben, hogy Isten ezt nem kényszerűen cselekszi, hanem válaszként, mint gyógyító szeretet. Marionnál a telített jelenség több annál, amit a tudat felfoghat. Ezért mindig megalázza az egyént, mert megmutatja, hogy a valóság forrása nem bennünk van, és ez a megalázottság, alávetettség nem negatívum, hanem részesedés.³¹ Az isteni szabadság dicsőségében az alárendelt teremtmény részessé emelkedik. Ugyanez történik a hitben, ahol az isteni világosság nem a hatalom gyümölcse, hanem a befogadásé. Az ember csak akkor lát igazán, ha lemond arról, hogy uralja a látást. A hatalom végső paradoxona tehát az, hogy aki uralni akar, az elsötétül, s aki lemond az uralomról, az látni kezd. A hatalom igazi formája nem a kényszerítés, hanem a válaszadás.³² Nem a birtoklás, hanem az adósság tudata, nem az önigazolás, hanem a megalázottságban megnyíló befogadás. Ebben a fordulatban válik a hatalom az isteni világosság tanújává – ott, ahol az ember már nem uralkodik, hanem engedi, hogy rajta keresztül az Isten fénye ragyogjon.³³

3. A történetek szereplőinek a jelleme mint a hitre adott emberi válaszok

A történet harmadik rétege az emberi jellemek és lelkiállapotok világa, ahogy az egyes szereplők viszonyulnak a látás és hit kérdéséhez mint adottsághoz.

1. A tanítványok vallásos logikában gondolkodnak, a vakságot bűnhöz kötik, és a hitet ok-okozati módon értelmezik. Jézus azonban kihívás elé állítja őket, ki akarja mozdítani őket ebből a sémából. A vak emberrel való beszélgetéssel azt üzeni, hogy

³⁰ Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 109.

³¹ Uo. 110.

³² Marion, Jean-Luc: *The Erotic Phenomenon*, 206.

³³ Marion, Jean-Luc: *The Visible and the Revealed*, 71.

a vakság nem egyértelmű büntetés, hanem lehetőség és egzisztenciális kontextus arra, hogy Isten tettei nyilvánvalóvá legyenek. Ők a kereső, az úton levő, de még meg nem érkezett, még nem látó szereplők.³⁴ 2. A vak ember a fejezet fő jellemfejlődését hordozza. Első lépésként egyszerűen engedelmeskedik Jézus szavának, majd tanúvá válik, később vitázik, végül hitvallást tesz. Mintha az emmausi út tapasztalatának fokozatosságát olvasnánk újra.³⁵ Szavai egyre érettebbek és egyértelműbbek. Jézussal kapcsolatban fokozatos a felismerés és a tanúságtétel. Kezdetben azt mondja, hogy „az ember, akit Jézusnak hívnak”, majd „próféta”, később „Istentől való”, végül felismeri Jézusban az Emberfiát. A látás a testiségtől fokozatosan halad a spirituális valóság felé. 3. A szülők jelleme a félelem és önvédelem kettősségét mutatja. Tudják az igazságot, de nem merik kimondani, a tanúság helyett a biztonságot választják, ők az emberi gyengeség archetípusai.³⁶ 4. A farizeusok az önigazultság jellemei. Ők látóként vesznek részt a történetben, de belső vakságban élnek. Mózesre hivatkoznak, miközben a törvény szelleme helyett a betűt szolgálják. Ez mélyebbre helyezi őket a szabad isteni ajándékozás értelmezésében a vak emberhez képest. A látásuk úgy tetőződött, hogy zárttá vált a szabad Isten spontán nyilvánvalóságára. Ennek a bezártságnak a velejárója, hogy felismerik ugyan az isteni jelet, de elutasítják, mert az csorbíthatja hatalmukat.³⁷ 5. Jézus alakja a megajándékozottság valósága. Ő az, aki a vak ember világosságnélküliségében meglátja az isteni világosságot úgy, hogy az megérinti, átformálja az óembert, és létrehozza az új embert.³⁸ A sárral, amellyel megkeni a vak szemét, a teremtés gesztusát utánozza, amikor Isten a föld porából formálta az embert. Jézus által a vakság rétegein képes áthatolni az isteni fény, mivel itt nem érzékiségről van szó, hanem egyfajta küszöbhelyzetről: a létező feltárulkozása egy küszöbhelyzetben, átmenetben.³⁹

A történet szereplőinek jellemei tehát három irányba rendeződnek: egyrészt a gyengék és félők (szülők), akik a hatalomhoz igazodnak, másrészt ott vannak az önigazultak (farizeusok), akik bezárkóznak saját látásukba, de elmarad a spontán

³⁴ Carlson, Thomas A.: *Blindness and the Decision to See: On Revelation and Reception* in Jean-Luc Marion. In: Hart, Kevin (szerk.): *Counter-Experiences*. Fordham University Press, New York 2007, 168.

³⁵ Mackinlay, Shane: *Interpreting Excess*, 192.

³⁶ Marion, Jean-Luc: *The Visible and the Revealed*, 146.

³⁷ Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 73–74.

³⁸ Gschwandtner, Christina M.: *Degrees of Givenness*, 238.

³⁹ Osborne, Kenan: *A Theology of the Church for the Third Millennium. A Franciscan Approach*. Brill, Leiden 2009, 145.

és szabad látásban létrejött felismerés. Harmadrészt ott vannak a keresők és hívők (vak ember, tanítványok), akik elindulnak a látás útján, válaszolnak az ajándékozottságra, az adottságra. A történet végén mindez összefonódik Jézus szavaiban: „Ha vakok volnátok, nem volna bűnötök. De azt mondjátok: látunk. Ezért megmarad bűnötök.” A kijelentés nem ítélet, hanem inkább tükre annak, hogy minden ember valahol a látás és vakság határán áll. A történet üzenete az, hogy a látás ajándéka nem a szem, hanem a szív nyitottsága. Ez a nyitottság az isteniben való részesedés előfeltétele, vagyis megragadottság. Teológiailag ez a megragadottság a hit állapota, ami nem annyira tudás, ismeret miatt inkább bizalom. János evangéliumának 9. fejezete tehát a látás drámája, ami a kapcsolatokban bontakozik ki. Ezt a kibontakozást a hatalom megpróbálja elfojtani, de az emberek viselkedésében mégis láthatóvá válik. Aki látni akar, annak fel kell vállalni, hogy mások előtt vaknak tűnik. Aki viszont biztos a saját látásában, az éppen ezzel zárja ki magát a világosságból. Jézus világossága nem a bizonyosság fénye, hanem a hit útjának világossága – ott ragyog fel, ahol az ember ki meri kimondani, hogy „vak voltam, és most látok”. A látást ebben a történetben ezért Marion „saturated phenomenon” (telített jelenség) fogalmával hozzuk kapcsolatba, ami az emberi tapasztalatnak azt a határhelyzetét jelöli, ahol a látás nem uralkodik, hanem adottságként, ajándékként lepleződik le. A szem nem birtokolja, hanem elszenvedi a látványt. A látás itt nem az értelem diadala, hanem annak megalázása, nem a világ megértésének, hanem az önátadásnak a tere.

A „saturated phenomenon” fogalma Jean-Luc Marion gondolatvilágában azt a helyzetet írja le, amikor a jelenség túltölti a befogadó tudatot, amikor többet ad, mint amennyit a látás és az értelem képes feldolgozni. A telített jelenséggel szemben a teremtmény egyszerre le van kötelezve, és tehetetlen. Marion ezt úgy fogalmazza meg, hogy „I cannot not see it, but cannot gaze at it”,⁴⁰ vagyis nem tudom nem látni, de nem is tudok úgy ránézni, mint pusztá tárgyra. A szem lát, de nem birtokol, nem külső látványt lát, hanem a saját tehetetlenségében tárgyasult ajándék nyomait fedezi fel. Ebben mutatkozik meg a teremtettség ellentmondásos természete, amit Marion eredendő adósságként határoz meg: a látás aktusa mindig válasz valamire, ami megelőzi a látót. Ebben a struktúrában a teremtmény (a megajándékozott, az ember, a „gifted”) mindig késve érkezik a „given”-hez, azaz

⁴⁰ Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 215.

az adományhoz, az adotthoz.⁴¹ A látás soha nem elsődleges, hanem mindig válaszoló, mindig utólagos. A látás, minden más teremtményi történéshez hasonlóan, maga a késés tapasztalata. A megkészettség így válik az egzisztencia alapvető tapasztalatává. Az ember lát, mert előzőleg megszólított. Ahogy Marion írja, „the responsal sees nothing before naming the call”,⁴² vagyis a válaszadó nem lát semmit, mielőtt megnevezné a hívást. Ez a megnevezés nem birtoklás, hanem válasz, a látás nem kezdeményez, hanem reagál. A látás akarása már önmagában erkölcsi cselekvés, „to see, one must first want to see”.⁴³ A látni akarás az ember beleegyezése abba, hogy elhagyja az autonómiát, és befogadóná válik.

Ezzel a felismeréssel a látás többé nem hatalmi aktus, hanem alázat. A „given”, vagyis az ajándék, az isteni adottság megalázza a „gifted”-et, azaz a látót, „since each saturated phenomenon humbles”.⁴⁴ A telített jelenség megalázza, mert azt mutatja meg, hogy a látás nem az ember uralma a világ felett, hanem annak tanúsága, hogy a világ mindig több, mint amit az ember látni képes. Szeretném tisztázni, hogy a megalázottság nem negatív jelentésű itt. Arról van szó, hogy a túltelített ajándékozottságban nem beszélhetünk az autonóm én felsőbbbségéről. Inkább arról van szó, hogy az intencionális tekintet attól intencionális, hogy lemond a hatalomról. A megalázottság ezért nem negatívum, hanem a befogadás lehetősége: csak az lát igazán, aki képes elveszíteni az uralom vágyát. Ebben a fenomenológiai szerkezetben ragadható meg a spirituális adósság fogalma is. A látó adósa (marad) annak, amit lát, mert a látás sosem képes visszafizetni a jelenség teljességét. Az ajándék mindig több, mint amit a megajándékozott (teremtmény) befogadhat. Az ember az ajándékozottságában folyamatosan megtapasztalja késleltetett fizetési képességét. Ahogy Marion fogalmaz, „The givee is found to be originally insolvent”.⁴⁵ Ez az adósság nem hiány, hanem a befogadott gazdagság jele. Nem azért tartozom, mert kevés vagyok, hanem mert többet kaptam, mint amennyit valaha is viszonzhatnék az ajándékozó Istennek. Ebben a tapasztalatban a látás erkölcsi jellegű, vagyis a szem nem uralkodik, hanem alávetett. Ez az alávetettség paradox módon szabadságot szül. Ismét Mariont idézve, “The responsal decides with nothing other than

⁴¹ Marion, Jean-Luc: *The Visible and the Revealed*, 174.

⁴² Marion, Jean-Luc: *Being Given*, 304.

⁴³ Uo. 305.

⁴⁴ Uo. 306.

⁴⁵ Uo. 99.

itself alone”,⁴⁶ a válaszoló, a látó ember teljesen magára van utalva. Sem isteni bizonyosság, sem külső bizonyosság nem kényszeríti a döntését. Saját látása egyszerre az abszolút szabadság és az abszolút felelősség: az embernek látnia kell, de nem biztos, hogy helyesen lát. Ez a szabadság ára, és az adósság szabadsága.

Összefoglalás

Ezt a látás (adottság)–adósság szerkezetet a Jn 9-ben teológiai motívumként ragadjuk meg. A vakon született ember története a látás telített tapasztalatának bibliai példázata. A „vak voltam, és most látok” állítás az emberi tehetetlenség és az isteni ajándék találkozásának sűrítőménye. Az emberi látás nem a bizonyosság fénye, hanem a hit világossága, nem birtoklás, hanem befogadás. A farizeusok ellenállnak a telítettségnek, mert az annyira sok, hogy szabálysértést és fenyegetést jelent számukra. A gyógyult ember ezzel szemben a látás tehetetlenségében tapasztalja meg az igazságot: ő az, aki tudja, hogy nem uralhatja a fényt, csak tanúságot tehet róla. A vak ember látása viszont nem bizonyosság, hanem megkésett válasz a megajándékozottságra. Késleltetett, mindig hiányos válasz, de mégis igaz válasz az ajándékra, amely mindig megelőz. Mély, spirituális adósságról van szó, ami a teremtmény egzisztenciális tapasztalata, amelyben az ember egyszerre tehetetlen és megvilágosodott. Tehetetlen, mert nem képes birtokolni a fényt, és megvilágosodott, mert éppen ebben a tehetetlenségben válik képessé a hitre. A „saturated phenomenon”, a telített jelenség, legyen az isteni fény, kinyilatkoztatás vagy szeretet, mindig megalázza a látót, hogy felszabadítsa: elveszi a hatalmát, hogy visszaadja a látását. A példázat belső rendszere a látás és a hit köre szerveződik. A kapcsolatok hálója megmutatja a hit felé vezető út fokozatait. A hatalom mezője feltárja a hit akadályait, a jellemek mezője pedig az emberi válaszok sokféleségét teszi láthatóvá: hogyan reagálunk, amikor a világosság elér bennünket. A történet minden szereplője tükör: a látó vak, a vak lát, a hatalmas fél, a kitaszított hisz. Jézus az, aki a vakság anyagából új teremtményt formál, és a világosságot nem a szem, hanem a szív mélyén gyűjtja meg. A jellemek így nem csupán szereplők, hanem állomások a hit útján: a tanítvány a kereső ember, a vak a tanúságtevő, a szülők a gyengék, a farizeusok a megkeményedettek – Jézus a világosság, aki által Isten minden vakságon keresztül új életet teremt.

⁴⁶ Uo. 306.

Ungvári Zrínyi Imre

A megbocsátás értelméhez vezető út

A szubjektív nézőpont meghaladásának szükségessége

Megemlékezni egy életútrol, jelen esetben Visky Béla szellemi életútjáról, számomra azt jelenti, hogy szellemi értelemben fontosnak tartom azt a figyelmet és erőfeszítést, amit az ünnepelt a gondolatilag és morálisan megkerülhetetlen kérdések tanulmányozásának szentelt, és nagyra becsülöm az ebben elért eredményeit. Az őt foglalkoztató kérdések és eredményei közül különösen ilyeneknek tekinthetők a filozófiai és a teológiai szempontok összekapcsolása a megbocsátás kérdésének megértésében, különösen pedig Vladimir Jankélévitch emberképének és megbocsátáskonceptiójának a tanulmányozása *A filozófia keresztje* című filozófiai doktori értekezésében, valamint Jankélévitch *Le pardon* és *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité* című műveinek magyarra fordítása. A Visky Béla által kutatott kérdések közül több van, ami engem is régóta foglalkoztat, ezek közül pedig leginkább az fontos számomra, hogy mit tehet a filozófia az etika (a gyakorlati ész) botrányának számító szörnyű bűnök megértéséért és következményeik felszámolásáért. Jelen tanulmányomban éppen arra szeretnék rámutatni, hogy milyen eredményekkel járul hozzá ehhez Visky Béla Jankélévitch-értelmezése.

A 20. század a két világháborújával, kommunista és nemzeti szocialista diktatúráival a háború és a népirtás szolgálatába állította a modern technikát és szervezőképességet, s ezzel sokféleképpen veszélybe sodorta, próbára tette az embert. Legsörnyűbb, legpusztítóbb hatásukat az említett események az emberség felüggesztésében és visszájára fordításában érték el, abban, hogy tömegméretekben képesek voltak rákényszeríteni az emberekre az embertársaik megsemmisítésében való közreműködést, úgy, hogy ez vált napi tevékenységük és együttműködésük közegévé, teljesítményeik kritériumává. Az így létrejött helyzet kiemelt filozófiai kérdéssé vált, ugyanis az emberi ész szeretné megérteni a világ, az események és az élet értelmét, s az ártatlan életek értelmetlen feláldozása kihívást

jelent mind az értelem, mind pedig az erkölcsiség számára. A tömegmértekben, megalázó feltételek között és öncélúan termelt halál, ami emellett az áldozatok és az elkövetők emberségének a megsemmisítésével társult, emberiesség elleni bűncselekmény volt. A holokausz tanulsága nem csupán az, hogy van olyan gonoszság és ideológia, ami képes semmibe venni az alapvető erkölcsi törvényeket, az emberi élet és az emberi méltóság szentségét, hanem az is, hogy mindezt az emberek hatékony közreműködésével tette. Ahogy Kertész Imre megfogalmazta: a „tízparancsolat ellen-mítoszának”¹ és ellen-kultúrájának a megteremtésével érvényesítette.

A helyes életvezetés kérdése² nem kerülheti ki az emlékezet kérdését. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az életünket és mai kapcsolatainkat meghatározó múltbeli viszonyok élethűen vagy nem élethűen élnek az emlékezetünkben, hanem azt is, hogy mi magunk árnyaltan értelmezett és megalapozott viszonyokra törekedve élünk vagy sem. Az emlékezet nem csupán annyit jelent, hogy időről időre felidézzük a megtörténeteket, hanem azt is, hogy megvilágosodik előttünk a megtörténetek értelme és viszonya mai életünkhöz. Megbocsátani azt jelenti, hogy a korábbihoz képest másfajta értelmet adunk a megtörténeteknek. Hogy ki minek tekinti és mitől teszi függővé a megbocsátást, az azon múlik, hogy miként értelmezi azt az emberi világot (viszonyrendszert), amiben az adott (ő és/vagy másokat sújtó) morális vétség lehetővé vált, és miben látja annak gyökerét. Másrészt viszont a megbocsátás a megértésen túl a morális tehertétellel való megbirkózás kiemelt formája, amely érintheti csupán az áldozat emlékezése hangsúlyainak az átértelmezését, de az elkövető viszonyulásmódjának a gyökeres megváltozása nyomán eljuthat akár a megbékéléshez is.

Vladimir Jankélévitch és Visky Béla emlékezéssel és a megbocsátás viszonyával kapcsolatos problémahelyzetét csak akkor tudjuk érdemlegesen értelmezni, ha abból indulunk ki, hogy az emlékezés nem tetszőlegesen választható értelmezői, lelki esemény, és sose csupán individuális lényünkre, önmagunkra elszigetelten

¹ Kertész Imre: *A holocaust mint kultúra*. Századvég Kiadó, Budapest 1993, 46.

² Az emlékezésről és a megbocsátásról a továbbiakban kifejtett gondolataim nagy része már megjelent *A megbocsátás értelme és feltételei* című tanulmányomban. Lásd Ungvári Zrínyi Imre: *A megkerült felelősség. Élménytapasztalat és erkölcsi felelősség*. Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 162–191. Az itt közzétett szöveg a tanulmányból csak azokat a gondolatokat foglalja magában, amelyek részben Jankélévitch, részben pedig Visky Béla felvetéseire reflektálnak.

vonatkozó reflexió. Az emlékezet során az emlékező ember rendezett viszonyba kerül saját magával azáltal, hogy megpróbálja tisztázni egzisztenciájának eredetét, illetve azt a viszonyrendszert, amelynek révén tudatos létezése beíródik társadalma és kultúrája történetébe. Ezért az emlékezés az identitásértelmezés alapja is. Az emlékező számára megvilágosodik nemcsak az emlékezés tárgyát képező kérdés, hanem önazonosságának azok a kulturális feltételei és emberi kapcsolatai is, amelyek emlékezésének összefüggő rendszerét egyáltalán lehetségessé teszik. Ám ha világunkhoz és önazonosságunkhoz kapcsoló kötődéseink támpontjait, így például a „létünk sérthetetlenségét biztosító közmegegyezést”³ és a lelki viszonyainkat fenntartó emberi kapcsolathálót (összes rokonunkkal, barátunkkal, ismerőseinkkel együtt) kitörölték az életből, akkor emlékezésünk áthidalhatatlan nehézségekbe ütközik. Ez történt a holokausztot túlélő zsidó embertásainkkal, akik számára emiatt a hovatartozás és önazonosság kérdése, csakúgy, mint a háborús bűnök elévülésének vagy a gyilkosoknak és cinkosainak való megbocsátás megoldhatatlan feladattá vált.

Visky Jankélévitch-értelmezésének különös érdeme e sajátos morálfilozófiai szemlélet morális paradoxonainak kibontásában rejlik. Ez a felismerés azért is tekinthető rendkívüli értéknek, mert az erkölcsi válaszadozásért folytatott küzdelemnek valóban ott van a legnagyobb tétje, ahol az erkölcsi kihívások túlmutatnak a hétköznapi kölcsönös előnyöket biztosító alkudozásokon, ott, ahol a morális válasz kivételesen nehéz, szinte elképzelhetetlen. A feloldhatatlan ellentéteket felvállaló szemlélet így a mindenkire és senkire sem érvényes átlagossággal való szembefordulás, nem pusztán a szélsőségeket mozgósító 20. századi erkölcsi kihívásokra adott válasz egyik formája, hanem a hiteles erkölcsiség kiindulópontja. Visky Béla értelmezése a jankélévitchi bocsánatfogalomnak nemcsak vallási vonatkozásait hasznosítja kiválóan, hanem egyszersmind megmutatja a megbocsátás pszichológiai, társadalmi és morális összetevőinek bonyolult összefonódását is. Éppen ezért az a mély és a kifejtés ellentmondásos jellegére különös figyelmet fordító tárgyalásmód, amellyel Visky Jankélévitch problémakezelését elének állítja, különösen emlékezetes maradt számomra, s ezért főként gondolatmenetének ezeket a feloldhatatlan ellentmondásokat hordozó csomópontjait szeretném itt

³ Lásd Jean Améry: A kínzás [Részlet a *Túl bűnön és bűnhődésen* című esszékötetből]. In: *Múlt és Jövő*, 11. (2000/3–4), 98.

most felidézni, kiegészítve az emlékezésre és a megbocsátásra vonatkozó saját gondolataimmal.

Mint ahogy a bevezető gondolatokból kiderült, ha valamely (a gyakorlati moralitás kérdéseit is érintő) etikai kérdésfelvetés keretében, esetünkben a történelmi bűnök, a trauma, a neheztelés, a harag, illetve a bűnnel való együttélés egyéni és szociális tehertételeinek a kérdéskörében felvetjük a megbocsátás értelmének és feltételeinek a gondolatát, eleve kétszintű (egyéni és közösségi szempontú) tárgyalásmód összefüggéseiben kell gondolkodnunk, amelyek távlatai nem vihetők át problémátlanul egyik szintről a másikra, és nem is állapítható meg olyan „magasabb szempont” sem, amely a kettőt egyértelmű viszonyrendszerbe illeszthetné. Az elkövetők és elszenvedők mindenekelőtt emberek, vagyis morális lények, azaz a jóról és rosszról kialakított sajátos felfogással rendelkező és különféle meggyőződések szerint megítélhető személyek, akik nem csupán egyének, hanem egyszersmind nemzeti, vallási, politikai, foglalkozásbeli közösségek tagjai, sőt magánéleti kapcsolatok résztvevői is. Az említett szempontok összekeverése vagy egymás elleni kijátszása erkölcsileg indokolt felségterületeket sért, ellenkezést vált ki, és felveti az igazságtalanság és az elnyomás kérdését.

A bocsánatfogalom paradox jellegének felvázolásával a megbocsátásban felmerülő erkölcsi kérdéseket Visky Béla mindenekelőtt a „kell–nem lehet” feszültségterében bontja ki. A megbocsáthatatlan megbocsátása iránti elvárás esetében nemcsak hogy nem adottak annak észszerű és morális feltételei, de az ilyen elvárás csak olyan végtelen követelmény alapján értelmezhető, amely beleütközik az emberi lét és a természetes erkölcsi képességek végességébe is. Ezért, noha az elvárásként megfogalmazható, az ember *mégsem képes* magától értetődőnek tekinteni a végső önfeláldozó szeretet parancsát. Ezáltal Visky egyszersmind arra figyelmeztet, hogy a hiteles erkölcsi cselekvés mindig a természetes emberi korlát és a transzcendens értékrend metszéspontjában születik.⁴ Döntő jelentőségű lehet tehát, hogy a követelménnyel szembesülő számára rendkívüli (messiási) példában már hitszerű bizonyossággal adott-e vagy csupán még eljövendőként remélt a véges lény végtelenre való megnyílásának ilyen, önmeghaladó lehetősége. Az említett végtelen melletti elkötelezettség (hitbeli) „tapasztalata” mellett ugyanis a szeretetteljes önfeláldozás és a megbocsátás már nem az örök tarto-

⁴ Visky S. Béla: *A filozófia keresztje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában.* Theologia Praxis – Exit Kiadó, Kolozsvár 2016, 69.

zással terhelt végesség önfeladását jelentené, hanem annak a szeretetnek az újra nyilvánítását, amely révén az ilyen önmeghaladás lehetségessé vált.

A valódi, azaz ideális értelmében a végtelenben megalapozott és mégis konkrétan e világi megbocsátás ellentmondásos jellegének másik aspektusa abból adódik, hogy a megbocsátás Jankélévitch szerint három jeggyl bír: konkrét esemény az időben, a sértett fél ingyenes ajándéka, valamint a sértő és sértett közötti személyes kapcsolatban valósul meg.⁵ Nem olyan, mint az ideális követelményre (például a mindenkit megillető igazságosságra) támaszkodó és azt egyszersmind hasznos céloknak alárendelő eszközszerű társadalmi alku, mint például a jogi aktus, és nem is olyan, mint az emlékezet és a felejtés ökonómiájának alávetett, végső soron pedig a lelki jólétet szolgáló pszichológiai élményformák, hanem Visky kiváló megfogalmazásával: „drámai, áldozati cselekmény”.⁶ Jankélévitch ezért elutasítja a „hamis” bocsánatformákat: a pusztán az időre bízott felejtést, a racionalizáló felmentést és a felszínes amnéziát. E formák ugyanis csak tovább fokozzák a megbocsátás paradox jellegét: az idő önmagában nem helyettesítheti a megbocsátást, ugyanis nemcsak jövőiesülés,⁷ azaz a felelősség fokról fokra való szétporladása, de a tettetést és a bűnt azonosító harag révén az emlékezés mozzanatát is hordozza. A jövő iránti túlzott elkötelezettség itt hiányos emlékezetre utalna, amelynek „séreلمen túli” életigenlése sose lenne mentesíthető az egoista számítás vádjától, miközben a megbocsátás látszata mögött minden emberi számítás szerint szembe kell nézni a neheztelés hosszú távú megmaradásával is. Jankélévitchet értelmezve Visky világosan megmutatja, hogy a valódi megbocsátás, a kegyelem paradox logikáját követve, a rosszra jóval válaszol, s ezáltal emelkedik túl a pusztá igazságosságon. A megbocsátó nem csupán úgy tesz, mintha a sértés nem történt volna meg, hanem *eltörli* azt.⁸ Ez nem lehet pusztá gesztus, hanem a szeretet egyik legmagasabb formája, amely az önszeretet radikális meghaladását követeli.

A valódi megbocsátás végrehajtási módja szerint *azonnali döntés*, olyan esemény, amely megszakítja az események láncolatát, és új viszonyt hoz létre a sértő és a sértett között. Pszichológiai értelemben is átalakító ereje van: képes a keserűséget örömmé, a veszteséget gazdagsággá változtatni. Ezzel szemben az idő csu-

⁵ Uo. 73.

⁶ Uo.

⁷ Uo. 74.

⁸ Uo. 79.

pán tompítja a fájdalmat; elhalványítja a haragot, de nem változtatja szeretetté. Ezért van igaza Jankélévitchnek abban, hogy az idő önmagában *nem rendelkezik erkölcsi minőséggel*.⁹ A megbocsátás tudatos erkölcsi döntés, a tette adott válasz, míg az idő, bár mindent átalakíthat, a tett tényével szemben mégis tehetetlen marad. A tehetetlenség forrása nem a cselekedet, a következmények és a károk, hanem a jóvátehető világán túli felejtetetlen maradék, az aljas szándék,¹⁰ „amely nem integrálható a történelem menetébe”, még akkor sem, ha az elkövető később megváltozik. Az így értelmezett bűnt csak a megbocsátás képes eltörölni, mégpedig úgy, hogy paradox módon egyszerre elismeri, és mégis túlhalad rajta. Az ilyen döntésnek semmi köze az értelem általi feltárás és a megértés időigényes, megfellebbezhetetlen igazságokra, véletlen körülményekre vagy az emberi természet silányságaira összpontosító gondolatmenetéhez, hanem „fájdalmas, lelket megterhelő erkölcsi döntés”,¹¹ amely a harag legyőzését követeli. Mindazonáltal a megbocsátás is, akárcsak a megértés, olyan nyitottságra és belátásra támaszkodik, amely „segít kilépni az egocentrikus nézőpontból, és empátiát ébreszt a másik ember helyzete iránt”,¹² de a cél itt nem pusztán elméleti, hanem a világ erkölcsi rendjének helyreállítása, amelyben az emberek nem egymás ellenségeiként, hanem békés közösségben élnek.

Jankélévitch és Visky egyaránt felismeri, hogy a megbocsátást előkészítő megértés nem ugyanaz, mint ami a felmentéshez vezet, hanem „a másik felé megnyíló szeretet”,¹³ a pusztán intellektuális tudáson inneni (és részben azon túli) szeretetteljes megközelítés – *radikális erkölcsi gesztus*: bátorság, áldozat és nagylelkűség. Az így értelmezett *tiszta bocsánat* feltétel nélküli és egyetemes.¹⁴ Nem tapasztalati okokra épül, hanem önmagából fakad; a szeretet nem racionális rendjéhez tartozik, amely minden emberre kiterjed. A bocsánatnak nincs valódi oka, de van célja: a bűnös ember. A szeretet és a megbocsátás nem azért születik – írja Visky –, mert valaki eleve szeretetre méltó; inkább fordítva: maga a szeretet teszi azzá.¹⁵ A szerző ugyanakkor jól látja a bocsánat személyességre való igényét, személyhez

⁹ Uo. 81.

¹⁰ Uo. 83.

¹¹ Uo. 88.

¹² Uo.

¹³ Uo. 92.

¹⁴ Uo. 113.

¹⁵ Uo. 111.

kötöttségét, ami azt jelenti, hogy az ilyen irányultságunk mindig konkrét személyre vonatkozik: *valakinek* bocsátunk meg,¹⁶ nem pusztán egy tett elkövetőjének. Ha egyáltalán feltételezhető valamilyen cél a megbocsátásban, anélkül, hogy ezzel annak komolyságát és őszinteségét veszélyeztetnénk, akkor ez a cél „a bűnös felzabardítása és egy új jövő megnyitása”. Ezért a bocsánat aktuusa maga is kétirányú ellentmondásos mozzanatok hordozója: egyszerre lezárás és kezdet, egy korszak vége és egy új élet kezdete.¹⁷

Visky értelmezésében egyértelműen megfogalmazódik, hogy a jankélévitchi bocsánatkonceptió abszolút és feltétlen jellegéből adódóan az így elképzelt „tisztá bocsánat” *teljes és végleges*. Nem részleges, nem ideiglenes, és nem szab határokat. Egyetlen radikális gesztusban törli el a múltat, „tabula rasát” teremti,¹⁸ és új lehetőséget nyit a vétkes számára. Ez a nagylelkűség teszi a megbocsátást egyszerre titokzatossá és erkölcsileg kivételessé. A megbocsátás éppen arra szolgál, hogy feloldja azt, amit semmilyen magyarázat vagy mentség nem képes felmenteni. Ebben az értelemben még a legsúlyosabb történelmi bűnök – például a náciizmus gáztettei – sem jelentenek elvi kivételt a megbocsátás lehetősége alól.¹⁹ Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a bocsánat könnyű, könnyelműen adható, és mintegy automatikus vagy magától értetődő volna. Jankélévitch hangsúlyozza: a bocsánat feltétel nélküli ugyan, de *nem lehet értelmes ott, ahol a vétkes teljesen közömbös a bűne iránt*. A gonosz ember tettei mögött – Visky szerint – Jankélévitch az emberi lét tragikus törékenységét látja. Az aljasság nemcsak bűn, hanem *szerencsétlenség is*:²⁰ annak a jele, hogy az ember rosszul él a szabadságával. Innen fakad az a testvéri rokonszenv, amely az emberi nyomorúság felismeréséből születik. A megbocsátás végső alapja tehát az a felismerés, hogy a bűnös és az ítélkező *ugyanannak az esendő emberi természetnek a részei*.²¹ Ebből a nézőpontból szemlélve nem kerülheti el a figyelmünket, hogy az emberi lét törékenységére alapozott megbocsátás erőteljes zsidó-keresztény gondolat. A megbocsátás ily módon nemcsak erkölcsi nagylelkűség, hanem

¹⁶ Uo. 112.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo. 113.

¹⁹ Uo. 114, 115.

²⁰ Uo. 117.

²¹ Uo. 117–118.

az emberi közösség mély felismerése: mindannyian esendők vagyunk, és ezért mindannyian rászorulunk a kegyelemre.²²

A *Megbocsátás* című könyv döntő felismerése, hogy az esendőség és a megbocsátásra való képesség eredményeképpen nemcsak a bűnnel bekövetkezett bukás és a végtelen lealjasulás lehetősége áll az ember előtt, hanem a jóra való képesség is. Így a jó és a gonosz küzdelme végtelen körforgásként áll előttünk: a bocsánat áttörheti a gonoszság falát, akkor is, ha a fal újra felépül. Jankélévitch nyelvezetében megfogalmazva, a szeretet „az élet lelke a gonosszal szemben”. A bocsánat csodája képes „meg nem történtté” tenni a múltat, bár ez a győzelem mindig csak ideiglenes. Ezért a könyv végső üzenete: „A megbocsátás is erős, mint az aljasság – de nem erősebb annál.”²³

Visky Béla gondolatmenetének különös érdeme, hogy a kötet szerkezeti ellenpontozásával is hangsúlyozza, hogy a tiszta megbocsátás feltétlenségének és végtelen nagylelkűségének a tételezése mellett Vladimir Jankélévitch mégis határozottan különbséget tesz személyes sértések megbocsátása és az emberiség ellen elkövetett bűnök elkövetőivel szembeni éberség fontossága között. Ennek megfelelően az 1967-ben megjelent *Le Pardon* című művében a megbocsátás filozófiájának lehetősége mellett érvel, míg az 1971-es *Pardonnez?* című írásában már kérdésessé teszi és feltételes módba helyezi a szóban forgó témát, mintegy jelezve, hogy a szeretet abszolút parancsa és a gonosz szabadságának megbotránkoztató ténye közötti szakadék számára áthidalhatatlan. A náci népirtás bűnei nemcsak jogilag elévülhetetlenek, hanem az elévülés bármely gondolata erkölcsileg is elfogadhatatlan, ugyanis azok az emberiség elleni különleges büntettek. Jankélévitch a holokausz rendkívüliségét három tényezőben látja: a pusztítás ipari méretében és szervezettségében, a népirtás ideológiai igazolásában és az emberi lét egészére kiterjedő jellegében. Az így leírható „diabolikus perverzítással” szemben kérdéses az elkövetők és cinkosaik²⁴ őszinte megbánása, s így, ha megbocsátásról egyálta-

²² Visky Béla ennek a mozzanatnak a hangsúlyozását Jankélévitch mélységesen protestáns gondolatának tartja: „Az ember – és ebben Jankélévitch mélységesen »protestáns« – minden erőfeszítése mellett is menthetetlenül ki van szolgáltatva a kegyelemnek: vagy részesül a csodában, vagy nem.” Uo. 205.

²³ Vladimir Jankélévitch: *Megbocsátás*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2021, 218.

²⁴ A személyes sértések megbocsátása és az emberiség ellen elkövetett bűnök elkövetőivel szemben indokolt éberség megkülönböztetése, saját értelmezésem szerint, annak a megértését is jelenti, hogy a megtörtént traumatikus esemény nem csupán erkölcsi sértés, hanem szörnyű morális bűncselekmény. Ily módon nemcsak az elkövetett tetteknek a jogos morális elvárásokkal

lán szó lehet, az csupán az áldozatok egyoldalú megbocsátása lenne, amely felszabadítaná őket a gyűlölet terhe alól.

A megbocsátás és az elévülhetetlen vétek ellentmondásos viszonyát tekintve mind Jankélévitch, mind pedig Visky Béla megállapítják, hogy a megbocsátás nem jelent felmentést (még kevésbé pedig morális rehabilitálást) az elkövető számára, akinek – akárcsak az elszenvedőnek – együtt kell élnie a személyes önbecsülését és közösségi értékelését súlyosan beárnyékoló tette következményeivel. A megbocsátás jellegzetesen kettős viszony. Egyrészt a bűnt elszenvedő személy viszonyulása korábbi önmagához, a bűncselekmény körülményeihez és következményeihez, másrészt viszont a bűncselekményhez magához és az azt elkövetőhöz. Továbbá, akármelyik szempontból tekintjük is, a megbocsátás megértést, értelmezést és az értelemmel való felruházás időben elhúzódó (a jelen, a múlt és a jövő közötti bonyolult tudati közvetítés és újfajta élet- és szokásrend kialakításának) folyamatát feltételezi, amelynek sajátos belső ideje és dinamikája van. Ennek következtében állíthatjuk, hogy a megbocsátás az erkölcsi tehertétellel (a morális lényünk semmibe vételére, kiiktatására vagy éppen megsemmisítésére irányuló kísérlettel) való megbirkózás kiemelt formája is. Ennek során az érintett visszaserzi, és mind önmaga, mind pedig mások számára bizonyítja a saját élete feletti döntés képességét, ami egyszersmind a történelekről való emlékezés hangsúlyainak az átállításával is jár.

A megbocsátásnak itt paradox értelme van, ugyanis azt kellene megbocsátani, ami megbocsáthatatlan. Az ellentmondásos értelem abban fejeződik ki, hogy egyaránt fontos érvek szólnak a megbocsátás mellett és ellene. Úgy gondolom, hogy ennek megértéséhez formálisan a következő szempontokat kell figyelembe vennünk: a megbocsátás döntés, elhatározásra jutás, gondolkodásmódunk és személyiségünk tudatos alakítása, áthangolása, új értelemmel való felruházása,

való összeütközése válik nyilvánvalóvá, hanem az is, hogy az embereknek a szóban forgó tettek elkövetéséhez elengedhetetlen végső kiszolgáltatottságát erkölcsi lényük megsemmisítésével érték el. Ezáltal az áldozatok a rendszer tehetetlen elemeivé, passzív vagy aktív cinkosaivá váltak. Az egyetlen olyan meggyőződés, amiben a cinkosság különböző fokain állók – beleértve magukat az áldozatokat is – osztoztak, az az, hogy elhitték, a pusztá élet feltétlen és nem szorul rá életen túli erkölcsi igazolásra, morális tartalékokra. Emiatt hosszabb távon azt kellett látniuk, hogy az életük mögül lassan minden kapcsolat, támasz, cél és lehetőség eltűnik, és már nincs miért vállalniuk a megpróbáltatásokat. Az együttműködők és az áldozatok folyamatos korrumpálása, társelkövetővé tétele és ezáltal erkölcsi tartalékaik felszámolása a náciizmus és a hozzá hasonló önkényuralmi rendszerek és erőszakszervezeteik lételeme. Ungvári Zrínyi Imre: *i. m.* 180–181.

amelynek komoly alapja kell hogy legyen, ugyanis másképpen önmagunkkal való meg hasonláshoz vezet. A megbocsátás megtisztulás. Feltétlen és önmagában szemlélendő egyéni erkölcsi aktus, a személyiség erkölcsi lényének felszabadulása saját múltja és életének e múlt általi beszűkítése alól, amit az erkölcsnek az erkölcsin kívüli kötődésektől való megszabadítása diktál, ezért nem kezelhető más célok eszközeként. Mindazonáltal azt is látnunk kell, hogy a megbocsátást nemcsak önmagáért, hanem a megbocsátáson túli mentálhigiénés és erkölcsi célokért, például a bennünk lévő harag feloldása és a tisztánlátás miatt is választanunk kell, tehát olyan intellektuális és erkölcsi célokért, amelyeket a megbocsátás elutasítása elzárna előlünk.

A megbocsátás nem jelent felejtést, hanem pusztán a megtörténtek zárójelbe vételét. Az önmagunkhoz, meggyőződéseinkhez és életünk sajátságához a megbocsátás (a zárójelbe vétel) után is hűek maradhatunk, többek között úgy, hogy az újabb alternatívák között fokozott figyelmet szentelünk a bennünket ért jogtalansághoz vezető feltételek megértésének és elkerülésének.

Bár fontos szempontnak tartom a feltétlen megbocsátás megindító erejét, mégis fontosnak látszik végiggondolni a bűnös szerepét is saját megtérésében, mégpedig észszerű belátások alapján, ami nemcsak a megindító elhatározást veszi figyelembe, hanem ezen elhatározás következetességét és tartósságát is. Ha lemondunk arról, hogy a megbocsátást önmagáért levőnek és feltétlennek tekintsük, akkor a megbocsátás legalapvetőbb feltétele az, hogy a bűnös kellő alapossággal gondolja végig tette motívumait, és korábbi döntésében immár nem a kétségtelen meggyőződést, az elháríthatatlan követelést vagy az egyetlen elfogadható megoldást lássa, hanem legyen képes felfedezni saját szándékaiban a tévedést, esetleg az elszenvedővel szemben az „indokolatlan méltánytalanságot”. Ez a következtetés valójában új értelmezést adhatna a korábbi cselekedetnek, és gondolatilag újrarajzolhatná elkövető és elszenvedő viszonyát. Lehet, hogy ilyen mértékű változásra csak ritkán és kivételes esetekben kerülhet sor, de ezt tartanám valóban megnyugtató megoldásnak, ugyanis Jankélévitchsel együtt én is úgy gondolom, hogy „az intellektusba vetett bizalom minden szempontból filozofikusabb, mint az időbe vagy a felejtés erejébe vetett bizalom”.²⁵

²⁵ Vladimir Jankélévitch: A fölmentés: megérteni annyi, mint megbocsátani. In: *Café Babel*, 1. (1996/3), 25.

Ha a megbocsátás említett tényezői közül bármelyik hiányzik, az annak a jele, hogy (még) nem adottak a megbocsátás feltételei, hogy az ellenünk elkövetett bűn, azaz erkölcsi értelemben méltatlan állapotunk még tart, és így megbocsátásra nincs mód. Ez nem egyszerűen „emberhez méltatlan” állapotot jelent, ugyanis az emberi állapotban egyaránt benne van az egymás ellen elkövetett bűnök, illetve ezek felismerésének, esetleg utólagos helytelenítésének vagy megbánásának és közös leküzdésének a lehetősége, sőt a két állapot közötti ide-oda mozgás is. Ha az ember ellen elkövetett bűn társiasságának és ezen emberi állapothoz hozzátartozó „morális tiszteletnek mint védőburoknak”, illetve erkölcsileg jogos elváráshorizontnak a lerombolása, akkor nyilvánvaló, hogy az elégtétel és annak elfogadása is csak az erkölcsi megbecsülésnek és elvárásnak a (közös) újjáépítésével nyerhető el, amikor a bűn elkövetője és elszenvedője egyaránt képes úgy emlékezni az eseményre, hogy annak nem lett volna szabad megtörténnie.

A megbocsátás elkerülhetetlen és feloldhatatlan, az új értelmezést fokról fokra kimunkáló gesztusa tehát nem a tett elfelejtése, hanem a közös emlékezés. Ez nem teszi a feleket barátokká, de helyreállíthatja erkölcsi önérzetüket: mindketten úgy érezhetik, hogy sikerült felülemelkedni korábbi önmagukon. Az elkövető úgy érezheti, hogy megszűnt a kapcsolata azzal a szemlélettel és attitűddel (végső soron saját korábbi értelmi és erkölcsi érzéketlenségével), ami őt hajlamossá tette az elkövetett bűnre, és ami immár számára is vállalhatatlannak és szégyenteljesnek (a tisztességes emberek körében tűrhetetlennek) bizonyult.²⁶ Hasonlóképpen megszűnhet az elszenvedő megalázottságának (erkölcsi semmibe vételének) az érzése és a benne ez okból kialakult neheztelés.

²⁶ A bocsánatkérések, bár léteztek, ritkák, sőt kivételesek voltak. Ilyen volt például az az eset, amelyet Simon Wiesenthal egykori auschwitz-i fogoly ír le visszaemlékezésében, mikor a korábban a zsidókkal kegyetlenkedő haldokló SS-katona kéri őt, hogy bocsásson meg neki, amiért részt vett a zsidó nép ellen elkövetett rémtettekben. Wiesenthal ekkor nem tudott megbocsátani, de hallgatása élete végéig teher maradt a lelkiismeretén. A történet kiválóan szemlélteti a megbocsátás nehézségét és azt, hogy a bűnök elkövetői és a túlélő áldozatok között nincs feltétlenül összhang annak megítélésében, hogy mikor érkezett el a bocsánatkérés, illetve a megbocsátás ideje. Lásd Simon Wiesenthal: *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*. Schocken Books, New York 1998. A történet magyar nyelvű elemzése megtalálható Mendel Kalmenson tanulmányában: *Zsidó ünnepek: Jom kipur. Meg kell-e bocsátanunk a náciknak? Zsidó válasz a Napraforgó morális dilemmájára*. zsidó.com (Egységes Magyarországi Izraelita Hitközség honlapja), <https://zsidó.com/fejezetek/jom-kipur-meg-kell-e-bocsatanunk-a-naciknak/> (Utolsó letöltés: 2019. szeptember 10.)

Noha Jankélévitch félreérthetetlenül megmutatja, hogy, a megértés és megbocsátás látszólagos egybeesése ellenére, csakis a másik felé megnyíló szeretet (a megbocsátás) vezet a bűn eltörléséhez, azt hiszem, hogy az elszenvedők és elkövetők közötti viszonyok tartós rendezése, a megbocsátás kivételes hajlandóságán túl rá van utalva a bűn és megbocsátás viszonyát mélyrehatóan megvilágító filozófiai értelmezések nyújtotta segítségre is. Jankélévitch és Visky Béla megbocsátásértelmezése nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy az emberiség története legszörnyűbb bűneinek értelmezésében elkerüljük mind az örökre neheztelő kilátástalanság, mind pedig a túl gyors és könnyelmű megbocsátás hamis végleteit, miközben belátjuk az esendőségünkben és a kegyelemre való ráutaltságunkban a bennünket összekötő köteléket.

Törésvonalak a keresztény világban Ukrajna orosz inváziója kapcsán

Visky Bélának, ökumenikus nyitottsága, széles látóköre, tudományos alapossága és emberi jósága elismeréseképpen.

A kereszténység legnagyobb kortárs botránya az Orosz Ortodox Egyház [OOE] álláspontja Ukrajna orosz inváziójával kapcsolatban. Az OOE nemhogy nem ítélte el Oroszország agressziós háborúját Ukrajna ellen mint az evangéliummal és a kereszténységgel összeegyeztethetlent, hanem teljes mértékben támogatja azt. Diskurzusa a politikai vallás jellegét ölti, és az orosz imperializmus szolgálatában áll. Kirill pátriárka, illetve több más magas rangú egyházi előljáró és teológus ismételtlen a *ruszskij mir* és a Szent Rusz ideológiai képzetével próbálja igazolni a „különleges katonai művelet” jogosságát.¹ E képzetek tagadják Ukrajna államiságát, nyelvét, kultúráját és önrendelkezéshez való jogát: Ukrajna az „orosz világ” része, amelyet az orosz nyelv és kultúra, illetve az ortodoxia kapcsol össze, az orosz politikai vezetés alatt. Az „orosz világ” a kereszténység védőbástyája a romlott Nyugattal szemben. A háború okozója a Nyugat, amely meg akarja bontani a Szent Rusz népeinek a kijevi keresztelőkútból fakadó egységét (utalás Volodimir kijivi fejedelem megkeresztelkedésére). A katonai művelet metafizikai háború, amelyben Oroszország a jó, a világosság oldalán áll, és a végidőbeli *katechón* szerepét tölti be, aki feltartóztatja a Gonosz megnyilvánulását (vö. 2Tessz 2,6–7). Ezek a téveszmék erőteljes kifejezést nyernek a 25. Orosz Népi Világtanácsnak Az

¹ Erről korábban írtam: Zamfir Korinna: A „ruszskij mir” mint az Ukrajna elleni háború ideológiai alapja és annak ortodox kritikája. In: Visky Béla (szerk.): *Látták a láthatatlant. A II. Kolozsvári Tavasz-nyapok előadásai*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2024, 343–358; Az Ukrajna elleni háború a politikai vallás nevében: az „orosz világ” és a Szent Rusz ideológiája. In: *Egyházforum*, 40. (2025/1), (3–17); The Failure of Ecumenism in the Face of the War Against Ukraine. In: *Studia UBB. Theologia Catholica Latina*, 70. (2025/2), (68–105); A Moszkvai Teológiai Akadémia álláspontjáról: Hovorun, Cyril: Justice for Ukraine. In: Zamfir, Korinna et al. (szerk.): *The Reception of Violent Biblical Texts Within and Beyond the Canon*. WUNT. Mohr Siebeck, Tübingen, megjelenés előtt.

orosz világ jelene és jövője című határozatában, amely a háborút egyenesen a sá-táni Nyugat ellen folytatott szent háborúvá és önvédelmi háborúvá avatja.² Kirill pátriárka ezenfelül militarizálja a mennyei szférát, az agressziós háborúban részt vevő katonák halálának pedig bűnt eltörlő hatást tulajdonít.

E tanulmányban arra mutatok rá, hogy ez a drámai helyzet kiélezte a kereszténységen belüli törésvonalakat, és láthatóvá tette, hogy a legtöbb egyház, illetve az Egyházak Világtanácsa képtelen egyértelműen az áldozat oldalára állni, és ki-mondani az igazságot az agresszort támogató egyház felelősségéről.

Törésvonalak az ortodoxián belül

Az ortodox világ válasza a háborúra és az OOE szerepére nem egységes. Az Ökumenikus Patriárkátus egyértelműen elítélte a támadó háborút és az OOE erre vonatkozó megnyilatkozásait.³ Példáját követte a fennhatósága alá tartozó Amerikai Görög Ortodox Érsekség⁴ és a Görög Ortodox Egyház,⁵ valamint II. Theodorosz alexandriai pátriárka, akinek az is különösen sérelmes volt, hogy az OOE az ő kánonjogi területén orosz exarchátust hozott létre.⁶ A bolgár és a szerb ortodox

² Order of the XXV World Russian People's Council "Present and Future of the Russian World", https://risu.ua/en/order-of-the-xxv-world-russian-peoples-council-present-and-future-of-the-russian-world_n147334. A dekrétumot 2023 novemberében adták ki, és 2024. március 27-én hagyták jóvá, Kirill pátriárka elnökletével.

³ Statement by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew about the War in Ukraine (2022. február 27.): <https://ec-patr.org/ecumenical-patriarch-end-the-war-now/>. Ezt több más nyilatkozat és interjú követte. Vö. Summit on Peace in Ukraine – A Message by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew (2024. június 16.): <https://ec-patr.org/summit-on-peace-in-ukraine-a-message-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-june-16-2024/>. Ld. legutóbb Bartholomáiosz pátriárka válaszát az orosz kormány támadására: Ανακοίνωση σχετικά με την δήλωση ρωσικών υπηρεσιών κατά του Οικουμενικού Πατριάρχου (2026. január 13.): <https://ec-patr.org/anakoinosi-schetika-me-tin-dilosi-ross/#>.

⁴ Archiepiscopal Encyclical on the Invasion of Ukraine, Greek Orthodox Archdiocese of America (2022. március 6.), <https://www.goarch.org/-/archiepiscopal-encyclical-invasion-ukraine>.

⁵ Church of Greece Holy Synod Issues Encyclical Condemning Russian Invasion of Ukraine, *Orthodoxia News Agency*, (2022. március 16.), <https://www.orthodoxianewsagency.gr/foreign-news/church-of-greece-holy-synod-issues-encyclical-condemning-russian-invasion-of-ukraine/>.

⁶ Orthodox Pope and Patriarch Theodore of Alexandria says "We Condemn Russia's Aggression and Ask God for our Ukrainian Brothers and Sisters to Protect and Achieve Peace." In: *Catholic News World* (2022. március 1.), <https://www.catholicnewsworld.com/2022/03/orthodox-pope-and-patriarch-theodore-of.html>; Patriarch of Alexandria: My Heart Hurts When People Are

egyház ezzel szemben az orosz agressziót mentette, és nyíltan az OOE oldalára állt. A Román Ortodox Egyház megnyilatkozása pozitívabb, még ha felemás is. Dániel pátriárka aggodalmát fejezte ki a háború miatt, amelyet Oroszország Ukrajna, egy szuverén és független állam ellen indított. Ugyanakkor a remény, hogy az euroatlanti erők megtalálják a békéltető párbeszéd útját, illetve imája, hogy valamennyi felelős politikai vezető elnyerje a bölcsességet, kiterjesztette a felelősséget Ukrajnára és az euroatlanti struktúrákra, és ezzel az orosz propaganda témáit vette át.⁷ Eléggé egyértelmű a Lengyel Ortodox Egyház álláspontja is a támadó kilétéről (noha szoros kapcsolatban áll az OOE-val).⁸

Az ortodoxián belüli törésvonalak mögött Moszkva immár több évszázados törekvése áll, hogy „harmadik Rómaként” elismertesse elsőbbségét az ortodoxián belül, és ezzel átvegye a Konstantinápolyi Patriárkátus szerepét.⁹ Az OOE úgy határozza meg kanonikus területét, hogy az jórészt egybeesik a volt Szovjetunió területével (Örményország és Georgia kivételével), és ezzel országok feletti struktúráként értelmezi magát.¹⁰ Ráadásul, informálisan, de annál hatékonyabban, Kelet-Európa többi, korábban a Szovjetunió érdekszférájához tartozó országának

Killed in Ukraine. In: *Orthodox News* (2022. április 12.), <https://www.orthodoxtimes.gr/patriarchis-alexandreias-ponaei-i-kardia-mou-otan-skotonontai-anthropoi-stin-oukrania/>; Πατριάρχης Αλεξανδρείας Θεόδωρος στο Pemptousia FM: Πράξη εκδίκησης για το ουκρανικό η ρωσική εισβολή στην Αφρική [Theodorosz alexandriai pátriárka a Pemptousia FM-en: Az orosz invázió Afrikában bosszúállás Ukrajna miatt]. In: *Διακόνημα* (2024. január 12.), <https://www.diakonima.gr/2024/01/12/patriarchis-alexandrias-theodoros-sto-pemptousia-fm-praxi-ekdikisis-gia-to-oukraniko-i-rosiki-isvoli-stin-afriki/>. A kérdés háttéréről: Kouremenos, Nikos: The Ukrainian Ecclesiastical Crisis and Its Global Reverberations. The Russian Exarchate in Africa as a Case Study. In: *Studia UBB. Theologia Catholica Latina*, 69. (2024/2), (46–62) 55–58.

⁷ Patriarhul Daniel: *Apel la încetarea războiului în Ucraina și rugăciune pentru pace*. Basilica.ro (2022. február 24.), <https://basilica.ro/patriarhul-daniel-apel-la-incetarea-razboiului-in-ucraina-si-rugaciune-pentru-pace/>.

⁸ Wroblewski, Pawel P.: Bishops of the Polish Orthodox Church: War in Ukraine “Wicked and Incomprehensible”. In: *RISU*, (2022. március 23.), https://risu.ua/en/bishops-of-the-polish-orthodox-church-war-in-ukraine-wicked-and-incomprehensible_n127481.

⁹ Poe, Marshall: Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a „Pivotal Moment”. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 49. (2001/3), 412–429; Babynskyi, Anatolii: Resentment, Ideology and Myth: How “Holy Rus” Haunts the Russian Soul. In: Avvakumov, Yury P. – Turiy, Oleh (szerk.): *The Churches and the War: Religion, Religious Diplomacy, and Russia's Aggression Against Ukraine*. Ukrainian Catholic University Press, Lviv 2024, (58–83) 68.

¹⁰ Lassin, Jacob: Delineating Canonical Space in Russian Orthodox Church and Ukrainian Orthodox Church Online Media. In: *Canadian Slavonic Papers*, 67. (2025/1–2), (64–80) 65–66.

ortodox egyháza fölött is érvényesíti befolyását.¹¹ Az ortodoxián belüli konfliktus különösen az utóbbi évtizedben éleződött ki. 2016-ban a Moszkvai Patriárkátus bojkottálta a krétai pánortodox szinódust, amelyet a konstantinápolyi pátriárka hívott össze, majd kilépett az összes testületből, amelyben az Ökumenikus Patriárkátus jelen volt (beleértve a katolikus–ortodox nemzetközi teológiai bizottságot is). Mivel Bartholomaiosz konstantinápolyi pátriárka elismerte a 2018-ban, az egyesülési szinódus nyomán megalakult Ukrajnai Ortodox Egyházat,¹² az OOE megszakította az egyházi és liturgikus közösséget az Ökumenikus Patriárkátussal. Példáját követte a Moszkva fennhatósága alatt álló Ukrán Ortodox Egyház (UOE-MP) is. Az Ökumenikus Patriárkátus 2019-ben autokefáliát adományozott az Ukrajnai Ortodox Egyháznak (UOE).

¹¹ Már az 1948-ban, az EVT alakuló gyűlése előtt Moszkvában megrendezett összortodox konferencia a sztálini államvezetéssel együtt azt szerette volna elérni, hogy Moszkvai Patriárkátust a Konstantinápolyi Patriárkátus helyett az ortodoxia fejeként, ill. a katolikus egyházzal szemben „ortodox Vatikánként” ismertesse el. A rendezvényt Moszkva a 8. egyetemes zsinatként hívta volna össze, azonban az ötletet a többi meghívott egyház elutasította. A konferencia elítélte a katolikus egyházat és az ökumenikus mozgalmat. A szerb és a román ortodox egyház támogatta a MP álláspontját. Kalkandjieva, Daniela: *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection*. Routledge, New York 2015.

¹² A Volodimir kijivi fejedelem megkeresztelkedése (988) után létrejött kijivi metropólia a Konstantinápolyi Patriárkátushoz [KonP] tartozott. A tatár, ill. litván hódítás következtében (13. sz.), a kijivi metropólia két „klónja” jött létre, egyik a litván területen (Halics, Novgorodok, Vilnius, vagy Kijiv központtal), a másik mongol, majd moszkvai fennhatóság alatt (Vlagyimir, Tver, vagy Moszkva központtal), mindkettő a KonP fennhatósága alatt. 1448-ban Moszkva függetlenült a KonP-től. Ez a 16. században fogadta el a status quót, és Moszkvát patriárkátusi rangra emelte. 1686-ban megadta Moszkvának a jogot, hogy felszentelje a kijivi metropolitát, aki továbbra is a KonP fennhatósága alatt állt. A MP azonban bekebelezte a kijivi metropóliát. A Szovjetunió idején az ukrán ortodox egyház a MP alá tartozott, exarchátusként. A 20. században az ukrán ortodoxia megpróbálta visszaszerezni egyházi önállóságát. 1921-ben jött létre, majd betiltása után 1989-ben alakult újra az Autokefál Ukrán Ortodox Egyház [AUOE]. 1990–1991-ben, ennek ellenesúlyozására a MP létrehozta a joghatósága alá tartozó Ukrán Ortodox Egyházat [UOE-MP], de ennek, ismételt kérése dacára, nem volt hajlandó autokefáliát adományozni. Ezért 1992-ben, az AUOE és UOE-MP egy része egyesüléséből létrejött a Kijivi Patriárkátus alá tartozó Ukrán Ortodox Egyház [UOE-KP]. 2018-ban az UOE-KP és az AUOE egyesüléséből létrejött az Ukrajnai Ortodox Egyház, Kijiv központtal. Az ökumenikus pátriárka érvénytelenítette Moszkva joghatóságát Kijiv felett, 2019-ben pedig autokefáliát adományozott az Ukrajnai Ortodox Egyháznak, amely immár (újból) az Ökumenikus Patriárkátus alá tartozik. Hovorun, Cyril: *Eastern Christianity in its Texts*. T & T Clark, London 2022, 156–158, 160–165; Denysenko, Nicholas E.: *The Orthodox Church in Ukraine: A Century of Separation*. Northern Illinois University Press, DeKalb, IL 2018.

Az OOE álláspontja az Ukrajna elleni háború kapcsán nemcsak a politikai behódolással és az orosz imperializmus kiszolgálásával magyarázható, hanem a Moszkvai Patriárkátus hatalmi törekvéseit, az Ökumenikus Patriárkátus elsőbbségének elutasítását is tükrözi.

Az ukrainai ortodoxia helyzete bonyolult. Az Ökumenikus Patriárkátus elsőbbségét elismerő autokefál Ukrainai Ortodox Egyház növekvő befolyással bír, mivel a függetlenség szimbóluma. Az orosz invázió után több száz egyházközség hagyta el az UOE-MP-t és csatlakozott hozzá. Másrészt az Ukrán Ortodox Egyház is kinyilvánította függetlenségét a Moszkvai Patriárkátustól,¹³ azonban kánonjogi helyzete tisztázatlan, mert klérusa egy része ma is megemlékezik Kirill pátriárkáról a liturgiában, az OOE továbbra is részének tekinti, és az Ökumenikus Patriárkátussal nem állította helyre a liturgikus közösséget. Törvényes helyzete is kérdéses, mivel az állam felé sem sikerült meggyőzően bizonyítania, hogy valóban szakított az OOE-val, amely Ukrajna invázióját támogatja, illetve több papja Oroszországgal szimpatizál.

Törésvonalak a kereszténység szélesebb köreiben

Az ortodox világon kívül a Lutheránus Világszövetség ítélte el egyértelműen az orosz agressziót Ukrajna ellen.¹⁴ A legtöbb egyház hozzáállása azonban felemás volt. A reakciók kimerültek a háború okozta szenvedések fájlalásában, az ukrán áldozatok szenvedése elismerésében, az imádságra és a szolidaritásra való felszólításokban és hangzatos, de valójában üres békeszózatokban. Az egyházak a háborút gyakran értelmetlennek nevezték, anélkül, hogy különbséget tettek volna a felek motivációja, az agresszor felelőssége és az önvédelemre kényszerülő fél eltérő helyzete között. A legtöbb egyházi felszólalás nem tette szavá az agressziós háborút támogató OOE elfogadhatatlan megnyilatkozásait.

¹³ Fylypovych, Liudmyla: Security Challenges for Ukrainian Orthodoxy during the Russian–Ukrainian War. In: *Studia UBB. Theologia Catholica Latina*, 69. (2024/2), 63–80.

¹⁴ LWF Assembly, Public Statement on the War Against Ukraine (Krakkó, 2023. szeptember 13–19.), <https://2023.lwfassembly.org/public-statement-war-against-ukraine>. A Református Egyházak Világközössége csatlakozott más egyházak békefelhívásához, de nem adott ki külön nyilatkozatot. Ukraine: Christian World Communions Condemn Assault, Call for Peace, Invite to Prayer (2022. február 24.), <https://lutheranworld.org/news/ukraine-christian-world-communications-condemn-assault-call-peace-invite-prayer>.

Ferenc pápa egyrészt következetesen kiállt Ukrajna mellett, elutasította Kirill pátriárka háborút igazoló retorikáját, és biztosította az áldozatok intézményes segélyezését. Másfelől a vatikáni diplomácia hagyományos elvei, a politikai semlegesség, a hidegháború idejéből származó Ostpolitik, valamint az ortodoxiával szembeni csodálat megakadályozta abban, hogy megnevezze a támadót. Több kijelentése az orosz narratívát tükrözte. Az igazságos háború eszméjét megkérdőjelezve nem vette tudomásul, hogy Ukrajna önvédelme kimeríti az igazságos háború kritériumait. Robert Prevost, a leendő XIV. Leó pápa Chiclayo püspökeként egyértelműen elítélte Oroszország támadó háborúját és emberiség elleni bűncselekményeit. Pápaként ismételtlen együttérzéssel szólt az ukrán nép szenvedéséről, a békéért imádkozott, kifejezte a Vatikán készségét, hogy helyet adjon a béketárgyalásoknak, és tevékenyen segítette a háború áldozatait. Azonban a semlegeséget és a párbeszéd szükségességét ő is úgy hangsúlyozza, hogy összemosza az áldozat és a támadó helyzetét.¹⁵

Az anglikán primások válasza erőtlen volt.¹⁶

A Németországi Evangélikus Egyház (EKD) állásfoglalása¹⁷ nyíltan beszélt az Ukrajna elleni orosz támadásról, felszólította az orosz vezetést az erőszak befejezésére, ugyanakkor vigyázott arra, hogy azt az államfőnek, ne az orosz népnek tulajdonítsa, és határozottan óvott az oroszellenességtől. Mély együttérzéséről és humanitárius támogatásáról biztosította az ukrán áldozatokat és menekülteket, csodálattal tekintett az ukrán társadalom bátorságára. Ukrajna önvédelmi jogát elismerte, noha előtérbe állította az erőszakmentes konfliktusmegoldás eszméjét. A nyilatkozatot áthatja a német egyházi körökben erős, naivitással társuló

¹⁵ A katolikus egyház álláspontjáról: Németh, Thomas Mark: *The War Against Ukraine and the Churches: A Challenge to Theology*. In: Avvakumov, Yury P. – Turiy, Oleh (szerk.): *The Churches and the War: Religion, Religious Diplomacy, and Russia's Aggression Against Ukraine*. Ukrainian Catholic University Press, Lviv 2024, 250–256; Smytsnyuk, Pavlo: *War in Ukraine as a Challenge for Religious Communities: Orthodoxy, Catholicism and Prospects for Peacemaking*. In: *Studia UBB. Theologia Catholica Latina*, 68. (2023/1), 26–70; Zamfir Korinna: *Failure*, 78–84.

¹⁶ The Primates' Meeting, Lambeth Palace. Communiqué, 2022. március 9. <https://www.anglicancommunion.org/media/467655/220331-communicue-en.pdf>. Határozottabb az epizkopális egyházak álláspontja: 7 Times Episcopal and Anglican Leaders Spoke against Russia's Aggression toward Ukraine. In: *ENS* (2025. február 19.), <https://episcopalnewsservice.org/2025/02/19/7-times-episcopal-and-anglican-leaders-spoke-against-russias-aggression-toward-ukraine/>.

¹⁷ Stellungnahme der Kirchenkonferenz der EKD zum Krieg in der Ukraine (2022. március 24.). <https://www.ekd.de/kiko-ekd-gewalt-beenden-dem-hass-entgegentreten-72457.htm>.

pacifizmus. Ugyanakkor a brutális, a nemzetközi jogot semmibe vevő agresszió dilemma elé állítja az EKD-t. A fegyveres konfliktusmegoldás elutasításának elve szemben áll Ukrajna önvédelmi joga elismerésével, amely felveti a fegyverekkel való támogatás szükségességét. A nyilatkozat elismeri (jogosan) a háborúnak ellenálló orosz papok bátorságát, és a civil társadalom támogatásának szükségességét hangoztatja. Önmagában, egy autokratikus rendszerben, jogosnak tűnhet a különbségtétel a politikai vezetés és a lakosság, az OOE hierarchiája és papsága között. Azonban a különbségtétel bizonyos naivitást is tükröz. Támogatás nélkül, a birodalmi ambíciók vonzereje, a nacionalizmus és mély ukránellenesség nélkül az orosz elnök egymagában nem vívhatna ilyen mértékű pusztító háborút. Továbbá, miközben a papság egy része valóban nagy kockázatot vállalva elítélte a háborút, az is tény, hogy a vallásilag is támogatott nacionalizmus éppen a prédikációkban és teológiai oktatásban nyer kifejezést. Ezért már kezdettől látni lehetett, hogy az OOE-val fenntartandó párbeszéd gondolata naiv volt.

Az Egyházak Világtanácsa és Ukrajna orosz inváziója

A háború jelentős kihívás elé állította az Egyházak Világtanácsát [EVT] is, amelynek az OOE 1961 óta tagja. Az EVT több nyilatkozatban foglalkozott az Ukrajna elleni háború kérdésével, de baráti kapcsolatot ápol mindmáig az OOE vezetőségével, annak botrányos magatartása dacára.

E felemás magatartás okai sokrétűek. Egyrészt, az OOE az EVT egyik legbefolyásosabb tagja, mind a vezetői struktúrákban (a KB-ban öt képviselője van), mind informálisan, más hagyományosan oroszbarát egyházakon keresztül, valamint erős jelenléte révén a globális délen. Mivel az OOE teljesen átpolitizált, jelenlétével az EVT-t az orosz diskurzus és politikai érdekek terjesztésének hathatós platformjává avatja.¹⁸ Több ortodox tagegyház kifejezetten az OOE mellett, illetve befolyása alatt áll, és ezt a szimpátiát az sem zavarja, hogy a MP nyíltan támogatja a háborút egy másik (többségében ortodox, de a vallási és világnézeti pluralitást szavatoló) ország ellen. Afrika és Dél-Amerika szintén orosz befolyás alatt áll, nemcsak politikailag és gazdaságilag, hanem egyháziilag is, a Külföldi Orosz Ortodox Egyház (ROCOR), a Russzkiej Mir Alapítvány, illetve közvetlen kapcsolatok

¹⁸ Hovorun, Cyril: *How to Not Build*. <https://noek.info/hintergrund/2949-how-to-not-build-a-potemkin-village-of-ecumenism-and-peacemaking>.

kiépítése által. E befolyás szimbolikus jelei az Alexandriai exarchátus létrehozása, illetve az, hogy 2016-ban Kirill pátriárka és Ferenc pápa találkozójára Havannában került sor.¹⁹ Másrészt, számos nyugati protestáns egyházban mély rokonszenv, sőt csodálat él az ortodoxia, különösen az orosz ortodoxia iránt. Ez együtt jár az OOE valódi szándékainak félreismerésével, továbbá azzal a naiv elképzeléssel, hogy a párbeszéd és diplomácia képes minden konfliktust megoldani. Katharina Kunter ezt találóan „párbeszéd dogmának” nevezi.²⁰ Végül az egyházak képviselői nem mentesek a politikai és ideológiai előítéletektől és tévhitektől, amelyeket az orosz propaganda évtizedek óta hathatósan terjeszt. Idetartozik Ukrajna besorolása az „orosz világba” és önálló identitásának tagadása, a Nyugat (az AEÁ, a NATO) hibáztatása az orosz invázióért,²¹ valamint az a téveszme, hogy az OOE a keresztény értékeket védi a dekadens Nyugattal szemben.²² Ez magyarázza, hogy az EVT megnyilatkozásai a háború kapcsán óvatosságot, annak ellenére, hogy az OOE magatartása ellentmond az EVT álláspontjának, és összeférhetetlen az EVT-tagsággal. A következőkben ezeket a kérdéseket szeretném áttekinteni.

Az EVT álláspontja az egyházak béketeremtő feladatáról

Általános megnyilatkozások

A Hit és Egyházalkotmány *The Church: Towards a Common Vision* című egyháztani konvergenciájára (2013) az egyházak társadalomban betöltött szerepét arra a meggyőződésre alapozza, hogy Isten, a végtelen szeretet, irgalom és igazságosság, az embereken keresztül munkálkodik.²³ A keresztények annak a Krisz-

¹⁹ Rouvinski, Vladimir: Understanding Russian Priorities in Latin America. In: *Kennan Cable*, 20. (2017/2), https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/publication/ki_170117_cable_russia_latam_american_v1.pdf; Suslov, Mikhail: The Russian Orthodox Church Turns to the Global South: Recalibration of the Geopolitical Culture of the Church. In: *Denmark Religions*, 15. (2024/12), <https://doi.org/10.3390/rel15121517>; DECR Communication Service, DECR chairman presided over the round-table conference on cooperation between the Russian Orthodox Church and compatriots residing in Latin American countries (2023. február 8.), <https://mospat.ru/en/news/90030/>.

²⁰ Kunter, K.: *Still Sticking to the Big Brother*, 86.

²¹ Kube, Stefan: 'To Put Politics Aside'? Reflections on Theological and Non-Theological Factors within Ecumenical Dialogue. In: Avvakumov, Yury P.– Turiy, Oleh (szerk.): *i. m.* 139–152.

²² Smytsnyuk, Pavlo: *i. m.* 33.

²³ WCC: *The Church: Towards a Common Vision*. F&O Papers No. 214, §64, https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/The_Church_Towards_a_common_vision.pdf.

tusnak a tanítványai, aki szembeszállt az emberi méltóságot vagy Isten akaratát megvető hatóságokkal. Az egyháznak oda kell hatnia, hogy a társadalom hatalom nélküli tagjai meghallgatásra találjanak, azok hangjává kell válnia, akiknek nincsen hangjuk. A Béke Fejedelme követőiként a keresztények a béke szószólói, különösen azért, hogy igyekeznek leküzdeni a háborúk okait (ilyen a rasszizmus, az etnikai és vallási gyűlölet, a túlzott nacionalizmus, az elnyomás és az erőszak alkalmazása a nézeteltérések rendezésére) (64). Ebből következik, hogy minden egyház, amely a béke munkálása helyett a háborút szítja és támogatja úgy, hogy gerjeszti az etnikai és vallási gyűlöletet és legitimálja a nacionalizmust, illetve az erőszakot, amely nem szólal fel a hang nélküli áldozatok mellett, nem száll szembe az emberi méltóságot és életet semmibe vevő hatóságokkal, hanem kiszolgálja azok embertelen politikáját, súlyosan vét a keresztény hivatás ellen.

Az *Igazságos békéről* szóló nyilatkozat (2013)²⁴ az igazságos béke szolgálatát a társadalmi és politikai igazságossághoz (a hatalom felelősségre vonhatóságához) köti, és a legsebezhetőbbek tapasztalatát, a megbocsátást és kiengesztelődést helyezi középpontba. Az egyházak feladata a béke építése, az erőszak és megosztottság elleni fellépés, a békére nevelés és a konfliktusmegelőzés, az áldozatok támogatása, a helyi és globális béketeremtés. A békének és az erőszak elutasításának együtt kell járnia a nemzetközi jog erősítésével, a tömegpusztító fegyverek felszámolása, a fegyverkereskedelem szigorú szabályozása felé tett lépésekkel, a tárgyalások és konfliktusmegelőzés támogatásával. Az egyháznak együtt kell működniük a békéért. A 2013-ban kiadott nyilatkozat nem számolt olyan kiterjedt háborúval, mint a mostani, és nem foglalkozott az önvédelmi háború elvi és infrastrukturális feltételeivel. Itt nem térhetek ki az igazságos háború kérdésére, illetve annak megvizsgálására, hogy egy kiterjedt agressziós háború körülményei között mennyire célravezető az igazságos béke kategóriáiban gondolkodni. Az azonban így is nyilvánvaló, hogy a támadó háború támogatása gyökeresen ellentmond az EVT ezen állásfoglalásának.

²⁴ *Statement on the Way of Just Peace* (adopted by the WCC 10th Assembly as part of the Report of the Public Issues Committee), <https://www.oikoumene.org/resources/documents/statement-on-the-way-of-just-peace>.

Az Ukrajna elleni orosz invázióval kapcsolatos megnyilatkozások

A háború megítélése. Párbeszéd fegyveres konfliktus helyett

Az EVT többször leszögezte, hogy a háború összeegyeztethetetlen Isten akaratával, a keresztény és ökumenikus alapelvekkel. Az EVT Központi Bizottságának [KB] 2022. júniusi nyilatkozata,²⁵ valamint a karlsruhei közgyűlés zárónyilatkozata²⁶ világosan beszélt a törvénytelen invázióról, illetve háborúról, amelyet az Orosz Föderáció szomszédja, egy független állam ellen indított, és fájlalta a jogellenes és igazolhatatlan háborút. Az EVT többször kijelentette, hogy a vitákat nem fegyveres erő alkalmazásával, hanem a tárgyalások útján kell megoldani, és felszólított az emberi élet védelmére, a harcok beszüntetésére, a nemzetközi jog és a határok tiszteletben tartására, illetve a párbeszédre.²⁷

Szolidaritás az áldozatokkal

Az EVT KB 2022. júniusi nyilatkozatában fájdalmit fejezte ki az Ukrajna népét érő borzalmas szenvedés, halál, pusztítás és kitelepítések miatt, szónak tette a több ezer ukrán civil halálát, városok (mint Mariupol) lerombolását, a több mint 14 millió menekültet, a háborús és emberiség elleni bűncselekménynek számí-

²⁵ Statement on the War in Ukraine by the WCC Central Committee meeting, 15–18 June 2022, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-central-committee-statement-on-the-war-in-ukraine>.

²⁶ War in Ukraine, Peace and Justice in the European Region. Statement by the WCC 11th Assembly in Karlsruhe, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/war-in-ukraine-peace-and-justice-in-the-european-region>.

²⁷ A háború kitörése előtt: WCC Statement on Ukraine, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-statement-on-ukraine>; az invázió napján: <https://www.oikoumene.org/news/wcc-calls-for-an-immediate-end-to-the-current-armed-hostilities>; 2022. március 11-én, a mariupoli szülészeti bombázása után, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/state-of-rev-prof-dr-ioan-sauca-wcc-acting-general-secretary-on-ukraine>; a KB júniusi gyűlésén: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-central-committee-statement-on-the-war-in-ukraine>. Ez felkérte az ügyvezető főtitkár, hogy „Igazságosság és béke zárandoklat” nevű küldöttséget vezessen Kijívbe és Moszkvába, találkozzon a helyi egyházi vezetőkkel, vizsgálja meg, mi szükséges a béke megteremtéséhez. Ioan Sauca levele Kirill pátriárkához (2022. április 19.), kérve őt, hogy több millió ortodox hívő lelki atyjaként (Oroszországban és Ukrajnában!), erkölcsi tekintélyével hasson oda, hogy megvalósuljon a húsvéti tűzszünet. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-acting-general-secretary-letter-to-his-holiness-kirill-patriarch-of-moscow-and-all-russia-russian>.

tó atrocitásokat. Azt is felismerte, hogy a háború hatásai számos más országra is kiterjednek, és milliókat éhínségbe taszíthatnak. Ez egybecseng a megbízott főtitkár, Ioan Saucă megnyilatkozásaival. Kirill pátriárkának írt levelében Saucă rámutatott a háború okozta tragikus ukrajnai helyzetre, a hatalmas szenvedésre, az emberi veszteségekre. Arra kérte a pátriárkát, hogy emelje fel hangját a szenvedő testvérek nevében. Felszólította, hogy járjon közbe a hatóságoknál a háború, a vérontás és a szenvedés megállításáért, és szorgalmazza a tárgyalásos békét.²⁸ Az EVT nevében kiadott nyilatkozatában Saucă elítélte a mariupoli szülészeti és számos polgári létesítmény (kórházak, óvodák, iskolák, lakóházak) elleni támadást, a városok és falvak bombázását, a humanitárius jog megsértését, a civilek elleni, háborús és emberiség elleni bűncselekményeknek minősülő támadásokat.²⁹ A KB 2022 júniusában felhívta az orosz és ukrán keresztényeket, hogy emeljék fel hangjukat az ukrán nép folyamatos pusztítása, elűldözése és kifosztása ellen. A KB 2025-ös, johannesburgi ülésén kiadott nyilatkozata részletesen szólt a szinte mindennapos orosz rakétatámadásokról a civil lakosság és infrastruktúra ellen, különösen Krivij Rihben, Szumiban és Kijivben (ezek az orosz hatóságok bűncselekményei az ukrán nép elleni háborúban).³⁰

A vallási nyelvvel való visszaélés elutasítása

Az EVT KB elutasította a vallási nyelvvel való visszaélést a fegyveres agresszió és gyűlölet igazolására. Ez ugyanis ellentétes a keresztények béketeremtő hivatásával. Sürgető szükségként ismerte fel a keresztény hit és a politika, illetve a nacionalizmus kapcsolatának kritikus elemzését.³¹

A „szent háború” és az önvédelmi háború narratíva elvetése

Az Orosz Népi Világtanács 2024-es, *Az Orosz világ jelene és jövője* című határozatát követően az EVT, ha késéssel is, de nyilatkozott arról, hogy az orosz in-

²⁸ <https://www.oikoumene.org/resources/documents/letter-to-his-holiness-kirill-patriarch-of-moscow-and-all-russia-russian-orthodox-church>.

²⁹ <https://www.oikoumene.org/resources/documents/statement-of-rev-prof-dr-ioan-sauca-wcc-acting-general-secretary-on-ukraine>.

³⁰ Statement on Threats to Peace and People's Security: A Kairos Moment for Just Peace, 2025. június 24., <https://www.oikoumene.org/resources/documents/statement-on-threats-to-peace-and-peoples-security-a-kairos-moment-for-just-peace>.

³¹ <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-central-committee-statement-on-the-war-in-ukraine>.

váziót nem lehet szent háborúnak nevezni, ez ugyanis nem egyeztethető össze sem Kirill pátriárka korábbi állásfoglalásával, sem az EVT vezető testületeinek megnyilatkozásaival, sem a Biblia tanításával, amely a keresztényeket arra szólítja fel, hogy béketeremtők legyenek. A rendelet ellentmond a háborút elítélő, karlsruhei közgyűlés zárónyilatkozatának is, amelyen részt vett az OOE is. Az EVT azt az elképzelést is elutasította, hogy az ukrajnai invázió az orosz nép nemzeti felszabadítási harca a „bűnös kijevi rezsim” és a mögötte álló „kollektív Nyugat” ellen, akárcsak azt, hogy Ukrajnának Oroszország kizárólagos befolyási szférájába kellene tartoznia.³² Jerry Pillay főtitkár meglepetten utalt arra, hogy Kirill pátriárka a „szent háborút” metafizikai háborúra, nem fegyveres konfliktusra értette, és kérte őt, hogy tisztázza, mennyiben fejezi ki ez a rendelet az OOE álláspontját.³³ A tisztázó találkozásra, amelyet Pillay 2024 áprilisában sürgetett, nem került sor. Azonban Kirill számos megnyilatkozásából világos lehetett volna, hogy metafizikai háború alatt nem pusztán spirituális háborút értett, hanem a tényleges katonai összecsapás mögött meghúzódó harcot a jó és a rossz között.

Az Orosz Ortodox Egyház magatartásának összeférhetetlensége az EVT alapelveivel

Az EVT alapokmánya és működési szabályzata

Alapszabálya szerint³⁴ az EVT lényegi céljai közé tartozik a látható egységre irányuló ökumenikus törekvések előmozdítása, a megbocsátás és kiengesztelődés munkálása a kölcsönös felelősség szellemében, az emberi szükségletek enyhítése a szeretetszolgálat révén, a népek közötti akadályok lebontása, az igazságosság

³² WCC Statement on Decree of XXV World Russian People's Council, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-statement-on-decree-of-xxv-world-russian-peoples-council#:~:text=Document-,WCC%20statement%20on%20Decree%20of%20XXV%20World%20Russian%20People's%20Council,the%20World%20Council%20of%20Churches>.

³³ Report of the WCC General Secretary Rev. Prof. Dr Jerry Pillay at the WCC Executive Committee Meeting Convening in Paralimni, Cyprus, 21–26 November 2024, 18–20, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/report-of-the-wcc-general-secretary-at-the-executive-committee-in-paralimni-cyprus>.

³⁴ Constitution and Rules of the World Council of Churches, <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2023-01/Constitution-and-Rules-of-the-WCC-June-2022.pdf>.

és béke előmozdítása az emberiség egyetlen családjában, valamint a teremtet világ épségének védelme (I. és III. c.). A tagedházaknak el kell köteleződniük az EVT célkitűzései és az ökumenikus törekvések mellett. A tagság feltételezi az EVT teológiai és eszmei alapjaihoz való hűséget, az egyházi közösség előmozdítását, a Tanács életében és szolgálatában való aktív részvételt, valamint az ökumenikus mozgalom iránti elköteleződést (Működési szabályzat, I. és II.). A katonai agresszió vallási igazolása, a háborús uszítás, a gyűlölet szítása egy másik ország polgárai, többségükben azonos felekezetű keresztények ellen összeférhetetlen e célkitűzésekkel.

Miért mond ellent az OOE álláspontja az EVT elveinek?

A háború legitimálása

Kirill pátriárka, és számos más püspök és teológus megnyilatkozásai tükrében egyértelmű, hogy az OOE a háborút intézményi szinten támogatja, teológiailag legitimálja és szakralizálja. Ez összeegyeztethetetlen az EVT álláspontjával az egyházak béketeremtő küldetéséről, az igazságos béke előmozdításáról, valamint az EVT hivatalos megnyilatkozásaival az Ukrajna elleni háború jogellenes és igazolhatatlan természetéről.

Teológiai tévedések

Kirill pátriárka állítása arról, hogy a harcban elesett katonák halála bűnt eltörölő hatással rendelkezik, nemcsak botrányos, hanem súlyos teológiai tévedés, amely megkérdőjelezi Krisztus áldozatának egyedülálló megváltó erejét. Szintén teológiai tévedés az „orosz világ” tanában kifejezett etnofilétizmus. Nem véletlenül ítélték el 2022-ben ortodox teológusok az „orosz világ” tanát mint az ortodoxiával, az evangéliummal és az egyházatyák tanításával ellentéteset.³⁵ A nyilatkozat elítéli többek között a faji, vallási, nyelvi, etnikai kritériumok alapján történő megkülönböztetést, az így meghatározott csoportok felsőbbrendűségének állítását és a nemzet szakralizálását.

³⁵ Gallaher, Brandon – Kalaitzidis, Pantelis – Drafting Committee: A Declaration on the “Russian World” (Russkii Mir) Teaching. In: *Mission Studies*, 39. (2022) 269–276; Egy nyilatkozat az „orosz világ” (Russzkij Mir) tanításáról. (Ford. Amik Annamária.) In: *Kritizorok* (2022. március 23.), <https://kritizorok.com/2022/03/23/egy-nyilatkozat-az-orosz-vilag-russzkij-mir-tanitasrol/>; <https://orszagut.com/hitelet/ortodox-teologusok-az-orosz-egyhazi-nacionalizmus-ellen-2709>.

Az EVT vezetősége megnyilatkozásainak és intéseinek semmibe vétele

Noha az EVT elutasította a háború vallási legitimálását, és a katonai inváziót jogellenesnek és igazolhatatlannak nyilvánította, az OOE nem korrigálta álláspontját. Ezzel kifejezetten szembekerült az EVT alapokmányaiban lefektetett elvekkel és a háború kapcsán kiadott nyilatkozataival. Kirill pátriárka cinikus hangvételben válaszolt az EVT ügyvezető főtitkára levelére.³⁶ Saucát a be nem avatkozás elve és a tegergyházak függetlensége megsértésével vádolta, jámbor nyelvezetbe öltöztetve az orosz narratívát. A konfliktust a nyugati vezetőkre, a NATO terjeszkedésére, Ukrajna fegyverkezésére, az ukrán lakosság keresztényellenes nézeteinek erőltetésére, az orosz nyelv korlátozására és a szankciókban megnyilvánuló oroszellenességre hárította.

A karlsruhei közgyűlést megelőző ciprusi interortodox konzultáción³⁷ Hilarion (akkor még a Moszkvai Pátriárkátus külső egyházi kapcsolatok osztályának vezetője) megdöbbentő cinizmussal beszélt az OOE béketeremtő és humanitárius intézkedéseiről az ukránai „fegyveres összecsapás” idején. Köztudott, hogy Mariupol ostroma idején az Azovstal üzem nyújtott védelmet a civil lakosság-
nak, az orosz erők pedig megakadályozták a humanitárius segélyszállítmányok bejutását a városba, és a fegyverletétel után a civileket Oroszországba vagy az elfoglalt területekre deportálták.³⁸ Ezzel szemben Hilarion azt állította, hogy az OOE mentette ki az Azovstalban fogva tartott civileket, és humanitárius segítséget nyújtott az Oroszországba menekülőknél, köztük gyerekeknek (miközben Oroszország egyik legsúlyosabb bűne éppen az ukrán gyermekek elrablása volt).³⁹

³⁶ <https://www.oikoumene.org/resources/documents/response-by-hh-patriarch-kirill-of-moscow-to-rev-prof-dr-ioan-sauca-english-translation>.

³⁷ Report of the Inter-Orthodox Pre-Assembly Consultation for the 11th Assembly in Karlsruhe, Germany, 2022 “Christ’s Love Moves the World to Reconciliation and Unity” Organized by the World Council of Churches & Hosted by the Orthodox Church of Cyprus, Paralimni, Cyprus, May 10–15, 2022. In: Saucă, Ioan – Mihoc, Vasile-Octavian (szerk.): *Orthodox Reflections on the Way to Karlsruhe. Christ’s Love Moves the World to Reconciliation and Unity*. WCC, Genf 2022, 9–18.

³⁸ Human Rights Watch: “We Had No Choice”. “Filtration” and the Crime of Forcibly Transferring Ukrainian Civilians to Russia (2022. szeptember 01.), https://www.hrw.org/sites/default/files/media_2022/09/ukraine0922_web.pdf.

³⁹ Metropolitan Hilarion of Budapest and Hungary: Reconciliation and Unity Are the Purpose of the Divine Love Incarnate in Jesus Christ. In: Saucă, Ioan – Mihoc, Vasile-Octavian (szerk.): *i. m.* (52–59) 56–59. Vö. Havrylov, Vladyslav: The Role of the Russian Orthodox Church in the Forcible Deportation of Ukrainian Children. In: *Collaborative on Global Children’s Issues*. Georgetown

Miután az OOE nem szavazta meg a karlsruhei közgyűlés zárónyilatkozatát, noha részt vett annak megszövegezésében, az orosz delegáció képviselője, Filaret Bulekov arhimandrita gúnyosan azt a McDonald's és a Starbucks közleményeihez hasonlította.⁴⁰

A közgyűlést követően az EVT küldöttsége, Ioan Sauca vezetésével, Moszkvába látogatott és Kirill pátriárkával tárgyalt a béke előmozdítása reményében. A pátriárka nem ítélte el a háborút, hanem Oroszországot a politikai körülmények áldozataként mutatta be, és az EVT felszólítását azzal utasította el, hogy az egyházaknak nem szabad olajat önteniük a tűzre.⁴¹

A közösség és a tanúságtétel megsértése.

A tagsági kötelezettségek tartós elhanyagolása

AZ OOE álláspontja ellentmond az EVT egyháztani irataiban megfogalmazott alapvető teológiai elgondolásnak, miszerint az ökumenikus törekvések célja az egyházak koinoniája, és aláássa az egyházak küldetését arra, hogy közösen tegyenek tanúságot az igazságosság és béke mellett (Alapszabályzat, III. c.). Ide tartozik az Ukrajnai Ortodox Egyház EVT-be való felvételének megakadályozása is. Az UOE-MP-t korábban az OOE képviselte. Az inváziót követően, 2022-ben az UOE-MP kijelentette függetlenségét az MP-től, az OOE azonban továbbra is saját részének tekinti.⁴² Az autokefál UOE felvételi kérelmét az EVT KB-a, 2025-ös johannesburgi ülésén, az MP ellenállása miatt, nem hagyta jóvá. (Felvételt nyert viszont négy olyan egyház, amelynek taglétszáma jóval alacsonyabb az Ukrajnai

University (2023. október 26.), <https://globalchildren.georgetown.edu/responses/the-role-of-the-russian-orthodox-church-in-the-forcible-deportation-of-ukrainian-children>; Vulliamy, Ed: 'We had to Hide Them': How Ukraine's 'Kidnapped' Children led to Vladimir Putin's Arrest Warrant." *The Guardian* (2023. március 18.), <https://www.theguardian.com/world/2023/mar/18/how-ukraine-kidnapped-children-led-to-vladimir-putins-arrest-warrant-russia>.

⁴⁰ Russian "attack" to the WCC: Your document is so important as a statement of McDonald's. In: *Orthodox Times* (2022. szeptember 7.), <https://orthodoxtimes.com/russian-attack-to-the-wcc-your-document-is-so-important-as-a-statement-of-mcdonalds/>.

⁴¹ Hovorun, Cyril. The Institutionalized Ecumenism and the Ukrainian War: A Critical Approach. In: *Religion in Praxis* (2022. október 25.), <https://religioninpraxis.com/the-institutionalized-ecumenism-and-the-ukrainian-war-a-critical-approach/>.

⁴² Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate), <https://www.oikoumene.org/member-churches/russian-orthodox-church-moscow-patriarchate>.

Ortodox Egyházénál.)⁴³ A felvétel feltételei, az alapcélokkal való egyetértés mellett, a pályázó egyház önálló működése, az, hogy nem függ más testület vagy személy beleegyezésétől, és legalább 50 000 taggal rendelkezik (Szabályzat, I.3. b.). Az EVT úgy értelmezi, hogy a MP bele(nem)egyezése döntő ellenérv. Az új tag-egyházak felvételének nehézsége továbbá, hogy a döntést konszenzusos alapon kell meghozni (Szabályzat, I.5.). Emiatt az EVT ugyanúgy döntésképtelenné válik valamely egyház tiltakozása esetén, mint az ENSZ biztonsági tanácsa vagy az Európai Tanács valamely tag vétője esetén.

Botrány az ökumenikus közösségben

Az OOE háborút támogató, gyűlöletet szító diskurzusa aláássa a keresztény tanúságtétel hitelét, és akadályozza az igazságos béke előmozdítását. A háború kitörése után több teológus, egyháztörténész, valláskutató hívta fel a figyelmet arra a botrányra, amelyet ez a magatartás okoz. A legkimagaslóbb Rowan Williams korábbi canterburyi érsek, aki határozottan elítélte a háborút mint nyílt, elvtelen agressziót egy szomszédos keresztény nemzet ellen, a keresztény nyelvezet használatát annak igazolására, és bírálta az OOE vezetőit hallgatásukért az ártatlanok mérszárlása kapcsán. Williams elsőként hangoztatta, hogy a háború támogatása miatt az OOE-t ki kellene zárni az EVT-ből.⁴⁴

Az EKD és az EVT vezetőségéhez intézett nyílt levélben, 2022 júniusában, német evangélikus teológusok és történészek figyelmeztettek, hogy a háborús propagandát terjesztő OOE jelenléte a karlsruhei gyűlésen ellentmondana az EVT meggyőződésének, miszerint a háború ellentétes Isten akaratával, és aláásná az ökumenikus törekvések hitelét. Az aláírók arra ösztönözték az EVT-t és az EKD-t, hogy az áldozatokra, az ukrán lakosság szenvedéseire, az ukrainai egyházakra összpontosítson, illetve azokra az orosz papokra és hívekre, akik életüket kockáztat-

⁴³ A Libériai Nemzetközi Apostoli Pünkösdi Egyház, a Közép-afrikai (Malawi) Presbiteriánus Egyház, Krisztus Nigériai Lutheránus Egyháza és a Németországi Szabad Evangéliumi Egyházak Egyesülete (71 956 taggal). Central Committee, June 2025, <https://www.oikoumene.org/events/central-committee-meeting/WCC-welcomes-four-new-member-churches>.

⁴⁴ Luxmoore, Jonathan: Rowan Williams Adds His Voice to Calls for the WCC to Eject Russian Orthodox Church. In: *Church Times* (2022. április 5.), <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2022/8-april/news/world/rowan-williams-adds-his-voice-to-calls-for-the-wcc-to-eject-russian-orthodox-church>; Former Archbishop of Canterbury: Putin is a Heretic – He Has No Holy Mission in Ukraine. In: *The Independent* (2026. január 19.), <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/rowan-williams-archbishop-canterbury-ukraine-putin-war-b2902932.html>.

ják a háború és egyházuk vezetése elleni tiltakozásukkal. Az EKD-t kérték, hogy függesse fel a párbeszédet az OOE-vel, az EVT-t pedig arra szólították fel, hogy fontolja meg az OOE tagságának felfüggesztését.⁴⁵

2022 júliusában teológusokból, vallástudósokból, történészekből és szociológusokból álló nemzetközi csoport az EVT-hez intézett levélben ítélte el a jogtalan háborút, és felhívta a figyelmet a civil lakosság szenvedéseire, a háborús bűnökre, Ukrajna kulturális és vallási örökségének pusztulására.⁴⁶ Kijelentette, hogy a katonai invázió támogatásával az OOE szembefordult az EVT álláspontjával az igazságos béke és a védtelenek támogatása terén.⁴⁷ Ezért az aláírók arra kérték az EVT-t, hogy függesse fel az OOE tagságát, amíg az egyértelműen el nem ítéli az ukrajnai háborút.

Az EVT által követhető eljárás és a valóság

Amennyiben valamely tagegyház tanítása, álláspontja vagy tevékenysége ellentmond az EVT küldetésének, tartósan vét kötelezettségei ellen, és aláássa az egyházak közösséget, a KB felfüggesztheti (Szabályzat, I.6.) a tagságát. Az eljárás első lépéseként a KB felszólíthatná az OOE-t, hogy nyilvánosan vonja vissza a háború vallási legitimálására utaló kijelentéseket, tegye magáévá az EVT álláspontját Oroszország háborújának megítéléséről, és tegyen lépéseket az igazságos béke támogatására. Amennyiben az OOE erre nem lenne hajlan-

⁴⁵ Kunter, Katharina – Ueberschär, Ellen: Open Letter to the Synod of the Evangelical Church in Germany and the Central Committee of the World Council of Churches. In: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 42. (2022/5), <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2364>. Az EKD álláspontja értelmezéséhez: Kunter, Katharina: Still Sticking to the Big Brother. History, German Protestantism and the Ukrainian War. In: *Studia UBB. Theologia Catholica Latina*, 68. (2023/1), (71–91).

⁴⁶ The International Network of Scientists Calls to Deprive the Russian Orthodox Church of Membership in the World Council of Churches, *RISU* (2022. július 27.); Louth, Andrew: Should the WCC Expel Patriarch Kirill? In: *Public Orthodoxy* (2022. augusztus 26.); Luxmoore, Jonathan: WCC Again Urged to Suspend Russian Orthodox, as Conditions Worsen in Ukraine. In: *Church Times* (2022. július 29.). A kezdeményezés a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Biblikus Központja által szervezett konferenciából nőtt ki (*Religion and Politics in the Context of the War against Ukraine*, 2022. június 24–25.).

⁴⁷ *The Church: Towards a Common Vision* (F&O Paper no. 214), 2013, §64, https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/The_Church_Towards_a_common_vision.pdf; Statement on the Way of Just Peace (10th General Assembly, 2013), <https://www.oikoumene.org/resources/documents/statement-on-the-way-of-just-peace>.

dó, a KB-nak jogában állna a tagság felfüggesztése a teológiai kritériumok megsértése, illetve a kötelezettségek tartós elhanyagolása miatt. A felfüggesztés az ökumenikus közösség épségét védő, a szervezet küldetése teljesítését szolgáló eszköz lenne. Az egyházak társulásaként, az EVT csak akkor lehet hiteles, ha tagegyházai betartják az igazságosság és béke melletti elköteleződést, és ezt a vezetőség meg is követeli.

Az elmúlt négy év alatt azonban, noha egyértelmű, hogy az OOE kitartóan támogatta a támadó háborút, az EVT elutasított minden felhívást arra, hogy fontolja meg ezen egyház tagságának felfüggesztését. A karlsruhei közgyűlésen az OOE-é volt az egyik legnagyobb delegáció, a szervezőbizottság tagja volt, bírálhatta és leszavazta a zárónyilatkozatot.⁴⁸

Az EVT ismételten azzal érvelt, hogy a szervezet a párbeszéd platformja, a kizárás pedig aláásná a párbeszédet.⁴⁹ Ha ez az elképzelés a karlsruhei közgyűlésen még bírhatott is némi meggyőző erővel (vagy annak látszatával), négy évvel a háború kitörése után világos, hogy az OOE semmilyen hajlandóságot nem mutat álláspontja felülvizsgálására, a kiengesztelődés és béke szolgálatára. Emellett, azzal, hogy megakadályozza az Ukrajnai Ortodox Egyház felvételét az EVT-be, az ökumenikus törekvéseket alárendeli saját befolyása fenntartásának egy másik állam keretében működő egyház felett. Legkésőbb mára az EVT vezetősége számára is nyilvánvalóvá kellene hogy legyen, hogy amennyiben valamely egyház vezetése annyira átpolitizált, hogy az agresszor állam eszközévé válik, nyíltan háborús propagandát folytat, és a sok ezer halálos áldozat, a legrettenetesebb háborús bűnök és a humanitárius katasztrófa sem készíti álláspontja megváltoztatására, a párbeszédnek nincs semmilyen esélye. Az OOE súlyos felelősségének elhallgatása hitelteleníti az EVT-t és az ökumenikus törekvéseket, mert azt mutatja, hogy az EVT saját alapelveit és megnyilatkozásait sem veszi komolyan. Cyril Hovorun találóan jegyezte meg: azzal, hogy az EVT engedélyezte az OOE feltétel nélküli részvéte-

⁴⁸ Kunter, K.: *Still Sticking to the Big Brother*, 82–89.

⁴⁹ A KB 2022. júniusi nyilatkozata (ökumenikus szempontból a találkozás és a párbeszéd központi jelentőségű; a kirekesztés ellentétes az EVT céljaival. A KB elismeri és üdvözöli a [z oroszországi és ukrán ortodoxok tagságát képviselő!] Moszkvai Patriárkátus elkötelezettségét, hogy az EVT égisze alatt párbeszédre lépjen az ukrajnai helyzetről, bár a körülmények miatt nem tudtak részt venni a két korábbi ökumenikus kerekasztalon). Hasonlóképpen a karlsruhei közgyűlés nyilatkozata: War in Ukraine, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/war-in-ukraine-peace-and-justice-in-the-european-region>.

lét a karlsruhei közgyűlésen, majd az azt követő moszkvai látogatáson teljesen az orosz diskurzushoz alkalmazkodott, engedte, hogy az OOE instrumentalizálja, és széles nemzetközi platformot nyújtott a Kreml háborús narratíváinak. Ezzel az EVT megfosztotta az OOE-t attól a lehetőségtől is, hogy magatartásáért felelősséget vállaljon, bünbánatot tartson, és megtisztuljon. Engedékeny magatartása viszont egyáltalán nem mozdította elő a párbeszédet.⁵⁰

Az EVT megnyilatkozásainak nehézségei

A prófétai hang elmaradása. Egyrészt-másrésztezés

Olena Zelenska Ioan Saucához intézett levelében, a polgári lakosság és a gyerekek tragédiájáról szólva, arra kérte az EVT-t, hogy a béke, a testvériség és az igazságosság védelmezőjeként, Ukrajna hathatós erkölcsi szövetségeseként szólaljon fel az áldozatok mellett, emelje fel prófétai hangját, mondja el a világnak az igazságot a háborúról, ítélje el azt, és álljon ki a civil lakosság védelmében.⁵¹ Amint erről korábban szó volt, az EVT felszólalt az áldozatok védelmében, és elítélte a háborút. Azonban a felelősség egyértelmű megnevezése tekintetében az EVT nem találta meg prófétai hangját. Legtöbb nyilatkozata az egyrészt-másrésztezés (bothsidesism) vagy hamis egyenértékűség példája. A fogalom a sajtóban tapasztalt gyakorlatra utal, és olyan tudósításmódot jelöl, amely az elfogultság vádját kerülve, az egymással ellentétes nézőpontokat egyformán érvényesnek tünteti fel, akkor is, ha a tények az egyik fél álláspontját támasztják alá. A hamis egyenértékűség nem számol a bizonyítékok súlyával, és torzítja a valóságot, mert a téves információkat és a hazugságokat úgy mutatja be, mint a másik fél legitim nézőpontját.⁵² Itt olyan kijelentésekre utalok, amelyek a hábo-

⁵⁰ Hovorun, Cyril: The Institutionalized Ecumenism and the Ukrainian War: A Critical Approach. In: *Religion in Praxis* (2022. október 25.), <https://religioninpraxis.com/the-institutionalized-ecumenism-and-the-ukrainian-war-a-critical-approach/>; Uő: *How to Not Build*, <https://noek.info/hintergrund/2949-how-to-not-build-a-potemkin-village-of-ecumenism-and-peacemaking>.

⁵¹ 2022. március 19., <https://silerenonpossum.com/wp-content/uploads/2022/03/Olena-Zelenska-letter.pdf>.

⁵² Snyder, Timothy: Both Sides. The Faith of Our Times. (2024. július 21.), <https://snyder.substack.com/p/both-sides>; Brandon, Alex – Gilliland, Stan: 'Suicide for Democracy.' What is 'Bothsidesism' – and How is it Different from Journalistic Objectivity? In: *The Conversation*, (2024. október 15.), <https://theconversation.com/suicide-for-democracy-what-is-bothsidesism-and-how-is-it-different-from-journalistic-objectivity-230894>.

rús felek állításait, illetve a két fél szenvedéseit egyenértékűnek tekintik, mindkét fél felelősségét vélelmezik, anélkül, hogy különbséget tennének agresszor és áldozat között.

Ez a jelenség az EVT minden megnyilatkozásában megfigyelhető. Zelenska levele nyomán Sauca nemcsak a támadó állam vezetőjét, hanem Zelenszkij elnököt is megszólította.⁵³ Arra utalva, hogy a konfliktus lezárása és a békés megoldás mindkét elnökön múlik, hallgatólagosan az áldozatot hibáztatta azért, hogy nem engedett a támadónak. Az kérte, hogy a két elnök ne váljon a világ felosztására törekvő névtelen szereplők (értelemszerűen a Nyugat, az AEÁ) eszközévé. Ezzel bennfoglaltan úgy mutatta be Putyint, mint aki szükségszerűségből indított fegyveres konfliktust, és a felelősséget az ukrán elnökre is áthárította. Mindkét oldal szenvedéséről és kétségbeeséséről beszélve kiemelte az orosz anyák, feleségek és gyermekek szenvedését is; ezzel egyenértékűvé tette a támadók hozzátartozóinak szenvedését a civil áldozatokéval és azokéval, akik hazájukat és családjukat védik. Kirill pátriárkához intézett levelében az ügyvezető főtitkár arról panaszkodott, hogy az EVT sikertelenül próbált közbenjárni a politikai vezetőknél (a két ország elnökénél) a békétárgyalások és a tűzszünet érdekében.⁵⁴

A karlsruhei közgyűlést megelőző, EVT által szervezett ciprusi ortodox konzultáció jelentése elítélte a háborúkat (!), felszólította a konfliktusokban részt vevő összes érintett felet, hogy tegyen meg mindent a béke megteremtéséért és a biztonság szavatolásáért Ukrajnában, Oroszországban (!), Európában és az egész világon.⁵⁵ A nyilatkozat ködösít az agresszor kilétét illetően, csökkenti felelősségét, azt sugallja, hogy a béke az áldozattól függ, és Oroszország biztonsága veszélyben van. Ezt az állásfoglalást idézi és méltatja a KB 2022-es nyilatkozata. Az EVT az orosz és ukrán keresztényeket, illetve egyházi vezetőket felhívja, hogy emeljék fel hangjukat az ukrán nép folyamatos pusztítása, elűldözése és kifosztása ellen.⁵⁶ E felhívás logikája nehezen átlátható.

⁵³ 2022. március 13., <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-acting-general-secretary-letter-to-the-presidents-of-russia-and-ukraine>.

⁵⁴ <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-acting-general-secretary-letter-to-his-holiness-kirill-patriarch-of-moscow-and-all-russia-russian>

⁵⁵ Report of the Inter-Orthodox Pre-Assembly Consultation. In: Sauca, Ioan – Mihoc, Vasile-Octavian, *i. m.* §24.

⁵⁶ KB (2022. június), <https://www.oikoumene.org/resources/documents/wcc-central-committee-statement-on-the-war-in-ukraine>, ezenkívül az ügyvezető főtitkárnak moszkvai és kijevi útja során az egyházak vezetőivel találkozási ki kell derítenie, miként lehet a két ország kormányát

Az EVT új főtitkára, Jerry Pillay moszkvai látogatása során is, 2023 májusában és az azt követő nyilatkozatokban az orosz narratívát visszhangozta. Az UOE-MP elleni állítólagos diszkrimináció és a vallásszabadság korlátozása miatt aggódott (noha az Ukrán Egyházak és Vallási Szervezetek Tanácsának lutheránus elnöke cáfolta ezt), de nem foglalkozott a vallásszabadság súlyos megsértésével az elfoglalt területeken és Oroszországban.⁵⁷ Homályos módon szólt a nacionalizmusról (az ukrán nacionalizmusra célozva), de nem emelte fel hangját a nyílt orosz imperializmus ellen. Mivel az orosz hatóságok nem engedélyezték, a küldöttség nem látogatta meg az ukrán hadifoglyokat és az elhurcolt gyermekeket. Hovorun találó metaforájával, az EVT küldöttség belement abba, hogy aggályait félretéve megszemlélje az ökumenizmus és béketeremtés „Patyomkin-faluját”.⁵⁸

Következtetések

Az Ukrajna elleni háború láthatóvá tette a keresztény világban belüli törésvonalakat: az ortodoxia megosztottságát, különösképpen a Moszkvai Patriárkátus hatalmi törekvései miatt, valamint a nyugati kereszténység elfogultságát, felszínességét, naivitását és tehetetlenségét. A legtöbb egyház és az EVT, noha teljesen tisztában van a háború borzalmaival és azzal, hogy az OOE az inváziót vallásilag igazolja és támogatja, történelmi, ideológiai, politikai okok miatt az elvek nélküli látszat-ökumenizmus útját választotta. Az EVT nem hajlandó világosan különbséget

azonnali tűzszünetre és békétárgyalásokra ösztönözni; Karlsruhe, <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2022-10/ADOPTED-PIC01.rev-War%20in-Ukraine-Peace-and-Justice-in-the-European-Region.pdf>.

⁵⁷ A háborút bíráló orosz ortodox papok és szeminaristák üldözéséről, az OOE hatóságai cinkosságával: Chapnin, Sergei: The Illusion of Unity: Patriarch Kirill's Ideological Ultimatum to the Church. How and Why the Russian Orthodox Church Copies the Repressive Apparatus of the State. In: *Public Orthodoxy*, (2024. február 9.), <https://publicorthodoxy.org/good-reads/patriarch-kirills-ideological-ultimatum/>; Uő: Another Attempt to Break the Silence. Why Orthodox Christians in America Must Stand with the Persecuted in Russia. In: *Public Orthodoxy*, (2025. június 27.), <https://publicorthodoxy.org/2025/06/27/another-attempt-to-break-the-silence/>; Uő: One Year in Putin's Dungeon. The Anniversary of a Fabricated Terror Case. In: *Public Orthodoxy*, (2026. március 13.), <https://publicorthodoxy.org/2026/01/13/one-year-in-putins-dungeon/>.

⁵⁸ Hovorun, Cyril: *How to Not Build*. <https://noek.info/hintergrund/2949-how-to-not-build-a-potemkin-village-of-ecumenism-and-peacemaking>.

tenni agresszor és áldozat között, egyértelműen elhatárolódni az OOE háborús propagandájától, és felelősségre vonni vezetőit. Ez azt mutatja, hogy az orosz egyházi és geopolitikai befolyás erősebbnek bizonyul, mint az igazságos béke melletti elköteleződés. A „párbeszéd dogmájának” ismételtetése, az igazságosság és méltányosság megkövetelése nélkül, a tehetetlenség és az erkölcsi tartás hiányát rejti. E fejlemények súlyosan aláássák az ökumenikus intézmények és az egyházak hitelét.

Visky Sándor Béla publikációi

Könyvek

- Bizalom a határon. Teológiai esszék és tanulmányok.* Koinónia, Kolozsvár 2003, 240 oldal.
- Játék és alap. Teodiceakísérletek a kortárs teológiában.* Koinónia, Kolozsvár 2006, 620 oldal.
- A keresztyén etika alapelemei. Teodicea egykor és ma.* Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2010, 280 oldal.
- Play and Foundation. Theodicy in Contemporary Theology.* Boekencentrum Uitgever – Exit Kiadó, Zoetermeer – Kolozsvár 2013, 462 oldal.
- A filozófia keresztyéje. A megbocsátás problémája Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában.* Exit Kiadó, Kolozsvár 2016, 256 oldal.
- Megtartó ismeret.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2018, 413 oldal.
- Megtartó ismeret. Mai kérdésekről presbiterek, gyülekezeti tagok, érdeklődők részére.* Második átdolgozott, bővített kiadás. Szlovákiai Református Keresztyén Egyház Kulturális és Közművelődési Központja, Rimaszombat 2020, 256 oldal.

Fordítások

- A La Rochelle-i Hitvallás. (Confessions et catechismes de la foi réformée.* Labor et Fides, 1986. *Les origines de la confession de foi et la discipline des églises réformées de France.* Librairie Félix Alcan, Paris 1936.) Fordítás franciából, bevezető tanulmánnyal. Koinónia, Kolozsvár 2000, 64 oldal.
- Dietrich Bonhoeffer: *A Szentírás imádságoskönyve.* (Dietrich Bonhoeffer: *Gemeinsames Leben – Das Gebetbuch der Bibel.* Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1988.) Koinónia, Kolozsvár 2002, 78 oldal.
- Dietrich Bonhoeffer: *Az egyház lényege.* (Dietrich Bonhoeffer: *Das Wesen der Kirche.* DBW 11, Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, Chr. Keiser Verlag – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1944. s. 239–302. *Dein Reich komme! Gesammelte Schriften. Theologie – Gemeinde. Vorlesungen – Briefe – Ge-*

- sprache, 1927 bis 1944.* III. Chr. Keiser Verlag, München 1960. S. 270–285. *Ethik.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006. S. 354–364.) Bevezető tanulmány. Exit Kiadó, Kolozsvár 2013, 76 oldal.
- Dietrich Bonhoeffer: *Etika.* (Dietrich Bonhoeffer: *Ethik.* Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge. Keiser Verlag, München 1953.) Exit Kiadó, Kolozsvár 2015, 370.
- John C. Lennox: *Isten és Stephen Hawking. Mégis ki tervezte a mindenséget?* (John C. Lennox: *God and Stephen Hawking. Whose Design Is It Anyway?* Lion, Oxford 2011.) Koinónia Kiadó, Kolozsvár 2016, 108 oldal.
- Andrei Pleșu: *Jézus példázatai. Az elmesélt igazság.* (Andrei Pleșu: *Parabolele lui Isus. Adevărul ca poveste.* Humanitas, București 2017.) Koinónia, Kolozsvár 2019, 338 oldal.
- Dietrich Bonhoeffer: *Etika.* Második javított kiadás. Exit Kiadó, Kolozsvár 2020, 326 oldal.
- Vladimir Jankélévitch: *Az elévülhetetlen vétek.* Exit Kiadó, Kolozsvár 2021, 85 oldal.
- Vladimir Jankélévitch: *A megbocsátás.* Exit Kiadó, Kolozsvár 2021, 218 oldal.

Tanulmányok folyóiratokban

- Kereszténység és világvallások Hans Küng értelmezésében. In: *Studia Universitatis Babeș–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 46. (2001/1), 69–95.
- Teológiai szempontok a kreáció-evolúció vitához. In: *Studia Universitatis Babeș–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 46. (2001/2), 42–62.
- Lehet-e a rossz természet a jó karizmák hordozója? In: *Studia Universitatis Babeș–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 47. (2002/3), 75–78.
- A bünténytől az irgalom-tényig. In: *Az Út*, 28. (2002/2), 61–68.
- Teológiai szempontok a kreáció-evolúció értelmezéséhez. In: *Református Szemle*, 95. (2002/2–3), 206–225.
- A Sátán-kérdés teológiai relevanciája I. In: *Református Szemle*, 96. (2003/4), 357–379.
- A Sátán-kérdés teológiai relevanciája, avagy Ordít-e az oroszlán, ha nincs? II. In: *Református Szemle*, 96. (2003/5), 478–494.
- Az Isten szenvedése teológiájának alapkérdései Kazoh Kitamori értelmezésében. In: *Studia Universitatis Babeș–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 48. (2003/1–2), 5–6.

- This is the end, for me the beginning of life – Dietrich Bonhoeffer. In: *Echinox*, 37. (2005/7–10), 5–6.
- Teodicea-kisérletek a kortárs teológiában. In: *Református Szemle*, 98. (2005/6), 644–676.
- Teodicea helyett vitadicea: Friedrich Nietzsche és a szenvedés. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 51. (2006/1–2), 51–79.
- Az Isten érthetőségéhez való ragaszkodás gesztusának tisztessége és utópiája Hans Jonas teodiceájában. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 52. (2007/1–2), 32–40.
- Immanuel Kant teodiceája, avagy a rossz problémájára adott elméleti válaszlehetőségek elutasítása. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 53. (2008/1–2), 45–60.
- Several Theological Considerations concerning the Creation vs. Evolution Debate. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 54. (2009/1), 51–74.
- Egészként egy megtört világban, avagy: megváltottak a válságban. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 54. (2009/2), 61–69.
- Being a whole person in a broken world. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 55. (2010/1), 44–53.
- Istenfogyatkozás. Megjegyzések Dorothee Sölle teológiájáról. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 56. (2011/2), 15–44.
- Friedrich Hermanni teodiceája. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, (2012), 245–255.
- Vladimir Jankélévitch, avagy a felvillanó-eltűnő lényeg nyomában. In: *Református Szemle*, 107. (2014/5), 577–593.
- Bonhoeffer Etikájának első teljes magyar kiadása elé. In: *Református Szemle*, 108. (2015/3), 277–295.
- Paul Ricoeur, avagy a megbocsátás mint himnusz a magasban. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, (2015), 193–221.
- A megbocsátás mint a társadalmi-politikai megbékélés feltételének vizsgálata Vladimir Jankélévitch morálfilozófiájában. In: *Collegium Doctorum. Magyar református teológia. A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának periodikája*. XI. (2015), 165–188.

- Vladimir Jankélévitch megbocsátás fogalma Jacques Derrida értelmezésében. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 60. (2015/2), 54–63.
- Jankélévitch metafizikája és emberképe, valamint a megbocsátás I. In: *Református Szemle*, 109. (2016/1), 37–54.
- Jankélévitch metafizikája és emberképe, valamint a megbocsátás II. In: *Református Szemle*, 109. (2016/2), 169–190.
- Törvény vagy kegyelem? Kegyelem és törvény? In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 61. (2016/2), 54–66.
- Jankélévitch's Image of God. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 62. (2017/2), 58–73.
- A felmentés: megérteni annyi, mint megbocsátani. In: *Református Szemle*, 100. (2017/6), 619–631.
- Elkophat-e az időtlen bűn az időben? Vladimir Jankélévitch a kvázi-bocsánat egyik formájáról. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 63. (2018/1), 60–74.
- The Image of Jesus in the Philosophy of Vladimir Jankélévitch. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 63. (2018/1), 75–82.
- Az „engesztelhetetlen” Vladimir Jankélévitch a Pardonner? tükrében. In: *Református Szemle*, 111. (2018/1), 36–46.
- Hogyan olvassunk? Körkérdés az igeértelmezésről. In: *Sárospataki Füzetek*, 22. (2018/3), 103–104.
- A béranyaság helyzete Romániában. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, (2019), 263–280.
- A bocsánat tűfoka – acumen veniae. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 65. (2020/1), 114–139.
- „Vagy nem tudjátok?” Számadás arról, ami a keresztségben elsődleges és másodlagos. In: *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*, (2024), 263–271.

Tanulmányok kötetekben

- A bünténytől az irgalom-tényig. In: Erdő Péter (szerk.): *Bűn és isteni irgalom mint a mai ember problémája. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem és a Babeş–Bolyai Tudományegyetem teológiai karainak 2001. november 28-án, Budapesten tartott konferenciája előadásai*. Márton Áron Kiadó, Budapest 2002, 99–108.

- Isten és a szenvedés Jürgen Moltmann teológiájában, In: Lészai Lehel (szerk.): *Emlékkönyv Gálfy Zoltán 80. születésnapjára*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2004, 203–240.
- Problema unității bisericii în teologia lui Wolfhart Pannenberg. In: Leb, Ioan Vasile – Preda, Radu: *Unitatea Bisericii, accente eclesiologice pentru mileniul III*. Editura Limens, Cluj-Napoca 2005, 328–336.
- Teodicea helyett vitadicea: Friedrich Nietzsche és a szenvedés. In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Emlékkönyv Tőkés István kilencvenedik születésnapjára*. Erdélyi Református Egyházkerület – Királyhágómelléki Református Egyházkerület, Kolozsvár 2006, 381–406.
- Pál apostol logoterápiai olvasatban. In: Visky S. Béla (szerk.): *Az értelem élete – az élet értelme*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2009, 55–69.
- Teológiai szempontok a kreáció-evolúció vitához. In: Béres Tamás (szerk.): *Történet, metafora, párbeszéd. Előadások, írások és beszélgetések a tudomány, hit és vallás kapcsolatáról*. Kálvin Kiadó, Budapest 2009, 261–295.
- Homo patiens. Pál apostol logoterápiai olvasatban. In: Bodó Márta (szerk.): *Érték, értelem, lelkiség*. Verbum, Kolozsvár 2009, 127–139.
- Bizalom – Válság – Bizalomválság. In: Veress Károly – Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*. Presa Universitară Clujeană – Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2011, 215–224.
- Felejtés és megbocsátás. Esettanulmány egy kommunikációs zsákutcáról. In: Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Életterünk a kommunikáció. A társadalmi kommunikáció és a média etikai problémái*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2014, 70–88.
- A megbocsátás mint pszicho-szociális egészségfaktor filozófiai megközelítése V. Jankélévitch elemzésében. In: Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Az élet gondnokai és az ember szabadsága. Élettisztelet, életértékek, életpolitikák*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár 2015, 149–169.
- Törvény vagy kegyelem? Kegyelem és törvény? In: Dávid István – Vitus-Bulbuk István: *Tízparancsolat? Tízparancsolat 12 részben*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2016, 190–198.
- Állam és egyház viszonya Dietrich Bonhoeffer értelmezésében. In: Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Identitás, konfliktus és politikai közösség*. Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2016, 161–182.

- A beszéd etikája. In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, Budapest 2017, 53–90.
- „A mindenkor szűz Máriától született Jézus”. A mariológia református értelmezése és az ökumenikus párbeszéd. In: Szűcs Ferenc (szerk.): *Egyetemes és református. A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei*. Kálvin Kiadó, Budapest 2017, 160–175.
- Isten vagy a gravitáció? – adalékok Stephen Hawking ateizmusához. In: Unger Zoltán (szerk.): *Föld és Ég II. Tudomány és hit. Geológia és teológia*. Magyarhoni Földtani Társulat, Budapest 2017, 69–77.
- „Kálvinista” vonások Vladimir Jankélévitch antropológiájában. In: Berszán István (szerk.): *A reformáció aktualitásai*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár 2018, 195–207.
- Introduction to the Protestant Interpretation of the Ethics of Speech. In: Lukács, Olga – Nagy, Alpár Csaba – Péter, István (eds): *From Movement to Inheritance. Hidden Assets from the Treasury of Hungarian Reformation*. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH, Göttingen 2019, 71–82.
- A béranyaság helyzete Romániában (Surrogacy in Romania). In: Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.): *Mielőtt megformáltalak az anyaméhben... Az élet elején felmerülő döntések keresztyén etikai megközelítése*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézet, Debrecen 2020, 117–134.
- A filozófusok Istene: Vladimir Jankélévitch metafizikájáról. In: Puskás Attila – Gárdonyi Máté (szerk.): *Minden dolog kezdete és végső célja. Isteni kérdések egykor és ma*. Szent István Társulat – Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 2021, 196–236.
- A solus–sola posztmodern hangszerelésben. Bevezetés a Radikális Ortodoxia világába 1. In: Balogh Csaba – Kolumbán Vilmos József (szerk.): *Az Írás bűvöletében. Tanulmányok Adorjáni Zoltán 65. születésnapjára*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2021, 702–720.
- Posztmodern kritikai augusztinianizmus. Bevezetés a Radikális Ortodoxia világába 2. In: Péter István (szerk.): *Az őrállók. Emlékkönyv dr. Molnár János tiszteletére*. Presa Universitară Clujeană / Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár 2021, 129–155.
- John Milbank negyvenkét tétele. Bevezetés a Radikális Ortodoxia világába 3. In: Kolumbán Vilmos József (szerk.): *Praeceptor Historiae Ecclesiasticae. Tanul-*

- mányok Buzogány Dezső 65. születésnapjára.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2022, 679–691.
- Posztmodern kritikai augusztinizmus. In: Visky Sándor Béla – Papp György (szerk.): *Leborulva, nyitott szemmel. Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 319–339.
- A mindenség elmélete, avagy Stephen Hawking útja a talán-tól a tagadásig. In: Kovács Krisztián (szerk.): *Emlékeztetés az igazságra – megbékélés a valósággal.* Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2025, 269–282.
- Cornelius Jansen: Értekezés a belső ember megújulásáról. Adalékok Pascal első megtéréséhez. In: Visky S. Béla (szerk.): *Látványosság a világnak. A III. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2025, 344–357.
- Az evangéliumok zsidó értelmezése. In: Visky S. Béla (szerk.): *Írd meg, amiket láttál! A IV. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2026, 334–351.

Szerkesztett kötetek

- Bolyki János (ford.): *József és Aszeneth.* Koinónia, Kolozsvár 2005, 125 oldal
- Az értelem élete – az élet értelme.* Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2009, 168 oldal.
- Leborulva, nyitott szemmel. Az I. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2023, 368 oldal (Papp Györggyel).
- Látták a láthatatlant. A II. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2024, 365 oldal.
- Látványosság a világnak. A III. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2025, 373 oldal.
- Írd meg, amiket láttál. A IV. Kolozsvári Tavaszy-napok előadásai.* Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár 2026, 390 oldal.

Kötetekben publikált esszék, előszavak

- Miért vagyok keresztyén? In: Somogyi Botond (szerk.): *Cselekvő hit. Emlékkönyv Csiha Kálmán püspöki szolgálatának 10 éves évfordulójára*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2000, 125–132.
- „Csak azt fogadhatjuk el, ami tiszta és ami tisztává tesz”. In: *La Rochelle-i Hitvallás*. Koinónia, Kolozsvár 2000, 5–24.
- „Egy hajszálon múltott az életem”. In: Philip-G. Ney – Marie A. Peeters-Ney: *Abortusztúlélők*. Koinónia, Kolozsvár 2001, 5–21.
- Előszó. In: Victor János: *Csendes percek*. Koinónia, Kolozsvár 2006, 5–6.
- Új év, új útszakasz. In: *Határidőnapló* 2008. Koinónia, Kolozsvár 2007, 5–6.
- An nou, drum nou. In: *Agenda* 2008. Koinónia, Cluj 2007, 5–6.
- Előszó. A vőlegény jegyese. In: Dietrich Bonhoeffer: *Az egyház lényege*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2013, 7–16.
- Előszó. In: Vladimir Jankélévitch: *A megbocsátás*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2021, 7–9.
- Lectori salutem. In: Brink, Gijsbert van den – Kooi, Cornelis van der: *Keresztyén dogmatika*. Exit Kiadó, Kolozsvár 2022, 7–10.

Recenziók

- Phillip E. Johnson: Defeating Darwinism by Opening Minds. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 46. (2001/2), 176–177.
- Heinzpeter Hempelmann: Gott in der Erlebnisgesellschaft. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 46. (2001/2), 178–181.
- Eric Fuchs: L'ethique protestante. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 46. (2001/2), 182–183.
- Dumitru Staniloaie: Mică dogmatică vorbită. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 46. (2001/2), 184–185.
- Rüdiger Safranski: Răul sau drama libertăţii. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 46. (2001/2), 186–187.
- David J. Bosch: Paradigmaváltás a missziológiában. In: *Kis Tükör*, 14. (2006/2), 30–33.
- David J. Bosch: Paradigmaváltások a misszió teológiájában. In: *Studia Universitatis Babeş–Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 52. (2007/1–2), 165–168.

- Heidegger és az idő, avagy az elcsendesedés anatómiája. Kerekes Erzsébet: Az idő kairologikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában. In: *Erdélyi Múzeum* 76. (2014/3), 110–114.
- Kerekes Erzsébet: Az idő kairologikus jellege a heideggeri hermeneutikai fenomenológiában. In: *Református Szemle*, 108. (2015/2), 221–227.
- Wayne Morris: Salvation as Praxis. A Practical Theology of Salvation for a Multi-Faith World. In: *Református Szemle*, 108. (2015/5), 583–586.
- Wayne Morris: Salvation as Praxis. A Practical Theology of Salvation for a Multi-Faith World. In: *Journal of Reformed Theology*, 10. (2016/1) 87–89.
- Matthew W. Bates: Salvation by Allegiance Alone: Rethinking Faith, Works, and the Gospel of Jesus the King. In: *Journal of Reformed Theology*, 13. (2019/3), 193–194.
- Fazakas Sándor: A Reformatio Vitae jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Reformata Transylvanica*, 66. (2021/1), 251–263.

Egyházi publicisztika

- L'expérience d'un théologien, 1989. In: *5 Ans Deja*, 1994.
- Warum bin ich Christ? In: *Die Kirche*, 54. (1998).
- Eutanázia-kérdés keresztyén szemmel. In: *Erdélyi Református Naptár 1999*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 1998, 109–119.
- Csillagkorona. Gyermeekvers*. Koinónia, Kolozsvár 2001, [16].
- Coroana de stele. Poezie pentru copii*. Koinónia, Cluj 2001, [16].
- Mit mondjunk mindezekre? Szélhámosság, babona, horoszkóp, álomfejtés a keresztyén ember szemléletében. In: *Erdélyi Református Naptár 2003*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2002, 141–144.
- A vőlegény jegyese. Bonhoeffer centenáriuma. In: *Kis Tükör*, 15. (2007/2), 6–9.
- Nehéz ma reformátusnak lenni. In: *Szabadság*, 2007. február 28., 7.
- Templomaink nyugalmáért. In: *Krónika*, 2007. március 2–4.
- Adalékok egy kortárs magyar drámához. Nyílt levél Tőkés István részére. In: *Szabadság*, 2007. március 17., 8.
- Március idusán. Szentenciák két hangra. In: *Szabadság*, 2007. március 17., 9.
- Adalékok egy kortárs magyar drámához. In: *Erdélyi Riport*, 2007. március 22., 6–7.
- Tőkés morálisan alkalmatlan. In: *Élet és Irodalom*, 2007. március 23., 12.

Nyílt levél Horváth Andorhoz. In: *Erdélyi Riport*, 2007. április 12., 6–7.
Ki őrzi itt a látszatot? In: *Erdélyi Riport*, 2007. április 19., 6–7.
Nehéz ma reformátusnak lenni. In: *Kis Tükör*, 15. (2007/4), 14–22.
Ezer ifjú, egy iránytű. In: *Krónika*, 2007. május 11.
Versek, esszék. In: *Református Szemle*, 100. (2007/5), 1189–1200.
Rendhagyó könyvbemutató és „Kálvin-maraton”. In: *Református Szemle*, 108.
(2015/2), 229–231.

Igehirdetések

Bátrak látása, látók bátorsága. In: *Igehirdető*, 17. (2006/9), 425–426.
Isten szíve-vágya a megtérés és az élet. In: *Igazság és Élet*, 2. (2008/1), 63–69.
Békesség a darázsfészekben. In: *Igehirdető*, 22. (2011/1), 38–42.

A kötet szerzői

Bacsó István lelkipásztor (Székelytamásfalvi Református Egyházközség). E-mail cím: realbacso@yahoo.com

Balázs Gergő lelkipásztor (Bogártelki Református Egyházközség). E-mail cím: gergobalazs8@yahoo.com

Balogh Csaba egyetemi tanár (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: csbalogh@proteo.hu

Benkő Tímea egyetemi adjunktus (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: benkotim@yahoo.com

Bogárdi Szabó István ny. püspök, egyetemi tanár (Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudományi Kar). E-mail cím: szajuz@gmail.com

Borsi Attila János református lelkipásztor, tudományos főmunkatárs (Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar). E-mail cím: borsi.attila@kre.hu

Buzogány Dezső egyetemi tanár (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: dezsobuzogany@gmail.com

Czire Szabolcs egyetemi docens (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: cziresa@proteo.hu

Csanádi Viktor Holló lelkipásztor, hiedelemkutató (Népi Hiedelmek Múzeuma). E-mail cím: csanadi.viktor@gmail.com

Csepregi András evangélikus lelkipásztor, egyetemi docens (Wesley János Lelkészképző Főiskola). E-mail cím: csepregi.andras@fasori.hu

Debreczeni István lelkipásztor (Egeresi Református Egyházközség). E-mail cím: istvan_debreczeni@yahoo.com

Éles Éva egyetemi adjunktus (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: eleseva@proteo.hu

Fazakas Sándor egyetemi tanár (Debreceni Református Hittudományi Egyetem). E-mail cím: fazakass@drhe.hu

Füsti Molnár Szilveszter egyetemi tanár (Sárospataki Református Hittudományi Egyetem). E-mail cím: fusti@tirek.hu

Gaál Botond ny. egyetemi tanár (Debreceni Református Hittudományi Egyetem), Széchenyi-díjas teológus, a MTA doktora. E-mail cím: bgaal@drk.hu

Geréb Zsolt ny. egyetemi tanár (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: zsgereb@proteo.hu

Homoki Gyula egyetemi adjunktus (Sárospataki Református Hittudományi Egyetem). E-mail cím: homoki.gyula@srhe.hu

Horváth Levente egyetemi adjunktus (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: lhorvath@proteo.cj.edu.ro

Juhász Tamás ny. egyetemi tanár (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: juhasztamas.erdely@gmail.com

Kállay Dezső egyetemi adjunktus (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: kallay@proteo.hu

Kató Szabolcs-Ferencz egyetemi docens (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: katoszabolcs@yahoo.com

Kiss Jenő egyetemi tanár (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: kissjeno@proteo.hu

Kolumbán Vilmos József püspök, egyetemi tanár (Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: vkolumban@proteo.hu

Koppándi Botond Péter egyetemi docens (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: koppandi@proteo.hu

Kovács Ábrahám egyetemi tanár (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar). E-mail cím: kovacs.abraham@drhe.hu

Kovács Krisztián egyetemi docens (Debreceni Református Hittudományi Egyetem). E-mail cím: tubalkain77@gmail.com

Kovács Sándor egyetemi tanár, rektor (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: sandorkovacs@unitarius.org

Kurta József könyvtáros (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: toboz@proteo.hu

Lészai Lehel egyetemi docens (BBTE Református Tanárképző és Zeneművészeti Kar). E-mail cím: lehel.leszai@ubbcluj.ro

Nagy Károly Zsolt főiskolai tanár (Sárospataki Református Hittudományi Egyetem). E-mail cím: nagy.karoly.zsolt@srta.hu

Németh Tamás egyetemi tanár (Pápai Református Teológiai Akadémia). E-mail cím: ntamas.prta@gmail.com

Ősz Sándor Előd egyetemi adjunktus, levéltáros (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár). E-mail cím: oszsandor-elod@gmail.com

Papp György egyetemi docens (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: pgyvdm@yahoo.co.uk

Pethő Sándor egyetemi tanár (Károli Gáspár Református Egyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar). E-mail cím: petho.sandor@gmail.com

Rácsok Gabriella egyetemi docens (Sárospataki Református Hittudományi Egyetem). E-mail cím: gracsock@tirek.hu

Rezi Elek ny. egyetemi tanár (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: rezielek@proteo.cj.edu.ro

Simon János lelkipásztor (Kolozsvár-Bulgáriatelepi Református Egyházközség). E-mail cím: simonjani@gmail.com

Somfalvi Edit egyetemi adjunktus (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: edit.somfalvi@gmail.com

Székely József lelkipásztor (Kolozsvár-Alsóvárosi Református Egyházközség). E-mail cím: szekelyjozsef@proteo.hu

Tasnádi István egyetemi tanársegéd, levéltáros (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Erdélyi Református Egyházkerületi Levéltár). E-mail cím: tasnadiistvan1@gmail.com

Tódor Csaba egyetemi adjunktus (Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet). E-mail cím: todorcsaba@proteo.hu

Ungvári Zrínyi Imre ny. egyetemi előadótanár (BBTE Történelem és Filozófia Kar). E-mail cím: iungvari@gmail.com

Zamfir Korinna egyetemi tanár (BBTE Római Katolikus Teológia Kar). E-mail cím: kori_zamfir@yahoo.com

Tartalom

Előszó (Kovács Sándor)	7
Tabula gratulatoria	9
Bacsó István: Teodicea másképp.....	11
Balázs Gergő: A zsinagóga és a páli misszió	21
Balogh Csaba: A méd Dárius?.....	36
Benkő Tímea: Áldó hatalmak oltalmában – Dietrich Bonhoeffer karácsonyi-újévi éneke?.....	54
Bogárdi Szabó István: Tézisek a lelkészképzésről.....	66
Borsi Attila János: Van a reménységnek politikuma?.....	76
Buzogány Dezső: Egyházi törvények Felső-Magyarországon 1667-ből.....	88
Czire Szabolcs: Tamás evangéliuma 30.....	97
Csanádi Viktor Holló: Túlvilági keresztelő. Rítus a hit és a hiedelem határán ...	112
Csepregi András: Krisztus közösségének láthatósága és láthatatlansága Dietrich Bonhoeffer <i>Követés</i> című könyvében.....	124
Debreczeni István: A szenvedés és a jó élet dialektikája Miroslav Volf teológiájában	138
Éles Éva: Párnát a pusztulásnak	156
Fazakas Sándor: Az identitáspolitikai csapdájában.....	171
Füsti-Molnár Szilveszter: Credo ut intelligam, et vive – a <i>homooousios</i> mint az egyház performatív igazsága.....	184
Gaál Botond: Az új típusú „tiszteletes és tudós” lelkipásztor	197
Geréb Zsolt: A vallástörténeti iskola hatása az erdélyi református teológiai irodalomra	207
Homoki Gyula: „Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam...”	218
Horváth Levente – Horváth Mária: Relációs-etikai „játék és alap”	235
Juhász Tamás: Filioque	248
Kállay Dezső: A megigazulás és megbékélés viszonya a páli teológiában.....	259
Kató Szabolcs Ferencz: Emlékezni a jövőre.....	274
Kiss Jenő: Az Isten Igéjéről való beszéd pontossága – kritikai vizsgálat	290

Kolumbán Vilmos József: A Marosi Református Egyházmegye lelkészeinek és tanítóinak fizetése 1782-ben	306
Koppándi Botond Péter: A „vízzel való szent megmosódástól” az „egy, örök, igaz Isten” nevéig.....	324
Kovács Ábrahám: Megújulás. Eltérő ekkleziológiák, krisztológiák és dogmák, de közös célok.....	345
Kovács Krisztián: „Hogyne dicsérném az Istent zengedező énekkel...”	361
Kovács Sándor: Jókai Mór vallásos világa	373
Kurta József Tibor: „Nagy Borostás Vakmerő Cél” – stratégia a férfiak megszólítására	384
Lészai Lehel: Jézus megkeresztelése a Mt 3,13–17-ben	397
Nagy Károly Zsolt: „Sarkány ellen sarkányfű....”	408
Németh Tamás: Jöjjön el a te országod	422
Ősz Sándor Előd: Galambod református lelkészei.....	436
Papp György: Löwisohn Salamon: egy kevésbé ismert zsidó tudós portréja	448
Pethő Sándor: Húsz gondolat Nietzsche <i>Zarathusztrájáról</i>	465
Rácsok Gabriella: A fogyatékoság mint próbakő: a magyarázattól a hűségig	481
Rezi Elek: A vallásfilozófia az unitárius lelkészképzésben	494
Simon János: A lelkigondozói titoktartás felelőssége: az abszolút és relatív titoktartás dilemmája	506
Somfalvi Edit: A Heidelbergi Káté mint a Magyar Református Egyház legkisebb közös többszöröse	523
Székely József: A hitvallásos mérlegelés szerepe a prédikáció megszületésében.....	533
Tasnádi István: Szigeti Gyula István püspök élete és munkássága.....	545
Tódor Csaba: Az adottság fogalma Jézus gyógyításában	559
Ungvári Zrínyi Imre: A megbocsátás értelméhez vezető út	573
Zamfir Korinna: Törésvonalak a keresztény világban Ukrajna orosz inváziója kapcsán.....	585
Visky Sándor Béla publikációi	607
A kötet szerzői	617



Készült az Erdélyi Református Egyházkerület
Misztótfalusi Kis Miklós Sajtóközpontjának
nyomdájában

Felelős vezető: Dávid Zoltán

Korrektúra: Szabó Beáta

Számtógépes tördelés: Czirmay Ágnes

Nyomdai ívek száma: 39